This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

C 532.2

Harvard College Library

FROM THE BEQUEST OF

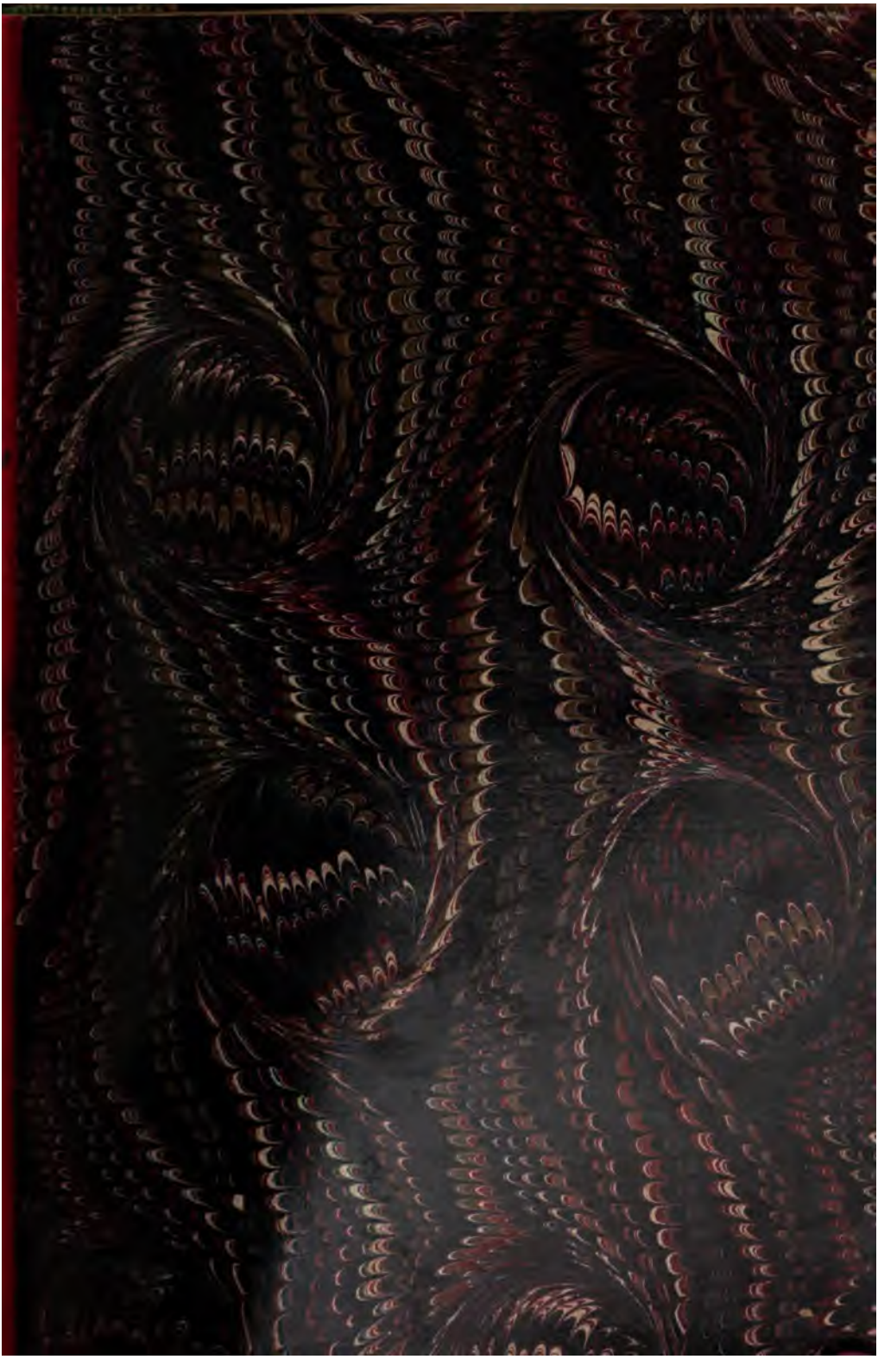
JAMES WALKER, D.D., LL.D.,

(Class of 1814),

FORMER PRESIDENT OF HARVARD COLLEGE;

"Preference being given to works in the Intellectual and Moral Sciences."

23 April, 1890.



TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

HERAUSGEGEBEN

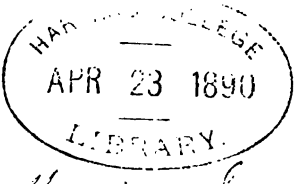
VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK.

II. BAND.

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1886.

III. 3487.2
C532.2



Walker Fund.
(II., III., V.)

Inhaltsverzeichniss.

Heft 1 u. 2: Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts, von **Adolf Harnack.**

Anhang: Ein übersehenes Fragment der *Διδαχή* in alter lateinischer Übersetzung, mitgetheilt von **Oscar von Gebhardt.**

Heft 3: Die Offenbarung Johannis als eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung nachgewiesen von **Eberhard Vischer**, mit einem Nachwort von **Adolf Harnack.**

Heft 4: Des h. Eustathius, Erzbischofs von Antiochien, Beurtheilung des Origenes, betreffend die Auffassung der Wahrsagerin I. Kön. (Sam.) 28, und die bezügliche Homilie des Origenes, aus der Münchener Hds. 331 ergänzt und verbessert, mit kritischen und exegetischen Anmerkungen, von **Albert Jahn.**

Heft 5: Die Quellen der sogenannten apostolischen Kirchenordnung nebst einer Untersuchung über den Ursprung des Lectorats und der anderen niederen Weihen, von **Adolf Harnack.**

DIE

LEHRE DER ZWÖLF APOSTEL

NEBST

UNTERSUCHUNGEN ZUR ÄLTESTEN GESCHICHTE
DER KIRCHENVERFASSUNG UND DES KIRCHENRECHTS

VON

ADOLF HARNACK.

ANHANG:

EIN ÜBERSEHENES FRAGMENT DER *ΔΙΔΑΧΗ* IN ALTER LATEINISCHER ÜBERSETZUNG

MITGETHEILT VON

OSCAR v. GEBHARDT.

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1884.

ΔΙΔΑΧΗ
ΤΩΝ ΔΩΔΕΚΑ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ.

Δ., *Διδ.* = *Διδαχή*.

KO., ap. KO. = Apostolische Kirchenordnung (*Κανόνες ἐκκλησιαστικοί*; s. Prolegg. § 6 Abschn. 2).

Barn. = epistula Barnabae.

Br. = Bryennios.

Die Capiteleintheilung stammt von Bryennios — wenigstens hat derselbe nicht bemerkt, dass die Handschrift sie biete —, die Zerlegung der Capitel in Verse findet sich in der Editio princeps nicht.

ΔΙΔΑΧΗ ΤΩΝ ΔΩΔΕΚΑ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ.

LEHRE DER ZWÖLF APOSTEL.

Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν.

Herrnlehre (gestellt) durch die zwölf Apostel den Völkern.

I, 1. *Ὁδοὶ δύο εἰσί, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου, διαφορὰ δὲ πολλὴ μεταξὺ τῶν δύο ὁδῶν.*

I, 1. Zwei Wege giebt es, einen des Lebens und einen des Todes; es ist aber ein grosser Unterschied zwischen den beiden Wegen.

2. *Ἡ μὲν οὖν ὁδὸς τῆς ζωῆς ἐστιν αὕτη· πρῶτον, ἀγαπήσεις τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε· δεύτερον, τὸν πλησίον σου*

2. Der Weg des Lebens nun ist dieser: zum ersten, Du sollst lieben Gott, der Dich gemacht hat, zum zweiten, Deinen Näch-

---

Über Titel und Composition s. die Prolegg., ebenso dort über die Beziehungen zu der Constitutionenliteratur.

I, 1. Die Unterscheidung stammt aus Jerem. 21, 8; s. meine Bemerkungen zu Barnab. 18. Ignat. ad. Magn. 5, 1. Ob Clemens (Strom. V, 5, 31) auch unsere Stelle im Auge gehabt hat, wie Br. vermuthet, ist nicht sicher, aber wahrscheinlich. Barn. 18, 1: *Ὁδοὶ δύο εἰσὶν διδαχῆς καὶ ἐξουσίας, ἥ τε τοῦ φωτὸς καὶ ἡ τοῦ σκότους. διαφορὰ δὲ πολλὴ τῶν δύο ὁδῶν.* 19, 2: *ὁδὸς θανάτου;* s. auch 20, 1. II Pet. 2, 2: *ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας;* 2, 15: *εὐθεῖα ὁδός;* 2, 15: *ἡ ὁδὸς τ. Βαλαάμ;* 2, 21: *ἡ ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης.* II Clem. 5, 7: *ἡ ὁδὸς ἡ δικαία.* II Clem. 7, 2: *ἡ ὁδὸς ἡ εὐθεῖα.*

I, 2. Barn. 19, 1: *Ἡ οὖν ὁδὸς τοῦ φωτός ἐστιν αὕτη ... 2. ἀγαπήσεις τὸν ποιήσαντά σε ... 5. ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὑπὲρ τὴν ψυχήν σου.* Der Ausdruck für Gott „*ὁ ποιήσας* (*ἀνθρ.*)" ist von Barnabas auch 16, 1 und 20, 2 gebraucht (s. *Διδ.* 5, 2; II Clem. 15, 2: *ὁ θεὸς ὁ κτίσας ἡμᾶς*). Auch Justin hat diesen Zusatz Apol. I, 16 in dem Spruch Mr. 12, 30. Das von Christus (Mt. 22, 37 f. Mr. 12, 30 f.) aufgenommene ATliche Gebot scheint somit in *Δ.* von der Fassung bei Barn. beeinflusst zu sein. — *πάντα ὅσα κτλ.*] S. Mt. 7, 12: *πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν*

ὡς σεαυτόν, πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ γίνεσθαί σοι, καὶ σὺ ἄλλῳ μὴ ποίει.

3. Τούτων δὲ τῶν λόγων ἡ διδαχή ἐστιν αὕτη·

Εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμῖν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν, νηστεύετε δὲ ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς· ποία γὰρ χάρις, ἐὰν ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς; οὐχὶ καὶ τὰ ἔθνη τὸ αὐτὸ

sten wie Dich selbst; alles aber, was Du nicht willst, dass es Dir geschehe, das thue auch einem Anderen nicht.

3. Die Lehre aber, die in diesen Worten liegt, ist folgende:

Segnet, die Euch fluchen und betet für Euere Feinde, fastet aber für Euere Verfolger; denn was ist das für eine Gunst, wenn Ihr liebt die Euch lieben? thun nicht auch die Heiden dasselbe? Ihr aber sollt lieben die Euch

---

ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς. Lc. 6, 31: καὶ καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως. Die Fassung in *Δ.* stimmt also nicht mit der des Mt. und Lc., auch nicht mit Tob. 4, 15. Dagegen kommt die Fassung in Clem. Hom. 12, 32; 11, 4; 7, 4 und namentlich Const. App. I, 1 (p. 3, 1 sq. Lag.); III, 15 (p. 109, 14 sq.) der in *Δ.* näher und die in Const. VII, 1 (p. 198, 4) und in der KO. ist, wie zu erwarten, fast wörtlich mit ihr identisch. Im Barnabasbrief fehlt der Satz. Zu dem ganzen Cap. s. Iren. IV, 12, 3; 13, 2; 16, 4. 5.

I, 3. λόγων] scil. der Herrnworte. Der ganze Vers hat bei Barn. keine Parallelen (jedoch vgl. 19, 1: ἔστιν οὖν ἡ δοθεῖσα ἡμῖν γνῶσις τοῦ περιπατεῖν ἐν αὐτῇ τοιαύτη). Justin führt in der ersten Apologie seine Mittheilungen von Herrensprüchen, die christliche Sittlichkeit betreffend, c. 14 also ein: Ἵνα δὲ μὴ σοφίζεσθαι ὑμᾶς δόξωμεν, ὀλίγων τινῶν τῶν παρ' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ διδαγμάτων ἐπιμνησθῆναι ἠγησάμεθα ... εἰ ἀληθῶς ταῦτα δεδιδάγμεθα καὶ διδάσκομεν. — Εὐλογεῖτε bis zum Schluss] Diese Worte haben bei Mt. 5, 44. 46 und Lc. 6, 27. 28. 32 eine Sachparallele, aber auch nicht mehr. Mt. schreibt: Ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς ... ἐὰν γὰρ ἀγαπήσητε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τίνα μισθὸν ἔχετε; οὐχὶ καὶ οἱ τελῶναι τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν; καὶ ἐὰν ἀσπάσησθε τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν μόνον, τί περισσὸν ποιεῖτε; οὐχὶ καὶ οἱ ἐθνικοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν; Lc. bietet: Ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς, εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, προσεύχεσθε περὶ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς ... καὶ εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν; καὶ γὰρ οἱ ἁμαρτωλοὶ τοὺς ἀγαπῶντας αὐτοὺς ἀγαπῶσιν. Justin. Apol. I, 15 bietet, wiederum verschieden: Εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τί καινὸν ποιεῖτε; καὶ γὰρ οἱ πόρνοι τοῦτο ποιοῦσιν· Ἐγὼ δὲ ὑμῖν λέγω· Εὔχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν καὶ ἀγαπᾶτε τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς καὶ εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμῖν [ὑμῖν bietet hier auch *Δ.*) καὶ εὔχεσθε

ποιοῦσιν; ὑμεῖς δὲ ἀγαπᾶτε τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς, καὶ οὐχ ἕξετε ἐχθρόν. 4. Ἀπέχου τῶν σαρκικῶν καὶ σωματικῶν ἐπιθυμιῶν. Ἐάν τις σοι δῷ ῥάπισμα εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα, στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην, καὶ ἔσῃ τέλειος· ἐὰν ἀγγαρεύσῃ σέ τις μίλιον ἕν, ὕπαγε μετ᾽

hassen, und Ihr werdet keinen Feind haben. 4. Enthalte Dich von den fleischlichen und körperlichen Begierden! Wenn Dir Einer einen Schlag auf den rechten Backen giebt, so wende ihm auch den andern zu, und Du wirst vollkommen sein. Wenn Dich Einer zwingt eine

4. σωματικῶν cod., Bryennios κοσμικῶν (cf. Const. App.).

ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς. S. auch Athenag. Suppl. 11 u. Theoph. ad Autol. III, 14. Die Δ. stimmt noch am meisten mit dem Lucastext; sie enthält aber zwei neue Gedanken, erstlich, dass man für die Verfolger auch fasten soll, zweitens, dass man keinen Feind haben wird, wenn man die Hasser liebt. Letzteres (Br. vergleicht zwei Stellen bei Clemens Alex.) ist als Verheissung, die an das Gebot der Feindesliebe angeknüpft ist, merkwürdig. (S. dazu Justin. Apol. I, 14: καὶ τοὺς ἀδίκως μισοῦντας πείθειν πειρώμενοι. I Pet. 2, 15). Ersteres ist wohl nach Herm. Sim. V, 3, 7. 8 zu erklären. Aber an dieser Stelle wird nur angerathen, das beim Fasten Ersparte den Armen zu geben, hier sogar den Verfolgern. Man kann übrigens, wenn man die Ermahnung ernsthaft nehmen will, nur an persönliche (heidnische) Gegner denken und darf nicht allgemeine Erwägungen über die Obrigkeit, welche die Christen verfolgt, einmischen. Jedenfalls haben wir hier ein altes Stück. Zu vergleichen ist auch Orig. Hom. in Levit. X fin. (T. II p. 246): „Sed est et alia (ieiunandi ratio) adhuc religiosa, cuius laus quorumdam apostolorum litteris praedicatur. Invenimus enim in quodam libello ab apostolis dictum: ‚Beatus est qui etiam ieiunat pro eo ut alat pauperem'." Woher diese Stelle genommen ist, ist unbekannt. Zum Ganzen ist II Clem. 13, 3. 4 einzusehen, wo über die mangelhafte Ausführung dieses Gebotes der Liebe bei den Christen geklagt wird; s. auch meine Note zu I Clem. 60, 3.

I, 4. Auch dieser Vers fehlt bei Barn. Der Verf. geht in den Singular über, augenscheinlich weil seine Quelle die folgenden Sprüche in diesem Numerus bot; sie stehen aber auch in unseren Evangelien im Sing., während die I, 3 entsprechenden auch dort im Plural stehen. — σαρκ. κ. σωμ. ἐπιθυμιῶν] Der Ausdruck ist allerdings sehr auffallend; die Änderung in „κοσμικῶν", die Br. in den Text aufgenommen, ist nach I Pet. 2, 11; Tit. 2, 12; II Clem. 17, 3 naheliegend, noch mehr nach Constit. Apost. VII, 2 (p. 198, 13). Aber ich wage den seltenen Ausdruck nicht im Texte zu corrigiren, obgleich offenbar ist, dass „κοσμικῶν" viel besser zu dem folgenden passt, ja fast gefordert erscheint. Um Selbst-

αὐτοῦ δύο· ἐὰν ἄρῃ τις τὸ ἱμάτιόν σου, δὸς αὐτῷ καὶ τὸν χιτῶνα· ἐὰν λάβῃ τις ἀπὸ σοῦ τὸ σόν, μὴ ἀπαίτει· οὐδὲ γὰρ δύνασαι. 5. Παντὶ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου καὶ μὴ ἀπαίτει· πᾶσι γὰρ θέλει δίδοσθαι ὁ πατὴρ ἐκ τῶν ἰδίων χαρισμάτων. Μακάριος ὁ διδοὺς κατὰ τὴν ἐντολήν· ἀθῷος γάρ

Meile zu gehen, so gehe zwei mit ihm; wenn Einer Deinen Mantel nimmt, so gieb ihm auch den Leibrock; wenn Einer Dir das Deine genommen hat, so fordere es nicht zurück; denn Du vermagst es auch nicht. 5. Jedem, der Dich bittet, dem gieb, und fordere es nicht zurück; denn der Vater will, dass Allen

---

losigkeit im Sinne der Weltentsagung handelt es sich. — Für das folgende ist Mt. 5, 39—41; Lc. 6, 29. 30; Justin. Apol. I, 16 zu vergleichen. Der Text in *Δ*. sieht hier aus wie ein aus Mt. und Lc. gemischter (das „*καὶ ἔσῃ τέλειος*“ stammt vielleicht aus Mt. 5, 43); aber er scheint es auch wirklich zu sein; denn Tatian im Diatessaron (Zahn S. 133 f.) bietet: „Qui percutit maxillam tuam, porrige ei et alteram partem ... Und wer dich zwingt, dass du eine Meile mit ihm gehest, gehe mit ihm zwei andere. Und wer nehmen will deinen Leibrock, gieb ihm auch deinen Mantel. Wenn Einer das Deine wegnimmt, fordere es nicht“. Hier sind in der That zwei sehr bedeutende Übereinstimmungen zwischen *Δ*. und dem Diatessaron (vgl. die Reihenfolge der Sprüche und die Form des 4. Spruchs), die sich weder aus unserem Lc. noch Mt. erklären lassen. Es liegt hier ohne Zweifel ein Problem. — *τέλειος*] S. c. VI, 2; X, 5; XVI, 2. — *οὐδὲ γὰρ δύνασαι*] scil. *ἀπαιτεῖν παρ' ἀσεβῶν καὶ ἐξουσίαν ἐχόντων διαρπάζειν τὰ τῶν χριστιανῶν*. So muss man mit Br. erklären, aber das erscheint matt und stumpft den evangelischen Gedanken so sehr ab, dass man vielleicht eine absichtliche Textfälschung vermuthen wird. In den Const. App. VII, 2 fehlt der Satz ganz. Noch wichtiger aber ist, dass in einer Stelle der „Scala“ des Johannes († c. 580, s. Migne T. LXXXVIII p. 1029), wie Br. entdeckt hat, folgendes steht: *Εὐσεβῶν μὲν τὸ αἰτοῦντι διδόναι, εὐσεβεστέρων δὲ καὶ τῷ μὴ αἰτοῦντι, τὸ δὲ ἀπὸ τοῦ αἴροντος μὴ ἀπαιτεῖν δυναμένους μάλιστα, τάχα τῶν ἀπαθῶν καὶ μόνων ἴδιον καθέστηκεν*. Hiernach scheint es nahe zu liegen, für „*οὐδὲ γὰρ δύνασαι*“ vielmehr „*καίπερ δυνάμενος*“ zu conjiciren. Diese „mönchische“ Fassung wäre dann für die „Katechumenen“ in das triviale „*οὐδὲ γὰρ δύνασαι*“ umgesetzt. Indessen s. dagegen die Proleg. § 3.

I, 5. Dieser Vers hat in IV, 5—8 eine Sachparallele; die Wiederholung, die allerdings nur eine theilweise ist, zeigt immerhin, dass der Verf. aus zwei Quellen schöpfte, und zwar ist die letztere Stelle aus Barn. 19, 8. 11 genommen, die hier vorliegende ist zusammengesetzt aus Lc. 6, 30 (*παντὶ αἰτοῦντί σε δίδου*), Herm. Mand. II, 4—6 (*πᾶσιν γὰρ ὁ θεὸς δίδοσθαι θέλει ἐκ τῶν ἰδίων δωρημάτων ... ὁ οὖν οὕτως ἁπλῶς διακονῶν τῷ θεῷ ζήσεται ... οἱ οὖν λαμβάνοντες ἀποδώσουσιν λόγον τῷ θεῷ, διὰ τί ἔλαβον*

ἐστιν· οὐαὶ τῷ λαμβάνοντι· εἰ μὲν γὰρ χρείαν ἔχων λαμβάνει τις, ἀθῷος ἔσται· ὁ δὲ μὴ χρείαν ἔχων δώσει δίκην, ἵνα τί ἔλαβε καὶ εἰς τί· ἐν συνοχῇ δὲ γενόμενος ἐξετασθήσεται περὶ ὧν ἔπραξε, καὶ οὐκ ἐξελεύσεται

gegeben werde aus den Gnadengaben, die ein Jeglicher empfangen hat. Selig der, welcher giebt dem Gebote gemäss; er ist ja ohne Schuld; wehe aber dem, der da nimmt! Zwar wer Mangel leidet und nimmt, wird

---

καὶ εἰς τί· οἱ μὲν γὰρ λαμβάνοντες θλιβόμενοι οὐ δικασθήσονται, οἱ δὲ ἐν ὑποκρίσει λαμβάνοντες τίσουσιν δίκην· ὁ οὖν διδοὺς ἀθῷός ἐστιν) und Mt. 5, 25. 26. Da die *Δ.* hier wörtlich mit Hermas stimmt, so ist es auffallend, dass sie die Ermahnung im Hermas, die sich dort zweimal findet, dass der Geber niemals prüfen soll, wem er zu geben hat (*μὴ διστάζων τίνι δῷς ἢ τίνι μὴ δῷς* — *μηθὲν διακρίνων τίνι δῷ ἢ μὴ δῷ*), weggelassen hat. Das ist schwerlich zufällig, sondern eine bewusste Abschwächung; ja in Vers 6 ist ausdrücklich das Gegentheil von dem verlangt, was Hermas anbefohlen hat. Hiedurch ist aber nun ein gewisser Widerspruch in die Darstellung der Gebote in der *Δ.* gekommen. Derselbe liegt in dem *πᾶσι θέλει δίδοσθαι ὁ πατὴρ* einerseits und dem *μέχρις ἂν γνῷς τίνι δῷς* andererseits, resp. in dem letzteren Satz im Vergleich mit der Behauptung, dass lediglich der Empfänger und nicht der Geber vor Gott für übelangebrachte Gaben verantwortlich sei. Hier sind zwei Möglichkeiten. Entweder hat der Verf. der *Δ.* selbst sich schon durch Abschwächung der Sätze des Hermas in den Widerspruch verwickelt oder der Text, wie er vorliegt, ist interpolirt und zugleich absichtlich verkürzt. Für die erstere Annahme spricht, dass die Ermahnung zu der besonnenen Praxis v. 6 in einer auffallenden und alterthümlichen Form gegeben ist. Auf jeden Fall aber zeigt die Stellung der Worte „*ἀθῷος γάρ ἐστιν*“ in der *Δ.*, dass der Hirte die Quelle ist; denn hier stehen sie im besten Zusammenhang; dagegen in der *Δ.* ist die Aufeinanderfolge: *Μακάριος ὁ διδοὺς κατὰ τὴν ἐντολήν· ἀθῶος γάρ ἐστιν* weniger gut. Man erwartet dazwischen eben den Satz, dass der Geber nicht prüfen soll, wem er giebt; auf diesen Satz würde sich dann das *γάρ* beziehen. Oder hat man unter der *ἐντολή* geradezu das mandatum Pastoris zu verstehen: *μὴ διστάζων τίνι δῷς ἢ τίνι μὴ δῷς*? dann würde das *γάρ* einen guten Sinn erhalten. Aber der Verf. würde in diesem Fall voraussetzen, dass seine Leser den Wortlaut des Gebotes bei Hermas, welchen er im Sinne hat, kennen. Also ist daran wohl nicht zu denken. Sehr bezeichnend ist es, dass in der KO. der ganze Abschnitt fehlt, und dass er in den Const. App. VII, 1 (p. 198, 20 sq.) stark verkürzt und umgearbeitet ist. Jedenfalls nimmt der Text, wie er in *Δ.* jetzt vorliegt, eine Mittelstellung zwischen Hermas und den Constitutionen ein. Ob auf unsere Stelle auch Const. App. IV, 3 (p. 115, 6—22) blickt, ist unsicher, s. die Worte: *καὶ γὰρ εἴρηται πάλιν ὑπὸ τοῦ κυρίου· Οὐαὶ τοῖς ἔχουσιν καὶ ἐν*

ἐκεῖθεν μέχρις οὗ ἀποδῷ τὸν ἔσχατον κοδράντην. 6. Ἀλλὰ καὶ περὶ τούτου δὲ εἴρηται· Ἱδρωσάτω ἡ ἐλεημοσύνη σου εἰς τὰς χεῖράς σου, μέχρις ἂν γνῷς τίνι δῷς.

ohne Schuld sein; wer aber keinen Mangel leidet, der soll Antwort stehen warum er genommen hat und zu welchem Zweck. Gefangen gesetzt wird er ausgeforscht werden betreffs dessen, was er gethan hat, und wird nicht eher von dort herauskommen, bis dass er den letzten Heller bezahlt hat. 6. Es gilt aber auch für diesen Fall das Wort: „Es schwitze Dein Almosen in Deine Hände, bis Du erkannt hast, wem Du giebst."

---

3. δὲ cod., Bryennios δή. — 4. ἱδρωσάτω Bryennios, cod. ἱδρωτάτω.

ὑποκρίσει λαμβάνουσιν. — χαρισμάτων] Herm. bietet δωρημάτων; aber auch Rom. 12, 6 sq. steht in dem Kataloge der Charismen der Satz: ὁ μεταδιδοὺς ἐν ἁπλότητι; allerdings ist auch hier die Parallele nicht vollständig. I Cor. 7, 7: ἴδιον ἔχει χάρισμα ἐκ θεοῦ. Coloss. 3, 13. — Μακάριος ... κατὰ τ. ἐντολήν] Vielleicht hat der Verf. an Mt. 5, 7 gedacht; aber nur bei Hermas findet sich die Seligpreisung des Gebers (bei Mt. der Barmherzigen überhaupt). Auf die Schwierigkeit des Satzes ὁ διδοὺς κατὰ τ. ἐντολήν wurde oben hingewiesen. Meint der Verf. ein Herrngebot? so muss man vermuthen; aber welches? Die ἐντολή des Hermas liegt so nahe; aber hat der Verf. in seiner διδαχὴ κυρίου jene ἐντολή als vom Herrn stammend aufgefasst? S. zu c. XIII, 5. 7. — συνοχῇ] Mt. hat φυλακή; s. Lc. 21, 25. II Cor. 2, 4.

I, 6. Über den Widerspruch dieses Satzes zu I, 5 s. dort; ist er eine absichtliche Interpolation? Schwerlich. Die Verbindung mit dem vorhergehenden Satze ist nicht undurchsichtig. Das „περὶ τούτου" bezieht sich auf I, 5 zurück, also auf den speciellen Fall, dass der Empfänger unwürdig ist. Eingeführt ist das Folgende wie ein Schriftwort (s. XVI, 7), welches indess nirgends nachweisbar ist. Dass man vor dem Geben prüfen soll, wird erst in kirchlichen Schriften des ausgehenden 2. Jahrhunderts und der Folgezeit ausgesprochen. Der Bearbeiter (Const. App. VII, 1) bietet den Satz nicht. Das ist allerdings auffallend; denn er musste ihm willkommen sein. Doch nach den übrigen charakteristischen Zusätzen in c. I und nach c. VI der Διδ. wird man den Verdacht einer Interpolation fallen lassen müssen (s. die Prolegg. § 3). — Sehr beachtenswerth ist Sirach. 12, 1 f.

II, 1. *Δευτέρα δὲ ἐντολὴ τῆς διδαχῆς·*

2. *Οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις, οὐ πορνεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ μαγεύσεις, οὐ φαρμακεύσεις, οὐ φονεύσεις τέκνον ἐν φθορᾷ οὐδὲ γεννηθὲν ἀποκτενεῖς, οὐκ ἐπιθυμήσεις τὰ τοῦ πλησίον.*

3. *Οὐκ ἐπιορκήσεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις, οὐ κακολογήσεις, οὐ μνησικακήσεις.* 4. *Οὐκ ἔσῃ δίγνωμων οὐδὲ δίγλωσσος· παγὶς γὰρ θανάτου ἡ δίγλωσσία.*

II, 1. Nun das zweite Gebot der Lehre:

2. Du sollst nicht morden, nicht ehebrechen, nicht Knaben schänden, nicht huren, nicht stehlen, nicht Zauberei treiben, nicht Gift mischen, nicht die Leibesfrucht abtreiben, auch das eben geborene Kind nicht tödten; Du sollst den Besitz deines Nächsten nicht begehren.

3. Du sollst nicht schwören, nicht falsches Zeugniss reden, nicht Schmähredе führen, nicht das erlittene Übel nachtragen.

4. Du sollst nicht zweierlei Sinn haben, auch nicht zweizüngig

---

8. γεννηθὲν Barn., Const. App., Bryennios, γεννηθέντα cod.

II, 1. *Δευτ. ἐντ. τ. διδαχῆς*] s. die Prolegg. § 3. II Pet. 2, 21: *ἡ παραδοθεῖσα ἁγία ἐντολή.* Das Capitel enthält die Warnung vor den groben Sünden.

II, 2. S. Barnab. 19, 4: *οὐ πορνεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις.* Br. verweist auf Clem. Alex. Paedag. III, 12, 89: *Ἔστιν ἡμῖν ἡ δεκάλογος ἡ διὰ Μωυσέως ... περιγράφουσα· „οὐ μοιχεύσεις, οὐκ εἰδωλολατρήσεις, οὐ παιδοφθορήσεις, οὐ κλέψεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις“.* Clemens ist hier keinesfalls lediglich von Exod. 20 (Deut. 5), resp. von Rom. 13, 9 abhängig, sondern entweder von Barn. oder von der *Διδαχή*, wie das *„παιδοφθορήσεις“* beweist, welches dem Barn. eigenthümlich ist (s. 10, 6: *οὐ μὴ γένῃ παιδοφθόρος*). Aber Barn. bietet das *κλέψεις* nicht. — *μαγεύσεις*] Act. 8, 9. — *φαρμακεύσεις*] Gal. 5, 20; Apoc. 9, 21; 18, 23; 21, 8; 22, 15. — *φονεύσεις*] Barn. 19, 5: *οὐ φονεύσεις τέκνον ἐν φθορᾷ, οὐδὲ πάλιν γεννηθὲν ἀποκτενεῖς.* — *ἐπιθυμήσεις*] Barn. 19, 6: *οὐ μὴ γένῃ ἐπιθυμῶν τὰ τοῦ πλησίον σου.*

II, 3. *ἐπιορκήσεις*] Mt. 5, 34; Jacob. 5, 12; dagegen Tertull. Apol. 32. — *κακολογήσεις*] Br. vergleicht Proverb. 20, 20; s. Mt. 5, 22. — *μνησικακήσεις*] Barn. 19, 4: *οὐ μνησικακήσεις τῷ ἀδελφῷ σου.* I Clem. 2, 5: *εἰλικρινεῖς καὶ ἀκέραιοι ἦτε καὶ ἀμνησίκακοι εἰς ἀλλήλους.* I Clem. 62, 2. Barnab. 2, 8.

II, 4. S. Barnab. 19, 7: *οὐκ ἔσῃ δίγνωμων οὐδὲ γλωσσώδης, παγὶς γὰρ θανάτου ἐστὶν ἡ δίγλωσσία.*

5. *Οὐκ ἔσται ὁ λόγος σου ψευδής, οὐ κενός, ἀλλὰ μεμεστωμένος πράξει.*

sein; denn eine Schlinge des Todes ist die Zweizüngigkeit. 5. Deine Rede soll nicht lügenhaft sein, nicht hohl, sondern erfüllt mit That.

6. *Οὐκ ἔσῃ πλεονέκτης οὐδὲ ἅρπαξ οὐδὲ ὑποκριτὴς οὐδὲ κακοήθης οὐδὲ ὑπερήφανος, οὐ λήψῃ βουλὴν πονηρὸν κατὰ τοῦ πλησίον σου.*

6. Du sollst nicht sein ein Habsüchtiger, noch ein Räuber, noch ein Heuchler, noch ein Arglistiger, noch ein Stolzer; Du sollst nicht bösen Anschlag wider Deinen Nächsten fassen.

7. *Οὐ μισήσεις πάντα ἄνθρωπον, ἀλλὰ οὓς μὲν ἐλέγξεις, περὶ δὲ ὧν προσεύξῃ, οὓς δὲ ἀγαπήσεις ὑπὲρ τὴν ψυχήν σου.*

7. Keinen Menschen sollst Du hassen, sondern die Einen überführen, für die Anderen beten und noch Andere mehr als Deine Seele lieb haben.

II, 5. Man beachte den Klimax; zu *πράξει* (fort. leg. *πράξεως*) s. I Clem. 38, 2: *ὁ σοφος ἐνδεικνύσθω τὴν σοφίαν αὐτοῦ μὴ ἐν λόγοις ἀλλ' ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς.* Ignat. ad Eph. 15, 1. 2: *ἵνα δι' ὧν λαλεῖ πράσσῃ.* II Clem. 4. Justin. Apol. I, 14 fin. I, 16, p. 63 E. Von evangelischen Sprüchen gehört Mt. 5, 37 nicht hierher, eher Mt. 23, 3; auf beide verweist B. — *μεμεστ.*] Act. 2, 13. Rom. 15, 14: *μεστοί ἐστε ἀγαθωσύνης.* Jacob. 3, 17: *σοφία μεστὴ ἐλέους.* I Clem. 2, 3: *μεστοὶ ὁσίας βουλῆς.*

II, 6. S. Barnab. 19, 6: *οὐ μὴ γένῃ πλεονέκτης.* — *ἅρπαξ*] Mt. 7, 15; I Cor. 5, 10. 11: *ἢ πλεονέκτης . . . ἢ ἅρπαξ;* ibid. 6, 10. — *κακοήθης*] Rom. 1, 29: *κακοήθεια.* Mit Recht vergleicht Br. I Clem. 35, wo sich auch *πλεονεξίαν, κακοηθείας, ὑπερηφανίαν* zusammen genannt finden. — *βουλὴν πονηράν*] S. Barnab. 19, 3: *οὐ λήμψῃ βουλὴν πονηρὰν κατὰ τοῦ πλησίον σου.*

II, 7. S. Barnab. 19, 11: *εἰς τέλος μισήσεις τὸν πονηρόν.* Hier liegt, wenn unter *τ. πον.* böse Menschen (nicht der Satan) zu verstehen sind, eine absichtliche Correctur am Text des Barn. in der *Διδαχή* vor, auf die Krawutzky bereits bei seiner Untersuchung der KO. hingewiesen. Der Verfasser unterscheidet drei Classen unter den Menschen, wie sie dem Christen entgegentreten, 1) die Sünder, welche Ermahnung annehmen, 2) die z. Z. unverbesserlichen Sünder, 3) die christlichen Brüder. — *ἐλέγξεις*] S. c. IV, 3; XV, 3. — *ἀγαπήσεις*] Barn. 19, 5: *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὑπὲρ τὴν ψυχήν σου.* Der Ausdruck ist dem Barn. eigenthümlich, s. c. 1, 4; 4, 6. Zur Form des Satzes vgl. Jud. 22. 23. Das ganze Capitel enthält 25 Warnungen; die 10 ersten beziehen sich auf Dekalog,

III, 1. *Τέκνον μου, φεῦγε ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ ἀπὸ παντὸς ὁμοίου αὐτοῦ.*

2. *Μὴ γίνου ὀργίλος· ὁδηγεῖ γὰρ ἡ ὀργὴ πρὸς τὸν φόνον· μηδὲ ζηλωτὴς μηδὲ ἐριστικὸς μηδὲ θυμικός· ἐκ γὰρ τούτων ἁπάντων φόνοι γεννῶνται.* 3. *Τέκνον μου, μὴ γίνου ἐπιθυμητής· ὁδηγεῖ γὰρ ἡ ἐπιθυμία πρὸς τὴν πορνείαν· μηδὲ αἰσχρολόγος μηδὲ ὑψηλόφθαλμος· ἐκ γὰρ τούτων ἁπάντων μοιχεῖαι γεννῶνται.* 4. *Τέκνον μου, μὴ γίνου οἰωνοσκόπος· ἐπειδὴ ὁδηγεῖ εἰς τὴν εἰδωλο-*

III, 1. Mein Kind, fliehe vor jeglichem Bösen und vor Allem, was ihm ähnlich ist.

2. Werde nicht zornig; denn es führt der Zorn zum Todschlag, auch nicht eifernd noch streitsüchtig noch hitzig; denn aus dem Allen entstehen Todschläge. 3. Mein Kind, werde nicht lüstern; denn es führt die Lust zur Hurerei, auch rede nicht Zoten noch schlage Deine Augen hoch auf; denn aus dem Allen entstehen Ehebrüche. 4. Mein Kind, werde kein Vogelschauer; denn das führt zum Götzen-

3. αὐτοῦ vix mutandum in αὐτῷ; cf. Const. App., sed KO: αὐτοῦ. — 4. ὀργίλος cod.

Gebot 5—9 (ausser 8); die 8 folgenden warnen vor Zungensünden. Das Genauere s. Prolegg. § 3.

III, 1. *Τέκνον μου*] Die Anrede, die in diesem Cap. fünfmal vorkommt, stammt aus der jüdischen hagiographischen Literatur, welcher überhaupt dieses Cap. nachgebildet ist. — *φεῦγε*] Barnab. 4, 1: *φύγωμεν οὖν τελείως ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων τῆς ἀνομίας;* auch in *Δ.* ist *πονηροῦ* um des folgenden willen neutrisch zu verstehen. Es folgen nun in *Δ.* 5×2 Verbote, die sehr kunstvoll und einander parallel ausgearbeitet sind. Aus den Geboten 5 f. des Dekalogs ist hier gleichsam ein neuer Dekalog entwickelt. Eine Quelle ist nicht bekannt. Das Thema der Ausführungen v. 2—6 ist in v. 1 angegeben und liegt in dem *ἀπὸ παντὸς ὁμοίου αὐτοῦ.*

III, 2. S. I Clem. 4, 7. — *ὀργίλος*] Tit. 1, 7. — *ζηλωτής*] Im N. T. stets im guten Sinne; so auch I Clem. 45, 1. — *ἐριστικός* und *θυμικός* fehlen im N. T.

III, 3. *ἐπιθυμητής*] I Cor. 10, 6. — *αἰσχρολόγος*] Col. 3, 8: *αἰσχρολογία.* — *ὑψηλόφθαλμος*] Ein Hapaxleg., welches die Const. App. VII, 6 (p. 201, 23) durch *ῥιψόφθαλμος* ersetzt haben. Zum Gedanken vergleicht Br. II Pet. 2, 14 u. Testam. Beniam. 6: *οὐ πλανᾶται μετωρισμοῖς ὀφθαλμῶν;* Isasch. 7: *οὐκ ἐπόρνευσα ἐν μετεωρισμῷ ὀφθαλμῶν μου.*

III, 4. S. Levit. 19, 26. 31. Deut. 18, 10 sq. — *ἐπαοιδός*] Iren. I, 25, 4: *ἐπαοιδαί,* II, 32, 5: „nec incantationibus facit ecclesia aliquid". — *μαθηματικός*] Tertull. de idol. 9. adv. Marc. I, 18: „nam et mathematici plu-

λατρίαν· μηδὲ ἐπαοιδὸς μηδὲ μαθηματικὸς μηδὲ περικαθαίρων, μηδὲ θέλε αὐτὰ βλέπειν· ἐκ γὰρ τούτων ἁπάντων εἰδωλολατρία γεννᾶται. 5. Τέκνον μου, μὴ γίνου ψεύστης· ἐπειδὴ ὁδηγεῖ τὸ ψεῦσμα εἰς τὴν κλοπήν· μηδὲ φιλάργυρος μηδὲ κενόδοξος· ἐκ γὰρ τούτων ἁπάντων κλοπαὶ γεννῶνται. 6. Τέκνον μου, μὴ γίνου γόγγυσος· ἐπειδὴ ὁδηγεῖ εἰς τὴν βλασφημίαν· μηδὲ αὐθάδης μηδὲ πονηρόφρων· ἐκ γὰρ τούτων ἁπάντων βλασφημίαι γεννῶνται.

dienst, auch kein Beschwörer, kein Magier und kein Zauberer, auch wolle dergleichen nicht ansehen; denn aus dem Allen entsteht Götzendienst. 5. Mein Kind, werde kein Lügner; denn es führt die Lüge zum Diebstahl, auch kein Geldsüchtiger noch eitlen Ruhm Suchender; denn aus dem Allen entstehen Diebstähle. 6. Mein Kind, werde kein Murrender; denn das führt zur Lästerung, auch nicht frech noch schlechtgesinnt; denn aus dem Allen entstehen Lästerungen.

7. Ἴσθι δὲ πραΰς, ἐπεὶ οἱ

7. Sei aber sanftmüthig; denn

---

5. τέκνον μου cod., Clem. Alex. οἱ. — 6. ἐπειδὴ ὁδηγεῖ cod., Clem. Alex. ὁδηγεῖ γάρ. — 7. εἰς cod., Clem. Alex. πρὸς.

---

rimum Marcionitae". Justin. Apol. I, 14. Philosoph. IX, 14 p. 293. X, 29. Ep. Hadriani ad Servian.: „nemo Christianorum presbyter non mathematicus, non haruspex, non aliptes". — περικαθαίρων] Br. citirt das Scholion zu Const. App.: Περικαθαίρων ὁ διὰ θυσιῶν δοκῶν κωλύειν νόσους ἢ ἁμαρτίας, und zu VIII, 32: περικαθαίρων λέγεται ὁ ὕδασιν ἐπιῤῥαίνων, ἐσκευασμένοις μετ' ἐψοδῆς, εἰς κάθαρσιν δῃθέν τινα. Aber in Deut. 18, 9 ist das Wort in anderem Sinne gebraucht. Zu ἐπαοιδός s. Philosoph. IX, 15 p. 294. X, 29 p. 330.

III, 5. ψεύστης] Clem. Strom. I, 20, 100: οὗτος κλέπτης ὑπὸ τῆς γραφῆς εἴρηται· φησὶ γοῦν, υἱὲ μὴ γίνου ψεύστης· ὁδηγεῖ γὰρ τὸ ψεῦσμα πρὸς τὴν κλοπήν. Clemens hat hiernach die Διδ. gekannt und als γραφή citirt.

III, 6. γόγγυσος] Dieses Wort findet sich sonst nur noch Proverb. 16, 28 (Theod.). Ep. Jud. 16: οὗτοί εἰσιν γογγυσταί, μεμψίμοιροι . . . καὶ τὸ στόμα αὐτῶν λαλεῖ ὑπέρογκα. I Cor. 10, 10; Philipp. 2, 14; I. Pet. 4, 9. Eph. 4, 31: πικρία . . . βλασφημία. — αὐθάδης] Tit. 1, 7. II Pet. 2, 10: αὐθάδεις, δόξας οὐ τρέμουσιν, βλασφημοῦντες. Herm. Sim. V, 4, 2; IX, 22, 1—3. I Clem. 1, 1; 30, 8; 57, 2. — πονηρόφρων] Das Wort ist bisher nur Const. App. VII, 7 (p. 202, 8) nachgewiesen u. stammt dort aus der Διδ.

III, 7. πραΰς] S. Barn. 19, 4: ἔσῃ πραΰς. — οἱ πραεῖς] Mt. 5, 5: μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσι τὴν γῆν.

πραεῖς κληρονομήσουσι τὴν γῆν. 8. Γίνου μακρόθυμος καὶ ἐλεήμων καὶ ἄκακος καὶ ἡσύχιος καὶ ἀγαθὸς καὶ τρέμων τοὺς λόγους διὰ παντός, οὓς ἤκουσας. 9. Οὐχ ὑψώσεις σεαυτὸν οὐδὲ δώσεις τῇ ψυχῇ σου θράσος. Οὐ κολληθήσεται ἡ ψυχή σου μετὰ ὑψηλῶν, ἀλλὰ μετὰ δικαίων καὶ ταπεινῶν ἀναστραφήσῃ. 10. Τὰ συμβαίνοντά σοι ἐνεργήματα ὡς ἀγαθὰ προσδέξῃ, εἰδὼς ὅτι ἄτερ θεοῦ οὐδὲν γίνεται.

die Sanftmüthigen werden die Erde besitzen. 8. Werde langmüthig und barmherzig und lauter und gesetzt und gütig und zittre alle Zeit vor den Worten, die Du gehört hast. 9. Erhöhe Dich nicht selbst und lass Deine Seele nicht übermüthig werden. Nicht soll Deine Seele zu Hohen sich halten, sondern mit Gerechten und Niederen sollst Du umgehen. 10. Die Dir zustossenden Widerfahrnisse sollst Du als gute hinnehmen, wissend, dass ohne Gott nichts geschieht.

IV, 1. Τέκνον μου, τοῦ λαλοῦντός σοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μνησθήσῃ νυκτὸς καὶ ἡμέ-

IV, 1. Mein Kind, gedenke dessen, der zu Dir das Wort Gottes redet, Nacht und Tag, ehre

---

III, 8. S. Barn. 19, 4: ἔσῃ ἡσύχιος, ἔσῃ τρέμων τοὺς λόγους οὓς ἤκουσας. Cf. Jes. 56, 2. Coloss. 3, 12. I Thess. 5, 14. 15. Herm. Mand. V (Br.). I Clem. 2, 1: καὶ προσέχοντες τοὺς λόγους αὐτοῦ ἐπιμελῶς ἐνεστερνισμένοι ἦτε.

III, 9. 10. S. Barn. 19, 3: οὐχ ὑψώσεις σεαυτόν, ἔσῃ δὲ ταπεινόφρων κατὰ πάντα ... οὐ δώσεις τῇ ψυχῇ σου θράσος ... 6: οὐδὲ κολληθήσῃ ἐκ ψυχῆς σου μετὰ ὑψηλῶν, ἀλλὰ μετὰ ταπεινῶν καὶ δικαίων ἀναστραφήσῃ. τὰ συμβαίνοντά σοι ἐνεργήματα ὡς ἀγαθὰ προσδέξῃ, εἰδὼς ὅτι ἄνευ θεοῦ οὐδὲν γίνεται. Barn. 4, 2; 19, 2. I Clem. 46, 4. Die ἐνεργήματα sind in Δ. nach dem Zusammenhang wohl vornehmlich die Widerfahrnisse seitens böser Menschen. Zum Gedanken s. Mt. 10, 29. 30; Rom. 8, 28. I Pet. 3, 13.

IV, 1. 2. Das Capitel enthält die besonderen sittlichen Gebote, die dem Christen als Glied der christlichen Gemeinde gelten. Bei Barn. 19, 9. 10 heisst es: ἀγαπήσεις ὡς κόρην τοῦ ὀφθαλμοῦ σου πάντα τὸν λαλοῦντά σοι τὸν λόγον κυρίου. μνησθήσῃ ἡμέραν κρίσεως νυκτὸς καὶ ἡμέρας, καὶ ἐκζητήσεις καθ' ἑκάστην ἡμέραν τὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων. Die Δ. hat merkwürdigerweise die Einschärfung der Pflicht, stündlich den Gerichtstag zu bedenken, weggelassen. Dagegen hat sie den Satz eingeschoben, dass der Verkündiger des Worts geehrt werden soll wie der Herr, und gebietet, dass man Tag und Nacht seiner eingedenk sein soll (!). — λαλοῦντος κτλ.] Hebr. 13, 7: Μνημονεύετε τῶν ἡγουμένων

ρας, τιμήσεις δὲ αὐτὸν ὡς κύριον· ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν. 2. Ἐκζητήσεις δὲ καθ' ἡμέραν τὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων, ἵνα ἐπαναπαῇς τοῖς λόγοις αὐτῶν. 3. Οὐ ποιήσεις σχίσμα, εἰρηνεύσεις δὲ

ihn aber wie den Herrn; denn wo her die Herrschaft verkündet wird, daselbst ist der Herr. 2. Aufsuchen aber sollst Du täglich das Angesicht der Heiligen, auf dass Du durch ihre Gespräche erquickt werdest. 3. Richte keine

---

7. ποιήσεις edidi (cf. Barn.; Const. App. VII, 10 p. 203, 10; KO), cod. πυθήσεις.

ὑμῶν (cf. v. 17), οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ; ibid. 12, 25: Βλέπετε μὴ παραιτήσησθε τὸν λαλοῦντα. Zu verstehen sind unter den λαλοῦντες vornehmlich die „Propheten", „Lehrer", „Apostel" (s. c. XI sq.), aber auch die Bischöfe und Diakonen (c. XV). Dass im Hebräerbrief die ἡγούμενοι als diejenigen bezeichnet werden, die das Wort Gottes verkünden, wirft ein Licht auf die Stellen im I. Clemensbrief, wo ἡγούμενοι neben πρεσβύτεροι steht. — νυκτὸς κ. ἡ.] Act. 20, 31: τριετίαν νύκτα κ. ἡμέραν οὐκ ἐπαυσάμην κτλ. I Clem. 2, 4: ἀγὼν ἦν ὑμῖν ἡμέρας τε καὶ νυκτὸς ὑπὲρ πάσης τῆς ἀδελφότητος. — τιμήσεις] S. c. XV, 2. I Clem. 1, 3: τιμὴν τὴν καθήκουσαν ἀπονέμοντες τοῖς πρεσβυτέροις. — ὡς κύριον] S. c. XI, 2: δέξασθε αὐτὸν ὡς κύριον. Man muss, um diese Anordnung nicht zu überschätzen, darauf achten, dass nach c. IV, 11 die Sklaven ihren Herren auch wie Gott gehorchen sollen. Andererseits wirft eine Stelle wie die unsrige ein Licht auf den Ursprung der rhetorischen Verherrlichung der kirchlichen Amtsträger, wie wir sie bei Ignatius finden. — κυριότης] Jud. 8: κυριότητα ἀθετοῦσιν. II Pet. 2, 10: κυριότητος καταφρονοῦντας. Die Erklärung von Schott, dass unter κυριότης in beiden Fällen die böse Engelwelt zu verstehen sei, wird durch unsere Stelle vollends beseitigt; κυριότης ist die Gottheit, näher die Herrschergewalt, sei es Gottes sei es Christi (so an unsrer Stelle); s. Herm. Sim. V, 6, 1: ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ κεῖται εἰς ἐξουσίαν μεγάλην καὶ κυριότητα. In den Const. App. VII, 9 (p. 203, 1) ist der Satz richtig paraphrasirt: ὅπου γὰρ ἡ περὶ θεοῦ διδασκαλία, ἐκεῖ ὁ θεὸς πάρεστιν. Ähnlich braucht Hermas das Wort θεότης Mand. X, 1, 4—6; XI, 5, 10, 14, z. B.: καὶ γὰρ ἐὰν ἀκούσωσι περὶ τῆς θεότητος = die Predigt von Gott vernehmen. — Ἐκζητήσεις κτλ.] Gemeint sind nicht die cultischen Gemeindeversammlungen; denn diese finden nach c. XIV nur Sonntags statt; sondern freie Vereinigungen wie XVI, 2. — ἁγίων] Nach seiner falschen Bestimmung des Zwecks der cc. I—VI als für Katechumenen geschrieben, versteht Br. unter den ἅγιοι die Katecheten; allein zweifellos sind alle wahren Christen zu verstehen; s. die paulinischen Briefe, I Clem., Hermas. — Justin. Apol. I, 67: σύνεσμεν ἀλλήλοις ἀεί.

IV, 3. S. Barn. 19, 12: οὐ ποιήσεις σχίσμα, εἰρηνεύσεις δὲ μαχομένους συναγαγών . . . 19, 11: κρινεῖς δικαίως . . . 19, 4: οὐ λήμψῃ πρόσωπον

μαχομένους· κρινεῖς δικαίως, οὐ λήψῃ πρόσωπον ἐλέγξαι ἐπὶ παραπτώμασιν. 4. Οὐ διψυχήσεις, πότερον ἔσται ἢ οὔ.

Spaltung an, stifte vielmehr Frieden unter den Streitenden; halte gerechtes Gericht, sieh' nicht auf die Person, wenn Du Jemanden seiner Vergehungen überführst. 4. Zweifle nicht, ob (Gottes Gericht) kommen wird oder nicht.

5. Μὴ γίνου πρὸς μὲν τὸ λαβεῖν ἐκτείνων τὰς χεῖρας, πρὸς δὲ τὸ δοῦναι συσπῶν. 6. Ἐὰν ἔχῃς διὰ τῶν χειρῶν σου, δώσεις λύτρωσιν ἁμαρτιῶν σου. 7. Οὐ διστάσεις δοῦναι οὐδὲ διδοὺς γογγύσεις· γνώσῃ γὰρ τίς ἐστιν ὁ τοῦ μισθοῦ καλὸς ἀνταποδότης. 8. Οὐκ ἀποστραφήσῃ τὸν ἐνδεόμενον, συγκοινωνήσεις δὲ πάντα τῷ ἀδελφῷ σου καὶ οὐκ ἐρεῖς ἴδια

5. Werde nicht Einer, der zum Nehmen seine Hände ausstreckt, sie aber zum Geben zusammenzieht. 6. Wenn Du durch Deiner Hände Arbeit etwas besitzest, so gieb ein Lösegeld für Deine Sünden. 7. Bedenk' Dich nicht ob Du geben sollst und murre nicht beim Geben; denn erfahren wirst Du, wer der gute Erstatter des Lohnes ist. 8. Nicht sollst Du den Bedürftigen ab-

15. ὁ Bryennios, cod. ἡ.

ἐλέγξαι τινὰ ἐπὶ παραπτώματι; s. Polyc. ep. 6, 1: ἀπεχόμενοι πάσης ... προσωπολημψίας, κρίσεως ἀδίκου. — ἐλέγξαι] S. c. II, 8; XV, 3. Zu dem Verse s. auch I Cor. 6; I Clem. 2, 4—6; Ignat. ad Smyrn. 7, 2.

IV, 4. S. Barn. 19, 5: οὐ μὴ διψυχήσῃς πότερον ἔσται ἢ οὔ (scil. das göttliche Gericht); dass dieses gemeint ist, zeigt der Zusammenhang. S. Herm. Mand. IX. Die Bearbeitungen verstehen die Gebetserhörung.

IV, 5. S. Barn. 19, 9: μὴ γίνου πρὸς μὲν τὸ λαβεῖν ἐκτείνων τὰς χεῖρας, πρὸς δὲ τὸ δοῦναι συσπῶν. Act. 20, 35. I Clem. 2, 1.

IV, 6. S. Barn. 19, 10: ἢ διὰ τῶν χειρῶν σου ἐργάσῃ εἰς λύτρον ἁμαρτιῶν σου und meine Bemerkungen zu dieser Stelle u. zu II Clem. 16, 4. Polyc. ep. 10, 2. Der Gedanke stammt aus der jüdischen hagiographischen Literatur und hat sich von den ältesten Zeiten her in der Christenheit eingebürgert. Br. interpungirt nach ἔχῃς.

IV, 7. S. Barn. 19, 11: οὐ διστάσεις δοῦναι οὐδὲ διδοὺς γογγύσεις, γνώσῃ δὲ τίς ὁ τοῦ μισθοῦ καλὸς ἀνταποδότης. I Clem. 2, 7: ἀμεταμέλητοι ἦτε ἐπὶ πάσῃ ἀγαθοποιΐᾳ. — καλός von Gott auch Barn. 7, 1. I Clem. 49, 3.

IV, 8. Die ersten vier Worte fehlen bei Barn.; Br. vergleicht Sir. 4, 5: ἀπὸ δεομένου μὴ ἀποστρέψῃς ὀφθαλμόν. Barn. 19, 8: κοινωνήσεις ἐν πᾶσιν τῷ πλησίον σου, καὶ οὐκ ἐρεῖς ἴδια εἶναι· εἰ γὰρ ἐν τῷ ἀφθάρτῳ κοινωνοί ἐστε, πόσῳ μᾶλλον ἐν τοῖς φθαρτοῖς. — ἴδια] Act. 4, 32;

εἶναι· εἰ γὰρ ἐν τῷ ἀθανάτῳ κοινωνοί ἐστε, πόσῳ μᾶλλον ἐν τοῖς θνητοῖς.

9. Οὐκ ἀρεῖς τὴν χεῖρά σου ἀπὸ τοῦ υἱοῦ σου ἢ ἀπὸ τῆς θυγατρός σου, ἀλλὰ ἀπὸ νεότητος διδάξεις τὸν φόβον τοῦ θεοῦ. 10. Οὐκ ἐπιτάξεις δούλῳ σου ἢ παιδίσκῃ, τοῖς ἐπὶ τὸν αὐτὸν θεὸν ἐλπίζουσιν, ἐν πικρίᾳ σου, μήποτε οὐ μὴ φοβηθήσονται τὸν ἐπ' ἀμφοτέροις θεόν· οὐ γὰρ ἔρχεται κατὰ πρόσωπον καλέσαι, ἀλλ' ἐφ' οὓς τὸ πνεῦμα ἡτοίμασεν. 11. Ὑμεῖς δὲ οἱ δοῦλοι ὑποταγήσεσθε τοῖς κυρίοις ὑμῶν ὡς τύπῳ θεοῦ ἐν αἰσχύνῃ καὶ φόβῳ.

weisen, sondern Alles mit Deinem Bruder gemeinsam gebrauchen, und nicht sollst Du sagen, es sei Dein Eigenthum; denn wenn Ihr in dem Unsterblichen Genossen seid, wie viel mehr in den vergänglichen Dingen!

9. Nicht sollst Du abziehen Deine Hand von Deinem Sohne oder von Deiner Tochter, sondern von Jugend auf sollst Du sie die Gottesfurcht lehren. 10. Nicht sollst Du in Bitterkeit Deinem Sklaven oder Sklavin, die auf denselben Gott hoffen, befehlen, auf dass sie nicht die Furcht vor dem Gott verlieren, der über Beiden ist; denn nicht kommt er nach Ansehn der Person zu berufen, sondern zu denen, welche der Geist bereitet hat. 11. Ihr Sklaven,

11. post διδάξεις fort. αὐτούς inserendum, cf. Const. App. — 21. ὑμῶν Bryennios; cod. ἡμῶν.

I Clem. 2, 6; Herm. Sim. V et saepius. Justin., Apol. I, 14. 67: οἱ ἔχοντες τοῖς λειπομένοις πᾶσιν ἐπικουροῦμεν. Lucian, Peregr. Prot. 13. Iren. IV, 13, 2. Tertull., Apol. 39. — ἀθανάτῳ κτλ.] S. Rom. 15, 27. Zur Form des Satzes s. Mt. 25, 21. Lc. 16, 11 sq. II Clem. 8, 5.

IV, 9. S. Barn. 19, 5: οὐ μὴ ἄρῃς τὴν χεῖρά σου ἀπὸ τοῦ υἱοῦ σου η ἀπὸ τῆς θυγατρός σου, ἀλλὰ ἀπὸ νεότητος διδάξεις φόβον τοῦ θεοῦ. Eph. 6, 4; meine Note zu I Clem. 1, 3 und Polyc. ep. 4, 2: τὰ τέκνα παιδεύειν τὴν παιδείαν τοῦ φόβου τοῦ θεοῦ.

IV, 10. S. Barn. 19, 7: οὐ μὴ ἐπιτάξῃς δούλῳ σου ἢ παιδίσκῃ ἐν πικρίᾳ, τοῖς ἐπὶ τὸν αὐτὸν θεὸν ἐλπίζουσιν, μήποτε οὐ μὴ φοβηθήσονται τὸν ἐπ' ἀμφοτέροις θεόν· ὅτι ἦλθεν οὐ κατὰ πρόσωπον καλέσαι, ἀλλ' ἐφ' οὓς τὸ πνεῦμα ἡτοίμασεν. — πνεῦμα] s. c. VII, 1. 3. Nur an diesen Stellen ist vom h. Geiste die Rede. Der Gedanke ist ein paulinischer, s. Rom. 8, 29. 30.

IV, 11. S. Barn. 19, 7: ὑποταγήσῃ κυρίοις ὡς τύπῳ θεοῦ ἐν αἰσχύνῃ καὶ φόβῳ. Eph. 6, 5—8. Coloss. 3, 22.

12. *Μισήσεις πᾶσαν ὑπόκρισιν καὶ πᾶν ὃ μὴ ἀρεστὸν τῷ κυρίῳ.* 13. *Οὐ μὴ ἐγκαταλίπῃς ἐντολὰς κυρίου, φυλάξεις δὲ ἃ παρέλαβες, μήτε προστιθεὶς μήτε ἀφαιρῶν.* 14. *Ἐν ἐκκλησίᾳ ἐξομολογήσῃ τὰ παραπτώματά σου, καὶ οὐ προσελεύσῃ ἐπὶ προσευχήν σου ἐν συνειδήσει πονηρᾷ. Αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς τῆς ζωῆς.*

V, 1. *Ἡ δὲ τοῦ θανάτου ὁδός ἐστιν αὕτη· πρῶτον πάντων*

aber gehorchet Eueren Herren wie einem Abbilde Gottes in Scheu und Furcht.

12. Hassen sollst Du alle Heuchelei und Alles, was dem Herrn nicht wohlgefällig ist. 13. Lass die Gebote des Herrn nicht fahren, sondern bewahre was Du empfangen hast, ohne etwas dazuzuthun oder wegzunehmen. 14. In der Gemeinde bekenne Deine Übertretungen, und tritt nicht zu Deinem Gebet hinzu mit bösem Gewissen. Das ist der Weg des Lebens.

V, 1. Der Weg des Todes aber ist dieser: allem zuvor ist

IV, 12. S. Barn. 19, 2: *μισήσεις πᾶν ὃ οὐκ ἔστιν ἀρεστὸν τῷ θεῷ, μισήσεις πᾶσαν ὑπόκρισιν.*

IV, 13. S. Barn. 19, 2: *οὐ μὴ ἐγκαταλίπῃς ἐντολὰς κυρίου.* Barn. 19, 11: *φυλάξεις ἃ παρέλαβες, μήτε προστιθεὶς μήτε ἀφαιρῶν.* II Pet. 2, 21: *ἡ παραδοθεῖσα ἁγία ἐντολή.* Zu *ἐντολαί* s. II Clem. 3, 4; 4, 5; 6, 7; 8, 4; 17, 1. 3. 6. Zum Gebot nichts wegzunehmen oder zuzusetzen s. Euseb., h. e. V, 16, 3. Apoc. 22, 18. 19.

IV, 14. S. Barn. 19, 12: *ἐξομολογήσῃ ἐπὶ ἁμαρτίαις σου· οὐ προσήξεις ἐπὶ προσευχὴν ἐν συνειδήσει πονηρᾷ. αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς τοῦ φωτός.* Barnab. 6, 16. I. Clem. 51, 3: *καλὸν ἀνθρώπῳ ἐξομολογεῖσθαι περὶ τῶν παραπτωμάτων;* 52. Es ist sehr bemerkenswerth, dass erst der Verf. der *Διδ.* zu *ἐξομολογήσῃ* das „*ἐν ἐκκλησίᾳ*“ hinzugefügt hat; s. das zu IV, 1 Bemerkte. Übrigens ist die geschichtliche Kunde, die wir hier und XIV, 1 über die öffentliche Exhomologese im Gottesdienst erhalten, von höchstem Werthe. Als Sachparallele ist Jacob. 5, 16 zu vergleichen: *ἐξομολογεῖσθε οὖν ἀλλήλοις τὰς ἁμαρτίας καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων.*

V. Dieses Capitel stimmt fast wörtlich mit Barn. c. 20. Dort lautet der Eingang: *Ἡ δὲ τοῦ μέλανος ὁδός ἐστιν σκολιὰ καὶ κατάρας μεστή. ὁδὸς γάρ ἐστιν θανάτου αἰωνίου μετὰ τιμωρίας, ἐν ᾗ ἐστὶν τὰ ἀπολλύντα τὴν ψυχὴν αὐτῶν.* Im ersten Vers hat die *Διδ.* hinzugefügt *ἐπιθυμίαι, πορνεῖαι, κλοπαί, ψευδομαρτυρίαι, αἰσχρολογία, ζηλοτυπία, ἀλαζονεία,* dagegen aus Barn. weggelassen *παράβασις, ἀφοβία θεοῦ* und das Wort *δυνάμεως* nach *ὕψος*. Im zweiten Vers hat die *Διδ.* nach *κρίσει δικαίᾳ*

πονηρά ἐστι καὶ κατάρας μεστή· φόνοι, μοιχεῖαι, ἐπιθυμίαι, πορνεῖαι, κλοπαί, εἰδωλολατρίαι, μαγεῖαι, φαρμακίαι, ἁρπαγαί, ψευδομαρτυρίαι, ὑποκρίσεις, διπλοκαρδία, δόλος, ὑπερηφανία, κακία, αὐθάδεια, πλεονεξία, αἰσχρολογία, ζηλοτυπία, θρασύτης, ὕψος, ἀλαζονεία. 2. Διῶκται ἀγαθῶν, μισοῦντες ἀλήθειαν, ἀγαπῶντες ψεῦδος, οὐ γινώσκοντες μισθὸν δικαιοσύνης, οὐ κολλώμενοι ἀγαθῷ οὐδὲ κρίσει δικαίᾳ, ἀγρυπνοῦντες οὐκ εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀλλ' εἰς τὸ πονηρόν· ὧν μακρὰν πραΰτης καὶ ὑπομονή, μάταια ἀγαπῶντες, διώκοντες ἀνταπόδομα, οὐκ ἐλεοῦντες πτωχόν, οὐ πονοῦντες ἐπὶ καταπονουμένῳ, οὐ γινώσκοντες τὸν ποιήσαντα αὐτούς, φονεῖς τέκνων, φθορεῖς πλάσματος θεοῦ, ἀποστρεφόμενοι τὸν ἐνδεόμενον, καταπονοῦντες τὸν θλιβόμενον, πλουσίων παράκλητοι, πενήτων ἄνομοι κριταί, παντὸς ἁμαρτήτοι· ῥυσθείητε, τέκνα, ἀπὸ τούτων ἁπάντων.

er schlecht und voll Fluches: Morde, Ehebrüche, Lüste, Hurereien, Diebstähle, Abgötterei, Zaubereien, Giftmischereien, Räubereien, falsche Zeugnisse, Heucheleien, Doppelsinn, List, Hochmuth, Bosheit, Frechheit, Habsucht, faules Geschwätz, Neid, Dreistigkeit, Stolz, Grossthun. 2. Verfolger der Guten (sind solche), hassen die Wahrheit, lieben die Lüge, erkennen nicht den Lohn der Gerechtigkeit, halten sich nicht zum Guten noch zum gerechten Gericht, wachen, aber nicht zum Guten, sondern zum Bösen; fernab von ihnen ist Sanftmuth und Geduld, sie lieben das Nichtige, trachten nach Belohnung; unbarmherzig gegen den Armen, nicht Leid tragend über den Gramgebeugten, vergessend den, der sie geschaffen hat, Kindermörder, Zerstörer des Gebildes Gottes (im Mutterleib); den Bedürftigen abweisend, den Geplagten bedrückend, der Reichen Helfer, der Armen ungerechte Richter,

---

„χήρᾳ καὶ ὀρφανῷ οὐ προσέχοντες" weggelassen, ferner „καὶ πόρρω" nach μακράν, und „εὐχερεῖς ἐν καταλαλιᾷ" nach καταπονουμένῳ. Für ἀγρυπνοῦντες οὐκ εἰς τὸ ἀγαθόν bietet Barn. ἀγρ. οὐκ εἰς φόβον θεοῦ. Die übrigen Differenzen, resp. die Umstellungen, sind unbedeutend. Das ganze Capitel hat die stärkste Parallele an dem Lasterkataloge Herm. Mand. VIII, 3—5; wie überhaupt das ganze 8. Mandatum sich mit den 5 ersten Capp. der Διδ. nahe berührt. Die sieben zum Text des Barnab. (20, 1) in der Διδ. (s. oben) hinzugesetzten Worte finden sich bis auf zwei (das 5. und 6.) auch bei Hermas. Ist das zufällig? s. ausserdem zum Anfang Herm. Mand. VI, 2, 4 (Br.). Zu παντὸς ἁμαρτήτοι s. II. Clem. 18, 2.

mit allen Sünden beschwert! Möchtet Ihr, meine Kinder, von allen solchen Leuten gerettet werden!

VI, 1. *Ὅρα μή τις σε πλανήσῃ ἀπὸ ταύτης τῆς ὁδοῦ τῆς διδαχῆς, ἐπεὶ παρεκτὸς θεοῦ σε διδάσκει. 2. Εἰ μὲν γὰρ δύνασαι βαστάσαι ὅλον τὸν*

VI, 1. Sieh' zu, dass Niemand Dich abführe von diesem Weg der Lehre; denn anders als Gott es will lehrt er Dich. 2. Wenn Du nämlich das ganze Joch des

VI, 1. *διδαχῆς*] Barn. 18, 1. — *διδάσκει*] Barnabas (21, 8) sagt: *γίνεσθε θεοδίδακτοι.* Zum ganzen Vers s. Barn. 21, 1; 5, 4 und *Διδ.* XI, 2. Zum ganzen Capitel Prolegg. § 3.

VI, 2. *βαστάσαι . . ζυγόν*] Act. 15, 10: *ζυγὸν . . οὐκ ἰσχύσαμεν βαστάσαι.* Justin., Dial. 53 p. 272 D: *τὸν ζυγὸν τοῦ λόγου* [*τοῦ Χριστοῦ*] *βαστάζων.* Mt. 11, 29: *ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμᾶς* (Barn. 2, 6: *ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης ὤν.* I Clem. 16, 17: *ὑπὸ τὸν ζυγὸν τῆς χάριτος αὐτοῦ δι' αὐτοῦ ἐλθόντες*). — *τέλειος*] S. I, 4; X, 5; XVI, 2. Philipp. 3, 15. In den Prolegomenen ist diese Stelle eingehender behandelt und das Verhältniss, in welchem dieselbe zu c. I—V steht, bestimmt. Unter dem *ὅλος ὁ ζυγὸς τοῦ κυρίου* sind die Forderungen zu verstehen, zu deren Erfüllung man Asket (Enkratit) werden muss. Diese will der Verf. nicht Allen auferlegen. Da er aber v. 3 die Askese in Bezug auf die Speisen besonders berührt, da zu allen Zeiten in der alten Kirche neben dem Gebot der Armuth und der Enthaltung vom Fleisch- (und Wein-)Genuss die Enthaltung von der Ehe die Vorschrift der christlichen Vollkommenheit bildete (s. z. B. den 51. Can. ap.), da endlich der Verfasser c. XI, 11 ausdrücklich auf die Enthaltung von der Ehe zu reden kommt, so ist es wahrscheinlich, dass er hier, bei dem *ὅλος ὁ ζυγός* (VI, 2), vornehmlich an diese gedacht hat. Eine Reihe von Stellen soll dies belegen; die meisten von ihnen zeigen zugleich, dass der Verf. mit seiner Auffassung nicht allein gestanden hat. Die Überzeugung: *αἱ ἐντολαὶ τοῦ θεοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσίν* (I Joh. 5, 3) findet man in der nachapostolischen Literatur kaum irgendwo mehr ausgesprochen. Etwas davon klingt noch, aber freilich gebrochen, im XII. Mandatum des Hermas durch, aber Hermas selbst (c. 3, 4) erklärt: *αἱ ἐντολαὶ μεγάλαι καὶ καλαὶ καὶ ἔνδοξοί εἰσι καὶ δυνάμεναι εὐφρᾶναι καρδίαν ἀνθρώπου τοῦ δυναμένου τηρῆσαι αὐτάς. οὐκ οἶδα δὲ εἰ δύνανται αἱ ἐντολαὶ αἵται ὑπὸ ἀνθρώπου φυλαχθῆναι, διότι σκληραί εἰσι λίαν.* Ähnlich lässt Justin den Trypho (Dial. 10 p. 227 C) sagen: *ὑμῶν δὲ καὶ τὰ ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ παραγγέλματα θαυμαστὰ οὕτως καὶ μεγάλα ἐπίσταμαι εἶναι, ὡς ὑπολαμβάνειν μηδένα δύνασθαι φυλάξαι αὐτά.* Daher hat man sehr frühe (s. II Clem. 7, 3; 18, 2; Herm. var. loc.; vergl. auch evangelische und paulinische Stellen) in der Kirche die Unterscheidung einer höheren,

ζυγὸν τοῦ κυρίου, τέλειος ἔσῃ· Herrn zu tragen vermagst, wirst
εἰ δ' οὐ δύνασαι, ὃ δύνῃ τοῦτο Du vollkommen sein; vermagst

---

absoluten und einer noch ausreichenden Sittlichkeit, dem entsprechend die Unterscheidung eines grösseren und geringeren Lohnes eingeführt. Gerade in Bezug auf die geschlechtliche Frage hat sich dieselbe am frühesten eingestellt (sowohl in Bezug auf die zweite Ehe [Herm. Mand. IV, 4; viel strenger Justin. Apol. I, 14, Athenag.] als auf die Ehe überhaupt). Barn. 19, 8: *ὅσον δύνασαι ὑπὲρ τῆς ψυχῆς σου ἁγνεύσεις* (dieses *ὅσον δύνασαι*, welches der Individualität Rechnung trägt, klingt wieder in c. 21, 4: *ἑαυτῶν γίνεσθε νομοθέται ἀγαθοί, ἑαυτῶν μένετε σύμβουλοι πιστοί*); I Clem. 38, 2: *ὁ ἁγνὸς ἐν τῇ σαρκὶ μὴ ἀλαζονευέσθω, γινώσκων ὅτι ἕτερός ἐστιν ὁ ἐπιχορηγῶν αὐτῷ τὴν ἐγκράτειαν* (cf. 48, 5. 6). Ignat. ad Polyc. 5: *εἴ τις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν, εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου, ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω· ἐὰν καυχήσηται, ἀπώλετο.* Justin. Apol. I, 15: *καὶ πολλοί τινες καὶ πολλαὶ ἑξηκοντοῦνται καὶ ἑβδομηκοντοῦνται, οἳ ἐκ παίδων ἐμαθητεύθησαν τῷ Χριστῷ, ἄφθοροι διαμένουσι· καὶ εὔχομαι κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων τοιούτους δεῖξαι.* Tertull. de virg. vel. 13: „Et si a deo confertur continentiae virtus, quid gloriaris, quasi non acceperis"; de monog. 11: „Ostendit Paulus fuisse, qui in matrimonio a fide deprehensi verebantur, ne non liceret eis matrimonio suo exinde uti, quia in carnem sanctam Christi credidissent"; de monog. 3, 17; de resurr. 61. Athenag. 34. Die Namen für solche sind „spadones" (Tertull.), *εὐνοῦχοι* (so wurde z. B. Melito bezeichnet); s. auch Clem. Strom. III, 68 p. 542 VII, 69—83. Ap. Const. VIII, 10. Zahn, Ignat. v. Ant. S. 337. 576 f., Forschungen II S. 185—192. Die Bestrebungen in den Gemeinden, die Forderung der geschlechtlichen Enthaltsamkeit zu einer allgemeinen zu machen, sind uralt; daher auch die „Secte" der Enkratiten uralt ist (s. die Zeugnisse über dieselbe bei Zahn, Forschungen I S. 285—287). In der marcionitischen Kirche und in vielen gnostischen Gemeinschaften wurde das Verbot allgemein eingeschärft (Tertull. adv. Marc. I, 29: „Non tinguitur apud Marcionem caro, nisi virgo, nisi vidua, nisi caelebs, nisi divortio baptisma mercata"). Julius Cassianus hat im 2. Jahrh. ein Buch geschrieben: *περὶ ἐγκρατείας ἢ περὶ εὐνουχίας* (Clem. Strom. III, 91) und Tatian ein solches unter dem Titel der christlichen Vollkommenheit (*περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ* Clem. Strom. III, 81). In demselben war das Verbot des Zweiherrendienstes auf den geschlechtlichen Umgang überhaupt bezogen; ähnlich urtheilten die Severianer (Euseb. IV, 29, 4, Epiph. h. 45 und später die Valesianer Epiph. h. 58). Namentlich Clemens hat sich in den Stromata mit diesen Enkratiten auseinandergesetzt, denen er einst (s. die Hypotyp.) nahe gestanden haben muss (s. auch den 51. apostolischen Canon). Vor ihm hören wir, dass Dionysius von Korinth in einem Briefe an die Knosier ihren Bischof Pinytus ermahnt habe (Euseb. h. e. IV, 23, 7), *μὴ βαρὺ φορτίον ἐπάναγκες τὸ περὶ ἁγνείας τοῖς ἀδελφοῖς ἐπιτιθέναι, τῆς δὲ τῶν πολλῶν καταστοχάζεσθαι ἀσθενείας.*

πολει. 3. Περὶ δὲ τῆς βρώσεως, ὃ δύνασαι βάστασον· ἀπὸ δὲ τοῦ εἰδωλοθύτου λίαν πρόσ-

Du es aber nicht, so thue was Du kannst. 3. Betreffs der Speise aber trage, was Du kannst; nur

---

Das ist ganz der Standpunkt unseres Verfassers. Iren. h. IV, 15, 2 (zu I Cor. 7, 12. 6. 25): „Si igitur et in N. T. quaedam praecepta secundum ignoscentiam apostoli concedentes inveniuntur, propter quorundam incontinentiam, ut non obdurati tales, in totum desperantes salutem suam apostatae fiant a deo, etc.“ Die enkratitische Controverse wurde bald in die gnostische verschlungen, resp. auch durch die montanistische abgelöst. Die Phrase „das Joch des Herrn auf sich nehmen“ blieb aber zur Bezeichnung freiwilliger geschlechtlicher Enthaltsamkeit, resp. der Mönchsgelübde, in der Kirche in den folgenden Jahrhunderten bestehen (s. Aphraates und viele andere Schriftsteller).

VI, 3. βρώσεως] Der Verf. gestattet also den Fleischgenuss, während verschiedene ebionitische Gemeinschaften (s. z. B. Epiph. h. 53, 1: ἀπέχονται δὲ καὶ ἐμψύχων τινὲς ἐξ αὐτῶν), die marcionitische Kirche, einige gnostische Secten, die Enkratiten und Tatian (s. schon die Orat. ad Gr. 23) denselben völlig verboten; aber die Enthaltung von Fleisch gilt doch auch unserem Verf. als ein Stück der christlichen Vollkommenheit. Bryennios vermuthet, dass der Verf. an die jüdischen Speisegesetze hier gedacht habe und verweist auf die ep. can. des Pamphilus nr. 5 (Lagarde, Reliq. p. 19); aber dagegen spricht 1) der Zusammenhang, 2) das ὃ δύνασαι βάστασον. Barnabas (c. 10) belehrt darüber, dass man an eine fortdauernde Gültigkeit der jüdischen Speisegesetze nicht gedacht hat; er erwähnt übrigens l. c. die christliche Askese in Bezug auf Fleischnahrung nicht. S. die Behandlung dieser Frage bei Paulus Rom. 14, 1 f., namentlich v. 21. Dass sich das 14. Cap. des Römerbriefes nicht auf Judenchristen, welche die jüdischen Speisegesetze halten zu müssen meinten, sondern auf Asketen bezieht, scheint mir gewiss. Dabei bleibt vorbehalten, dass diese Asketen ihrer Nationalität nach Juden gewesen sein können; s. Mangold, Der Römerbrief und seine gesch. Voraussetzungen S. 239 f.; aber gerade an christianisirte Essener möchte ich nicht denken. Die Frage nach der Nationalität bleibt am besten hier ausser Betracht. — εἰδωλοθύτου] S. Act. 15, 28; I Cor. 8. 1—13. Die Διδαχή sagt, dass die Freiheit, Alles zu essen, an dem Götzenopferfleisch ihre Grenze hat, und bezeichnet den Genuss desselben als Götzendienst. So haben die meisten Lehrer des 2. Jahrhunderts geurtheilt; s. Justin, Dial. 34 fin. 35 init. Der Genuss des Götzenopferfleisches wird zum Charakteristikum der Gnostiker gestempelt (s. Justin., l. c.; Iren. h. e. I, 6, 2 sq., I, 13, 5 sq.; I, 24, 5; I, 25, 3 sq.; I, 28, 2; Clem. Strom. III, 5). Auf das Verbot desselben bezieht sich auch vielleicht Lucian, Peregr. Prot. 16. Doch kann sich diese Stelle auch auf das Verbot des Blutes und des Erstickten beziehen (s. Act. 15, 28. Ep. Lugd. ap. Euseb. h. e. V, 1, 26; Minuc., Octav. 12; Tertull. Apolog. 9). Auffallend ist es, dass die Διδαχή

ἐχε· λατρεία γάρ ἐστι θεῶν νεκρῶν.

vor Götzenopferfleisch hüte Dich sehr; denn es ist ein Dienst todter Götter.

VII, 1. Περὶ δὲ τοῦ βαπτίσματος, οὕτω βαπτίσατε· ταῦτα πάντα προειπόντες βαπτίσατε

VII, 1. Betreffs der Taufe aber, taufet also: Nachdem Ihr obige Lehren alle vorher mit-

---

dieses Verbotes hier nicht Erwähnung gethan hat. Zu vergl. ist Keim, Aus dem Urchristenthum S. 88 f. Schmidt, De apost. decreti sententia p. 58 sq. — *θεῶν νεκρῶν*] S. I Cor. 8, 4. II Clem. 3, 1: *ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες τοῖς νεκροῖς θεοῖς οὐ θύομεν καὶ οὐ προσκυνοῦμεν αὐτοῖς.*

VII, 1. Ein neuer Abschnitt ist hier vom Verfasser nicht sicher angedeutet. Der Hauptabschnitt folgt erst nach c. X. — *βαπτίσματος*] S. Justin, Apol. I, 61; Tertull. de baptismo. Das Wort auch Barn. 11, 1; II Clem. 6, 9; Herm. Vis. III, 7, 3: *οἱ τὸν λόγον ἀκούσαντες καὶ θέλοντες βαπτισθῆναι εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου.* Ignat. ad Polyc. 6, 2. Im N. T. kommt die Form *βάπτισμα* c. 20 mal vor, die Form *βαπτισμός* dagegen nur viermal. Justin spricht in der Apologie nirgends von *βαπτίζειν, βάπτισμα,* sondern braucht *λοῦτρον, φωτισμός.* Das Wort *βαπτίζειν* klang heidnischen Ohren leicht profan; im Dialog gebraucht er es. — *βαπτίσατε*] An alle Christen ist das Folgende gerichtet; der Verf. wendet sich nicht an bestimmte Personen; s. aber Ignat. ad Smyrn. 8, 2: *οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν;* noch weiter geht Tert. de bapt. 17. Justin l. c. nennt keine bestimmten Täufer. — *ταῦτα πάντα προειπόντες*] Gemeint ist der Inhalt von c. I—VI; von einem dogmatischen Unterricht, von einem Symbol u. s. w. redet der Verf. nicht. Die Unterweisung (das Wort *κατηχεῖν* findet sich Lc. 1, 4, in der ApGesch., bei Paulus und II Clem. 17, 1; auch Marcion hatte catecumeni, Tert. adv. Marc. V, 7) war mindestens vornehmlich eine moralische, s. Prolegg. § 2. 3. Justin (l. c.) sagt, dass getauft würden, *ὅσοι ἂν πεισθῶσι καὶ πιστεύωσιν ἀληθῆ ταῦτα τὰ ὑφ' ἡμῶν διδασκόμενα καὶ λεγόμενα εἶναι, καὶ βιοῦν οὕτως δύνασθαι ὑπισχνῶνται* (s. auch c. 65); s. Mt. 28, 19. 20. Herm., l. c. Von der Taufe der Elkesaiten berichtet Hippolyt (Philosoph. IX, 15, p. 295), dass der Täufling sprechen müsse: *τούτους τοὺς ἑπτὰ μάρτυρας μαρτύρομαι, ὅτι οὐκέτι ἁμαρτήσω, οὐ μοιχεύσω, οὐ κλέψω, οὐκ ἀδικήσω, οὐ πλεονεκτήσω, οὐ μισήσω, οὐκ ἀθετήσω, οὐδὲ ἐν πᾶσι πονηροῖς εὐδοκήσω. ταῦτα οὖν εἰπὼν βαπτισάσθω ἐν ὀνόματι τοῦ μεγάλου καὶ ὑψίστου θεοῦ.* Aus dem *τ. π. προειπόντες* an unserer Stelle lässt sich übrigens nicht erkennen, ob der Verf. eine der Taufhandlung unmittelbar vorhergehende Einschärfung der Sittengebote oder einen Unterricht in denselben überhaupt gemeint hat. — *εἰς τὸ ὄνομα*] Mt. 28, 19. Justin, l. c.: *ἐπ' ὀνόματος τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιοῦνται,* s. dazu den Schluss des

εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐν ὕδατι ζῶντι. 2. Ἐὰν δὲ μὴ ἔχῃς ὕδωρ ζῶν, εἰς ἄλλο ὕδωρ βάπτισον· εἰ δ' οὐ δύνασαι ἐν ψυχρῷ, ἐν θερμῷ. 3. Ἐὰν δὲ ἀμφότερα μὴ ἔχῃς, ἔχεον εἰς τὴν κεφαλὴν τρὶς ὕδωρ εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος.

getheilt, taufet auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes in fliessendem Wasser. 2. Wenn Du aber fliessendes Wasser nicht hast, so taufe in anderem Wasser; wenn es aber unthunlich ist in kaltem, so nimm warmes. 3. Wenn Du aber Beides nicht hast, so giesse aus auf das

Capitels. Tert. de bapt. 13: „Lex enim tinguendi imposita est et forma praescripta"; adv. Prax. 26: „Nec semel, sed ter, ad singula nomina in personas singulas tinguimur". Doch musste noch lange eine Praxis bekämpft werden, nach welcher man den Täufling auf den Namen des Herrn nur einmal untertauchte; s. Can. Apost. 50. — Interessant ist Firmil. ap. Cypr. ep. 72, 9. 11. — ὕδατι ζῶντι] Gewiss unrichtig erklärt Bryennios: Ὕδωρ δὲ ζῶν λέγει τὸ ἄρτι ἀπὸ τοῦ φρέατος ἠντλημένον, τὸ ὑπόγειον, τὸ πρόσφατον καὶ νεαρόν. Da der Verf. von dem ὕδωρ ζῶν ausdrücklich das ὕδωρ ψυχρόν unterscheidet, so kann nur an fliessendes Wasser gedacht werden. Diese älteste Praxis erscheint hier also als die Regel; man konnte sie als solche bisher weder aus Act. 8, 36 sq., noch weniger aus Herm. Mand. IV, 3, 1 und Sim. IX, 16, eher schon aus Barn. 11, 8. 11 ableiten; wohl aber aus Justin., Apol. I. c., wo es von den Täuflingen heisst: ἔπειτα ἄγονται ὑφ' ἡμῶν ἔνθα ὕδωρ ἐστί; s. Clem. Hom. Διαμαρτ. 1 (Lagarde p. 4, 25): εἶθ' οὕτως κατὰ τὴν Μωϋσέως ἀγωγὴν ἀγαγόντα αὐτὸν ἐπὶ ποταμὸν ἢ πηγήν, ὅπερ ἐστὶν „ζῶν ὕδωρ", ἔνθα ἡ τῶν δικαίων γίνεται ἀναγέννησις. Dagegen Tert. de bapt. 4: „Nulla distinctio est, mari quis an stagno, flumine an fonte, lacu an alveo diluatur".

VII, 2. εἰς ἄλλο ὕδωρ] Jedes Wasser (der Verf. denkt an künstliche Wasserbecken) ist also erlaubt, wenn Flüsse oder Quellen nicht in der Nähe sind. Man beachte hier das εἰς; es ist indess schwerlich eine Ellipse anzunehmen. — εἰ δ' οὐ δύνασαι ἐν ψυχρῷ] S. Philosoph. IX, 16: βαπτίζεσθαι ἐν ψυχρῷ. Zu denken ist mit Br. an den Fall, dass die Gesundheit des Täuflings es verbietet, kaltes Wasser zu gebrauchen.

VII, 3. Wir haben hier das älteste Zeugniss für die Zulassung der Aspersionstaufe; besonders wichtig ist, dass der Verf. auch nicht das geringste Schwanken über ihre Gültigkeit verräth. Die Zeugnisse für ein frühes Vorkommen der Aspersion waren bislang entweder, was ihre Zeit (so die bildlichen Darstellungen der Aspersion; s. Kraus, Roma Sotter. 2. Aufl. S. 311 f.), oder was ihre Beweiskraft (Tert. de poenit. 6. de bapt. 12) betrifft, nicht genügend sichere; jetzt ist ein Zweifel nicht mehr möglich. Aber die Bedenken über ihre volle Gültigkeit mögen in manchen Landeskirchen uralt gewesen sein; doch kann man sich auf Euseb.

4. *Πρὸ δὲ τοῦ βαπτίσματος προνηστευσάτω ὁ βαπτίζων καὶ ὁ βαπτιζόμενος καὶ εἴ τινες ἄλλοι δύνανται· κελεύεις δὲ νηστεῦσαι τὸν βαπτιζόμενον πρὸ μιᾶς ἢ δύο.*

Haupt dreimal Wasser auf den Namen des Vaters und Sohnes und heiligen Geistes. 4. Vor der Taufe aber soll der Täufer und der Täufling fasten und etliche sonst, die es etwa vermögen. Dem Täufling aber gebiete, dass er einen oder zwei Tage vorher faste.

VIII, 1. *Αἱ δὲ νηστεῖαι ὑμῶν*

VIII, 1. Eure Fasten aber

4. *κελεύεις* cod., Bryennios *κελεύσεις*.

h. e. VI, 43, 14. 15 für dieselben nur mit Zurückhaltung berufen; dagegen auf Cypr. ep. 69, 12—14 und auf die Praxis des Orients. Unserem Verf. ist die Aussprechung der drei heiligen Namen die Hauptsache und deshalb auch die dreimalige Aspersion. — *μὴ ἔχῃς*] „wo fliessendes und stehendes Wasser fehlt". — *εἰς τὴν κεφαλήν*] So zeigen es uns auch die ältesten Darstellungen der Aspersionstaufe.

VII, 4. Zu diesem Fastengebot s. Justin, l. c., der ausdrücklich sagt, dass Fasten der Taufe vorangehen und zwar Fasten des Täuflings und der bei der Taufe Betheiligten: . . . *εὔχεσθαί τε καὶ αἰτεῖν νηστεύοντες . . . . ἡμῶν συννηστευόντων αὐτοῖς.* Tert. de bapt. 20: „Ingressuros baptismum orationibus crebris, ieiuniis et geniculationibus et pervigiliis orare oportet". So bestimmt ist aber die Anordnung sonst nirgends ausgesprochen wie in der *Διδ.*, und es muss die Pflicht auch des Täufers, zu fasten, schon seit dem Ausgang des 2. Jahrh. in Wegfall gekommen sein; man hört von ihr nichts mehr. — *βαπτίζων*] Auch hier ist nicht an ein Gemeindeglied zu denken, welches ständiger Täufer ist. Für die Existenz eines solchen darf man sich auch nicht auf den Singular in der Anrede v. 2—4 berufen; denn der Singular findet sich auch XIII, 3—7, wo doch ohne Zweifel alle Gemeindeglieder gemeint sind. — *εἴ τινες ἄλλοι*] Ein jedenfalls sehr altes Herkommen, welches in grösseren Gemeinden noch viel früher wegfallen musste als das Fasten des Täufers. — *πρὸ μιᾶς ἢ δύο*] Diese Praxis bürgerte sich in der Kirche ein; die clementinischen Homilien setzen sie voraus, sowohl III, 73, als besonders deutlich in der erbaulichen Geschichte XIII, 9—11. Zugleich zeigt diese Geschichte, dass nur das Fasten mit bewusster Richtung auf die bevorstehende Taufe Gültigkeit hatte. Da die *Διδ.* nur für den Täufling die Länge des Fastens bestimmt hat, so folgt, dass der Täufer der Forderung des Fastens genügte, wenn er an dem Tauftage selbst noch nichts genossen hatte.

VIII, 1. *νηστεῖαι*] S. Herm. Sim. V, 1 sq. Tertull. de orat. 19; ad uxor. II, 4; de fuga 1; de coron. 11; de ieiun. 2. 10. 13. 14. Epiph.

μὴ ἔστωσαν μετὰ τῶν ὑποκριτῶν· νηστεύουσι γὰρ δευτέρᾳ σαββάτων καὶ πέμπτῃ· ὑμεῖς δὲ νηστεύσατε τετράδα

sollen nicht geschehen mit den Heuchlern; denn diese fasten am Montag und Donnerstag. Ihr aber sollt am Mittwoch und

---

h. 75, 6: *Τίνι δὲ οὐ συμπεφώνηται ἐν πᾶσι κλίμασι τῆς οἰκουμένης ὅτι τετρὰς καὶ προσάββατον νηστεία ἐστὶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ὡρισμένη; Εἰ δὲ καὶ χρὴ τὸ τῆς Διατάξεως τῶν ἀποστόλων λέγειν, πῶς ἐκεῖ ὡρίζοντο τετράδα καὶ προσάββατον νηστείαν διὰ παντός.* Clem. Strom. VII, 12, 75: (Der wahre Gnostiker) *οἶδεν καὶ τῆς νηστείας τὰ αἰνίγματα τῶν ἡμερῶν τούτων, τῆς τετράδος καὶ παρασκευῆς λέγω.* Orig. Hom. X in Levit.: „Habemus quartam et sextam septimanae dies, quibus sollemniter ieiunamus“ (cf. c. Cels. VIII, 22). Andere Stellen s. bei Linsenmayr, Entwicklung der kirchlichen Fastendisciplin bis z. Concil von Nicäa (1877) S. 78 f. Petrus Alex. (ep. canon. can. 15) beruft sich ausdrücklich auf die Überlieferung: *οὐκ ἐγκάλει τις ἡμῖν παρατηρουμένοις τετράδα καὶ παρασκευήν, ἐν αἷς καὶ νηστεύειν ἡμῖν κατὰ παράδοσιν εὐλόγως προσετέτακτο.* Hermas kennt allem Anschein nach die Bestimmung, am Mittwoch und Freitag zu fasten, noch nicht. Somit bringt die *Διδαχή* das erste sichere Zeugniss für dieselbe und damit zugleich (s. XIV, 1: *κυριακὴ κυρίου*) das älteste Zeugniss für die kirchliche Gliederung der Woche. Um so auffallender und bemerkenswerther ist, dass von den Sonnabendsfasten (Linsenmayr, a. a. O. S. 83 f.), den grossen Fasten, der Pentecoste und dem Jahrespassah in der Schrift überhaupt noch nicht die Rede ist, somit eine kirchliche Gliederung des Jahres noch nicht hervortritt. Während aber von den katholischen Vätern das Mittwochs- und Freitagsfasten regelmässig aus der Leidensgeschichte begründet wird, stellt unser Verf. diese Tage lediglich den jüdischen Fasttagen (Montag und Donnerstag — diese Tage sind auch Lc. 18, 12 zu verstehen — Epiph. h. 16, 1 von den Pharisäern: *ἐνήστευον δὶς τοῦ σαββάτου, δευτέραν καὶ πέμπτην;* s. Schürer, Lehrbuch der NTlichen Zeitgeschichte S. 505) gegenüber und begnügt sich auf das Unzuträgliche gemeinsamer Fasttage hinzuweisen. Ob er unter den *ὑποκριταί* lediglich die Pharisäer oder die Juden überhaupt gemeint hat, ist nicht sicher; doch ist das Letztere wahrscheinlich. Jedenfalls ist unsere Stelle die einzige, an welcher Juden erwähnt werden, und es bleibt bemerkenswerth, dass dies, wie bei Barnabas, in einer sehr schroffen Form geschieht, die allerdings wohl aus Mt. 6, 16 geflossen ist (im II Clemensbrief 2, 3 werden die Juden als *οἱ δοκοῦντες ἔχειν θεόν* bezeichnet). Noch in späterer Zeit musste hie und da die Beobachtung jüdischer Fasttage untersagt werden, s. z. B. den 60. apost. Kanon: *Εἴ τις ἐπίσκοπος . . . ἢ ὅλως τοῦ καταλόγου τῶν κληρικῶν νηστεύοι μετὰ Ἰουδαίων κτλ.* Die angebliche Constitution des Papstes Melchiades (Lib. pontif.), welche das Donnerstagsfasten untersagt, „quia hunc diem pagani quasi sacrum ieiunium celebrabant“, ist werthlos.

καὶ παρασκευήν. 2. Μηδὲ προσεύχεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί, ἀλλ' ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ, οὕτω προσεύχεσθε· Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου, ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου, γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς· τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον καὶ ἄφες ἡμῖν τὴν ὀφειλὴν ἡμῶν ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν, καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ· ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς

Freitag fasten. 2. Auch betet nicht wie die Heuchler, sondern wie der Herr in seinem Evangelium befohlen hat, so sollt ihr beten: „Unser Vater, der Du bist im Himmel, geheiligt werde Dein Name, es komme Dein Reich, es geschehe Dein Wille wie im Himmel auch auf Erden; unser tägliches Brod gieb uns heute und vergieb uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern, und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen; denn Dein ist die Kraft und die Ehre in Ewig-

8. γεννηθήτω cod.

VIII, 2. προσεύχεσθε κτλ.] Mt. 6, 5. — ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ] Da das VU. wesentlich in der Gestalt des Mttextes folgt, so scheint man an dieses Evangelium denken zu müssen; doch s. die Prolegg. § 4. Bei dem αὐτοῦ kann man sich erinnern, dass die Marcioniten ihr Evangelium „εὐαγγέλιον κυρίου“ (vel Χριστοῦ) genannt haben (s. Adamantius, c. Marc. l p. 12 ed. Wetstein). — Πάτερ ἡμῶν κτλ.] Von dem Text des Matthäus, wie denselben Tischendorf und Westcott-Hort genau gleichlautend constituirt haben, weicht der Text der Διδ. — von der Doxologie abgesehen — an vier Stellen ab; zwei LA. derselben sind auch sonst reichlich bezeugt (ἐλθέτω für ἐλθάτω, ἀφίεμεν für ἀφήκαμεν); dagegen sind zwei andere völlig neu, nämlich das „ἐν τῷ οὐρανῷ“ in der Anrede (für ἐν τοῖς οὐρανοῖς) und „τὴν ὀφειλήν“ (für τὰ ὀφειλήματα). Beide lassen sich nicht aus dem Lucastexte erklären (das Wort ὀφειλή findet sich Mt. 18, 32 und Rom. 13, 7). Höchst merkwürdig aber ist die Doxologie, welche die Διδ. bietet. Es fehlt in ihr nämlich „ἡ βασιλεία“, welches alle griechischen Handschriften und alle Versionen bieten mit Ausnahme der sahidischen. Das ist ein Fingerzeig für den Ort des Ursprungs der Διδαχή. In c. IX u. X kommen 6 den jüdischen nachgebildete Doxologien vor; die 1. 2. 4. 5. lauten: σοῦ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας; die 6. lautet wie die hier vorliegende; die 3. (IX, 4) ist die vollständigste. Alle beziehen sich auf Gott, nicht auf Christus. Bemerkenswerth ist, dass in allen der h. Geist fehlt; s. dagegen Justin., Apol. I, 65. 67.

τοὺς αἰῶνας. 3. Τρὶς τῆς ἡμέρας οὕτω προσεύχεσθε.

keit." 3. Dreimal des Tags sollt ihr also beten.

VIII, 3. Dieser Vers enthält eine doppelte Anordnung, dass man dreimal des Tages beten und dass man dabei das VU. beten soll. Beide Bestimmungen begegnen hier zum erstenmal. Ad 1) I Thessal. 5, 17 heisst es: ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε. Aus Tertull. de orat. 25 und de ieiun. 10 entnahm man bislang das älteste Zeugniss für die 3., 6. u. 9. Stunde als Gebetsstunden: „De tempore vero non erit otiosa extrinsecus observatio etiam horarum quarundam, istarum dico communium quae diei interspatia signant, tertia, sexta, nona, quas sollemniores in scripturis invenire est". Tertullian giebt nun eine Begründung aus den Schriften des N. T. — für das „ne minus ter" auch aus Daniel 6, 10 — und fügt dann hinzu, dass daneben das Morgen- und Abendgebet zu halten sei („exceptis utique legitimis orationibus quae sine ulla admonitione debentur ingressu lucis et noctis"); vgl. Cypr. de orat. 34. Unser Verf. sagt nicht, zu welchen Stunden des Tages man beten soll; aber es liegt nahe — eben nach Tertullian's Angabe — zu schliessen, dass auch er schon die 3., 6. u. 9. Stunde gemeint hat. Oder hat er noch den Morgen, Nachmittag und Abend als Gebetszeiten im Auge? unmöglich ist das nicht. Man hätte dann Anschluss an die jüdische Sitte anzunehmen. Die Juden (s. Schürer, a. a. O. S. 499) beteten das Schmone Esre Morgens, Nachmittags und Abends. Für die Anlehnung an diese Sitte spricht, dass nach Tertullian unzweifelhaft die Sitte, um die 3., 6. u. 9. Stunde zu beten, jüngeren Ursprungs in der Kirche ist als die Sitte, die „legitimae orationes" am Morgen und am Abend zu halten, wie ja auch Tertullian jene Sitte nachträglich aus der evangelischen Geschichte und der Dreizahl der göttlichen Personen zu begründen versucht (eine genaue Erwägung des 25. Cap. der Schrift de orat. zeigt, dass Tert. nur das tägliche Morgen- und Abendgebet, nicht aber jene Stundengebete für geboten erachtet; letztere haben nur eine „quasi lex" für sich). Ferner spricht für die Anlehnung an die jüdische Sitte, dass unser Verf ein bestimmtes Gebet, eben das VU., vorschreibt. Ad 2) Dass das VU. das regelmässige Privatgebet des Tages sein sollte, welches allem Bitten voranzugehen hat, konnte man bisher aus Tertull. de orat. 10 mit einiger Sicherheit schliessen („Quoniam dominus . . . seorsum post traditam orandi disciplinam, Petite, inquit, et accipietis, et sunt, quae petantur pro circumstantia cuiusque, praemissa legitima et ordinaria oratione quasi fundamento, accedentium desideriorum ius est superstruendi extrinsecus petitiones, cum memoria tamen praeceptorum"), weniger sicher aus Cypr. de orat. 12 („et hoc cottidie deprecamur") und 22. Ein Vergleich von Tertull. de orat. 25 u. 10 macht es nicht unwahrscheinlich, dass eben am Abend u. Morgen das VU. gebetet werden musste; damit wird es noch einmal unsicher, ob die Διδ. die 3. 6. 9. Stunde gemeint hat (so allerdings die App. Constit. u. spätere Be-

IX, 1. *Περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας, οὕτως εὐχαριστήσατε·*

2. *πρῶτον περὶ τοῦ ποτηρίου· Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαβὶδ τοῦ παιδός σου,*

IX, 1. Betreffs der Danksagung ferner, danket also:

2. Erstlich in Bezug auf den Kelch: „Wir danken Dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock Deines Knechtes David,

---

stimmungen). Schliesslich ist es sehr beachtenswerth, dass Origenes (de orat. 12) auch von drei Gebetszeiten am Tage spricht, aber den Morgen, Mittag und Abend nennt, also nicht die 3., 6. u. 9. Stunde. Das scheint alexandrinische Praxis gewesen zu sein, wogegen man sich auf eine von Br. aus dem 7. Buch der Stromata des Clemens citirte Stelle (*εἰ δέ τινες καὶ ὥρας τακτὰς ἀπονέμουσιν εὐχῇ, ὡς τρίτην, φέρε, καὶ ἕκτην καὶ ἐννάτην· ἀλλ' οὖν γε ὁ γνωστικὸς παρ' ὅλον εὔχεται τὸν βίον*) nicht berufen kann, da Clemens jene Ordnung nur als eine unter mehreren anführt. Näher kann hier nicht eingegangen werden (s. d. Art. „Gebet" in Kraus, Real-Encyklop. und die mit Vorsicht zu gebrauchende Untersuchung von Probst, Lehre und Gebet u. s. w.). Jedenfalls haben wir in der *Διδαχή* das älteste Zeugniss für den regelmässigen Privatgebrauch des VU. und für drei Gebetszeiten am Tage.

IX, 1. Wie Justin, so behandelt auch unser Verfasser 1) die Taufe, 2) das Abendmahl, 3) den Sonntagsgottesdienst und erwähnt bei demselben (XIV, 1) noch einmal das Abendmahl. Es ist das wohl ein Beweis, dass das Abendmahl nicht nur im Sonntagsgottesdienst, sondern auch sonst in der Woche gefeiert wurde, d. h. in Agapen. Man kann dies auch aus den Ignatiusbriefen folgern. — *εὐχαριστίας*] In v. 5 nennt der Verf. die gesegneten Elemente *εὐχαριστία*, s. Just., Apol. 66: *καὶ ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία.* Ignat. ad Smyrn. 7, 1: *εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος.* 8, 1: *ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ.* ad Philad. 4: *σπουδάσατε μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι· μία γὰρ σὰρξ τοῦ κυρίου . . καὶ ἓν ποτήριον.* Iren. IV, 18, 4 sq. — *εὐχαριστήσατε*] Die *Διδ.* wendet sich weder hier noch c. X noch c. XIV an einen *προεστώς*, sondern an alle Christen; s. die Note zu X, 7; XIV, 1. Der Verf. sagt noch nichts über einen Abendmahlsritus — es war eben eine einfache Mahlzeit —, sondern nur über die Gebete, welche die Mahlzeit begleiten sollen.

IX, 2. *πρῶτον περὶ τοῦ ποτηρίου*] So nur noch Lc. 22, 14 f. (auf I Cor. 10, 16. 21 darf man sich wegen I Cor. 11, 23 nicht berufen). Die spätere Praxis stellt ausnahmslos das Brod voran (die *Διδ.* sagt selbst v. 5: *φαγέτω, πιέτω*). Doch wird man die Umstellung hier keinesfalls für eine Nachlässigkeit halten dürfen. *Ποτήριον* ist der ständige kirchliche Ausdruck; Justin sagt genau: *ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος* (resp. *οἴνου*). Die nun folgenden drei Gebete sind uns völlig neu; auch der

ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.	welchen Du uns kund gethan hast durch Deinen Knecht Jesus. Dir die Ehre in Ewigkeit!“

Verf. des 7. Buchs der Constitutionen hat sie so bearbeitet, dass sie nicht mehr kenntlich sind. — *πάτερ ἡμῶν*] S. v. 3. Diese einfache Anrede stammt aus dem VU. — *ὑπὲρ τῆς ἁγίας κτλ.*] Am nächsten liegt die Stelle Ps. 80, 9—20 zur Vergleichung; aber sie lehrt doch nicht, wie der Verf. den Weinstock Davids verstanden wissen wollte, etwa als die Kirche? Nach v. 3 scheint die *ἁγία ἄμπελος Δαβίδ* allerdings nicht Christus selbst zu sein, sondern etwas was er geoffenbart, resp. gebracht hat. Aber was ist das? Clemens Alex. (Quis div. salv. 29) hat unsere Stelle augenscheinlich im Sinn, wenn er schreibt: *οὗτος* (scil. *Χριστός*) *ὁ τὸν οἶνον, τὸ αἷμα τῆς ἀμπέλου τῆς Δαβίδ, ἐκχέας ἡμῶν ἐπὶ τὰς τετρωμένας ψυχάς.* Dies giebt vielleicht einen Fingerzeig. Clemens verstand unter dem Blut des Weinstocks Davids das Blut Christi, welches die Sünden tilgt. Diese Erklärung würde sich desshalb empfehlen, weil bei ihr der in den Einsetzungsworten genannte Zweck (*αἷμα τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*) in dem Dankgebete zum Ausdruck käme, während er, abgesehen von dieser Stelle, ganz fehlt. Allein wie ist der Verf. zu der Bezeichnung *ἡ ἁγ. ἄμπ. Δαβίδ* gekommen, und ist der Gedanke erträglich, dass Jesus den h. Weinstock Davids, d. h. sich selber, offenbart habe? Dass Christus „Weinstock“ genannt wird, ist nun nicht auffallend. Man braucht nicht einmal nothwendig an Joh. 15, 1 f. zu denken. In der jüdischen Grundschrift des Testam. Levi (c. 2) heisst es vom Messias: *αὐτὸς ἔσται σου ἀγρὸς, ἀμπελὼν, καρποὶ, χρυσίον, ἀργύριον*, und Apoc. Baruch (c. 39) von demselben: „tunc revelabitur principatus Messiae mei, qui similis est fonti et viti“. Aber warum *ἄμπελος* (Apoc. 3, 7: *κλεῖς τ. Δανεὶδ*) *Δαβίδ*? Ich vermag dies nicht zu erklären; denn ich kenne keine ATliche Stelle, auf die sich der Ausdruck beziehen kann (Jes. 11, 1?); aber auch für den Gedanken, dass Jesus den h. Weinstock Davids, d. h. sich selber offenbart habe, vermag ich den Sinn des Verfassers nicht anzugeben; denn Clem., Paedag. I, 5, 15 herbeizuziehen, wo Gen. 49, 11 also erklärt wird: *„καὶ τὸν πῶλον, φησὶ „προσέδησεν ἀμπέλῳ“ ἁπλοῦν τοῦτον καὶ νήπιον λαὸν τῷ λόγῳ προσδήσας, ὃν ἄμπελον ἀλληγορεῖ· φέρει γὰρ οἶνον ἡ ἄμπελος, ὡς αἷμα ὁ λόγος“*, und demnach unter der *ἄμπελος* den Logos zu verstehen, den, resp. dessen Blut, Jesus offenbart habe, scheint mir kühn zu sein. Der Gedanke paraphrasirt wäre dann dieser: „Wir danken Dir für das Blut des Logos, den Du uns durch Deinen Knecht Jesus offenbart hast“. Aber die Stelle ist zu schwach, um auf ihrem Grunde dem Verf. eine Logoslehre zu imputiren. Non liquet. — *Δαβὶδ τοῦ παιδός σου*] Man beachte, dass David dasselbe Epitheton erhält wie Jesus; David wird auch c. X, 6 erwähnt. — *ἐγνώρισας*] S. Joh. 15, 15; 17, 26. — *διὰ Ἰησοῦ*] ohne *Χριστοῦ* auch v. 3; X, 2; dagegen v. 4: *Ἰ. Χρ.* Ohne den Zusatz „Christus“ kommt seit dem Ende des 2. Jahr-

3. *Περὶ δὲ τοῦ κλάσματος· Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. 4. Ὥσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἕν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν*

3. In Bezug auf das gebrochene Brod aber: „Wir danken Dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntniss, welche Du uns kund gethan hast durch Deinen Knecht Jesus. Dir die Ehre in Ewigkeit! 4. Wie dieses gebrochene Brod zerstreut war auf den Hügeln und zusammengeführt Eins wurde, so möge Deine Kirche von den En-

7. τοῦτο τὸ edidi suadente Gebhardto, cod. τοῦτο.

hunderts „Jesus" selten mehr vor. Dagegen s. Barn. 4, 8; 6, 9; 7, 7. 10 sq.; 8, 2. 5; 9, 7 sq.; 12, 5 sq.; 14, 5; 15, 9. „Jesus Christus" und „Christus" kommt bei Barn. nur je einmal vor (2, 6; 12, 10). — *Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου*] S. v. 3; X, 2. Dies ist eine uralte liturgische Formel; s. Act. 3, 13. 26; 4, 27. 30; Barn. 6, 1; 9, 2; vor allem aber die Stellen im Kirchengebet in I Clem. 59, 2. 3. 59, 4 und meine Noten zu Barn. 6, 1; 3, 6; I Clem. 59, 2, wo das Material vollständig beigebracht ist. Unser Verf. braucht für Christus die Bezeichnung „*υἱός*" in der Taufformel und XVI, 4: *ὁ κοσμοπλάνος ὡς υἱὸς θεοῦ.* — *σοὶ ἡ δόξα*] s. die Note zu VIII, 2.

IX, 3. *κλάσματος*] Das Wort ist aus der Literatur der beiden ersten Jahrhunderte als Bezeichnung des heiligen Brodes nicht zu belegen (aber s. I Cor. 10, 16); es ist gewählt, um so stark wie möglich an die Einheit des Brodes zu erinnern. — *τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως*] Der Verf. sagt X, 2: *ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας*, XI, 2: *δικαιοσύνην καὶ γνῶσιν κυρίου.* In den Worten *ζωὴ καὶ γνῶσις* ist aber am prägnantesten das Interesse ausgedrückt; s. II Clem. 20, 5: *διὰ τοῦ σωτῆρος καὶ ἀρχηγοῦ τῆς ἀφθαρσίας ἐφανέρωσεν ἡμῖν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν ἐπουράνιον ζωήν.* Ebenso Justin häufig; s. auch I Clem. 36, 2: *διὰ τούτου ἠθέλησεν ὁ δεσπότης τῆς ἀθανάτου γνώσεως ἡμᾶς γεύσασθαι.* Merkwürdig, dass die *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* fehlt.

IX, 4. S. Ign. ad Eph. 20, 2: *ἕνα ἄρτον κλῶντες;* I Cor. 10, 17: *ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν, οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν;* aber hier ist der Gedanke ein anderer. Das Gebet hat eine eschatologische Spitze: Wie die vielen einzelnen Körner zusammengebracht worden sind, so sollen die vielen verstreuten Glieder der Kirche in die zukünftige Basileia zusammen eingeführt werden. Es ist der höchsten Beachtung werth, dass der Verf. im Abendmahl eine eschatologische Allegorie gefunden hat, die sonst m. W. nirgends begegnet. Wie alt mag dies Gebet sein und das noch ausführlichere c. X! — *ἐπάνω τῶν ὀρέων*]

σὴν βασιλείαν· οτι σοῦ ἐστιν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας.

den der Erde zusammengeführt werden in Dein Reich; denn Dein ist die Ehre und die Kraft durch Jesus Christus in Ewigkeit".

5. Μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν, ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου· καὶ γὰρ περὶ τούτου εἴρηκεν ὁ κύριος· Μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσί.

5. Niemand aber esse noch trinke von Euerer Eucharistie ausser den auf den Herrnnamen Getauften; denn in Bezug hierauf hat der Herr gesagt: „Ihr sollt das Heilige nicht den Hunden geben".

X, 1. Μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι οὕτως εὐχαριστήσατε·

X, 1. Nachdem Ihr Euch aber gesättigt habt, danket also:

S. Iren. IV, 18, 5: ὡς γὰρ ἀπὸ τῆς γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ κτλ. — ἐκκλησία] C. IV, 14 ist ἐκκλ. die Versammlung, hier und an der überhaupt parallelen Stelle X, 5 die Gesammtheit der Christen, c. XI, 11 der Leib Christi. — συναχθήτω] S. Mt. 24, 31: καὶ συνάξουσι τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων. — περάτων] Ignat. ad Eph. 3, 2; ad Rom. 6, 1: βασιλεύων τῶν περάτων τῆς γῆς. App. Const. VIII, 12 (p. 256, 21): δεόμεθά σου, κύριε, καὶ ὑπὲρ τῆς ἁγίας σου ἐκκλησίας τῆς ἀπὸ περάτων ἕως περάτων. — βασιλείαν] Man beachte die scharfe Unterscheidung von βασιλεία und ἐκκλησία: jene ist etwas Zukünftiges, Himmlisches.

IX, 5. Μηδεὶς κτλ.] S. Just. Apol. I, 66: τῆς εὐχαριστίας οὐδενὶ ἄλλῳ μετασχεῖν ἐξὸν ἐστιν ἢ τῷ πιστεύοντι ἀληθῆ εἶναι τὰ δεδιδαγμένα ὑφ' ἡμῶν, καὶ λουσαμένῳ τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρόν, cf. l. c. p. 98 B, wo Justin ausdrücklich hervorhebt, dass nur den Jüngern (μόνοις αὐτοῖς) der Herr die h. Speise gereicht habe. — οἱ βαπτισθέντες κτλ.] S. Act. 19, 5: ἐβαπτίσθησαν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. Man sieht aus unserer Stelle im Vergleich mit c. VII, 1. 3 deutlich, dass man nicht jedesmal, wo von der Taufe εἰς τ. ὀν. τ. κυρίου die Rede ist, schliessen darf, die Taufe sei wirklich nur auf den Namen Jesu gespendet worden. — Μὴ δῶτε κτλ.] Wörtlich nach Mt. 7, 6. Die h. Speise heisst also τὸ ἅγιον (wie in den späteren Liturgien). Von den Gottesdiensten der Häretiker sagt Tertullian (de praescr. 41), dass in denselben das Heilige den Hunden gegeben werde.

X, 1. ἐμπλησθῆναι] Also noch eine wirkliche Mahlzeit (zu dem Wort s. Clem. Eclog. 14: μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην τοῦ θεοῦ, ὅτι αὐτοὶ γὰρ καὶ ἐμπλησθήσονται); wie 1 Cor. 11, 20 f. und in den Ignatiusbriefen. Das folgende Gebet ist nach dem Essen zu halten; von einem solchen sagt Justin aber nichts.

2. *Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἅγιε, ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου, οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, καὶ ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. 3. Σύ, δέσποτα παντοκράτορ, ἔκτισας τὰ πάντα ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός σου, τροφήν τε καὶ ποτὸν ἔδωκας τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπόλαυσιν, ἵνα σοι εὐχαριστήσωσιν, ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν*

2. „Wir danken Dir, heiliger Vater, für Deinen heiligen Namen, dem Du Wohnung gemacht hast in unseren Herzen, und für die Erkenntniss und Glauben und Unsterblichkeit, die Du uns kund gethan hast durch Deinen Knecht Jesus. Dir die Ehre in Ewigkeit! 3. Du, allmächtiger Herrscher, hast Alles um deines Namens willen geschaffen, Speise und Trank hast Du den Menschen gegeben zur Niessung, auf dass sie Dir Dank

4. ἡμῶν Bryennios, cod. ὑμῶν.

X, 2. *πάτερ ἅγιε*] Joh. 17, 11. — *ἁγίου ὀνόματος*] Lc. 1, 49: *ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ*; Joh. 17, 26: *ἐγνώρισα αὐτοῖς τὸ ὄνομά σου*; Act. 4, 30: *διὰ τ. ὀνόμ. τοῦ ἁγίου παιδός σου*. Rom. 1, 5: *ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν ὑπὲρ τ. ὀνόματος αὐτοῦ*; Ps. 103, 1. — *κατεσκήνωσας*] Z. Wort s. (Joh. 1, 14: *ἐσκήνωσεν*) Herm. Sim. V, 6, 7: *τόπος κατασκηνώσεως*; Mt. 13, 32; Act. 2, 26; aber dort ist es intransitiv und ein transitiver Gebrauch ist überhaupt kaum erträglich. Ist etwa „*ἐγνώρισας ἡμῖν*" vor *κατεσκήνωσας* ausgefallen? Nach Joh. 17, 26 ist das nicht unwahrscheinlich. Z. Sache I Cor. 14, 25; Barn. 16, 9: *αὐτὸς ἐν ἡμῖν προφητεύων, αὐτὸς ἐν ἡμῖν κατοικῶν*; Ignat. ad Eph. 15, 3. S. auch Jacob. 4, 5. — *τῆς γνώσεως κτλ.*] S. IX, 3. Über die Doxologie s. zu VIII, 2; IX, 2.

X, 3. *δέσποτα*] S. Lc. 2, 29; Act. 4, 24; Apoc. 6, 10; Jud. 4; II Pet. 2, 1; meine Note zu I Clem. 7, 5 und den Index zu I Clem. Im Gebet (I Clem.) steht „*δέσποτα*" c. 59, 4; 60, 3; 61, 1. 2. (64), wechselt aber als Anrede mit „*κύριε*" wie in der *Διδ.*, s. v. 5. — *παντοκράτορ*] s. meine Note zu I Clem. intr. und meine Erklärung der Worte „*πατέρα παντοκράτορα*" im römischen Symbol (PP. App. Opp. I, 2 p. 134). — *ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός σου*] Das ist gewiss eine sehr alte Formel; Hermas (Vis. I, 1, 6) schreibt: *ὁ θεὸς ὁ κτίσας (τὰ πάντα) ἕνεκεν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας αὐτοῦ* (s. meine Note z. d. St.); sehr bald wird daraus bei den Apologeten die Formel *ἕνεκα τῶν ἀνθρώπων*. Die hier vorliegende *ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός σου* vermag ich nicht zu belegen; zu vgl. sind Rom. 11, 36; I Cor. 8, 6; Coloss. 1, 16 und ATlich-prophetische Stellen. Zur Erwähnung der Schöpfung im Abendmahlsgebet s. Just. Dial. 41: *ἄρτος εὐχαριστίας .... εὐχαριστῶμεν τ. θεῷ ὑπὲρ τοῦ τ. κόσμον ἐκτικέναι διὰ τ. ἄνθρωπον.* — *τροφὴν κτλ.*] Ps. 104; I Tim. 6, 17; App. Const. VIII, 40. Iren. IV, 17, 5

καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ τοῦ παιδός σου. 4. Πρὸ πάντων εὐχαριστοῦμέν σοι ὅτι δυνατὸς εἶ σύ· σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. 5. Μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου τοῦ ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ

sagen, uns aber hast Du gnädig gespendet geistliche Speise und Trank und ewiges Leben durch Deinen Knecht. 4. Vor allem danken wir Dir, weil Du mächtig bist. Dir die Ehre in Ewigkeit! 5. Gedenke, Herr, Deiner

4. σύ· σοὶ edidi, cod. σὺ, Bryennios σοί.

und 2. Pfaffisches Fragment. — ἐχαρίσω] Man beachte den Unterschied von „ἔδωκεν“ und „ἐχαρίσω“ (das Wort ist bei Paulus häufig; s. z. B. Rom. 8, 32 — Ignat. ad Eph. 1, 2). Zur Sache s. Justin, Apol. I, 65: εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιῶσθαι τούτων (soil. der h. Speise) παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται. — πνευματικὴν τροφὴν κτλ.] Just., Apol. I, 66: οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν ... τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν; Iren. IV, 18, 5: ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία ... οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας μηκέτι εἶναι φθαρτά, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα. Ignat. ad Rom. 7, 3: οὐχ ἥδομαι τροφῇ φθορᾶς. Ignat. ad Eph. 20, 2: ἄρτος ἐστὶν φάρμακον ἀθανασίας; ad Smyrn. 7, 1. Chrysost. Hom. 1 de prod. Jud.: τροφὴ γάρ ἐστι πνευματικὴ ἡ θυσία. Clem. Eclog. 14: τροφῆς θείας μεταλαβόντες θεῷ ζήσωμεν. Wie unser Verfasser das „πνευματικήν“ gedeutet wissen will, zeigt das beigesetzte „ζωὴν αἰώνιον“. Es ist ein Hendiadyoin hier anzunehmen = die, das ewige Leben einschliessende geistliche Speise. Aber die directe Beziehung auf unsern Leib (so Justin. Iren. Ignat.) ist nicht bestimmt ausgedrückt. — παιδός] s. IX, 2. 3; X, 2.

X, 4. Dieser Vers erscheint als der Keimpunkt der späteren grossen Doxologie. Er gehört, nach den drei Doxologien des Gebets, eng zum vorhergehenden. Das absolute δυνατός steht Lc. 1, 49 (Ps. 89, 9); anders I Clem. 61, 3. Ich habe „σοὶ“ eingeschoben; denn diese Correctur ist leichter und besser, als mit Bryennios das „σύ“ des Textes in „σοί“ zu verwandeln.

X, 5. S. zu diesem Vers c. IX, 4. Man beachte den Wechsel in der Anrede. In v. 2 wird Gott mit „heiliger Vater“ angeredet, weil für die Gabe der Offenbarung und Erlösung gedankt wird; in v. 3. 4 mit „δέσποτα παντοκράτορ“, weil das Gebet zur Erwähnung der Schöpfung übergeht; in v. 5 mit „κύριε“; denn κύριος ist Gott in Bezug auf die Kirche. Der erste Vers enthält die eigentliche εὐχαριστία, der zweite den αἶνος καὶ δόξα, der dritte die εὐχή; s. Just. Apol. I, 65 p. 97 D; 67 p. 98 E.; Dial. 117 für diese Unterscheidung. — ῥύσασθαι κτλ.] Nach dem VU., s. auch Joh. 17, 15. — τελειῶσαι κτλ.] S. c. I, 4. Joh. 17, 23. I Joh. 2, 5: ἀληθῶς ἐν αὐτῷ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται. 4, 12. 17. 18; aber schon

καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου, καὶ σύναξον αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, τὴν ἁγιασθεῖσαν, εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ· ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. 6. Ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ

Kirche, sie zu erlösen von allem Bösen und sie zu vollenden in Deiner Liebe, und führe sie zu Hauf von den vier Winden, sie die geheiligte, in Dein Reich, welches Du ihr bereitet hast; denn Dein ist die Kraft und die Ehre in Ewigkeit! 6. Kommen

---

I Clem. 50, 3: *οἱ ἐν ἀγάπῃ τελειωθέντες;* 49, 5; 50, 1. — *σύναξον κτλ.*] S. Mt. 24, 31: *καὶ συνάξουσι τ. ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων.* — *τὴν ἁγιασθεῖσαν*] S. meine Noten zu Herm. Vis. I, 3, 4; I, 1, 6 und PP. App. Opp. I, 2 p. 141 (*ἁγία ἐκκλησία*); aber unser Verf. sagt genauer *ἁγιασθεῖσαν;* s. Eph. 5, 25: *ὁ χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς, ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ.* Bryennios verbindet das *εἰς τ. σ. βασιλ.* mit *ἁγιασθεῖσαν*, indem er paraphrasirt „*ἁγιασ. ἐπὶ τῷ κληρονομῆσαι τὴν ἡτοιμασμένην αὐτῇ βασιλείαν*". Aber nach IX, 4 verbindet man *εἰς τ. σ. β.* besser mit *σύναξον.* — *ἡτοίμασας*] S. c. IV, 10. Mt. 25, 34: *κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν*; Hebr. 11, 16. Anders Ignat. ad Eph. 9, 1: *ὡς ὄντες λίθοι ναοῦ πατρὸς ἡτοιμασμένοι εἰς οἰκοδομὴν θεοῦ πατρός.* — Die Doxologie schliesst diesen 3. Theil des Gebets (2; 3. 4; 5) ab; das folgende ist der Beschluss. Merkwürdig ist, dass der Tod Christi nicht bestimmt erwähnt ist in den Gebeten (doch s. IX, 2), während doch Paulus (I Cor. 11, 26) die Verkündigung desselben als die Pflicht der Abendmahlsgäste einschärft; dagegen hat sich das „*ἄχρι οὗ ἔλθῃ*" in eine energische Bitte verwandelt. Zu dem wiederholten „*εἰς τοὺς αἰῶνας*" s. Iren. I, 3, 1: *ἡμεῖς ἐπὶ τῆς εὐχαριστίας λέγοντες· εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.*

X, 6. *Ἐλθέτω χάρις κτλ.*] Also ein Gebet um die baldige Ankunft Christi und den Weltuntergang; s. Act. 3, 19 f. Apoc. 22, 17: *καὶ τὸ πνεῦμα καὶ ἡ νύμφη λέγουσιν Ἔρχου· καὶ ὁ ἀκούων εἰπάτω Ἔρχου.* 22, 20: *ἔρχου, κύριε Ἰησοῦ.* So sagt Tertull. de orat. 5: „Itaque si ad dei voluntatem et ad nostram suspensionem pertinet regni dominici repraesentatio, quomodo quidam protractum quendam in saeculo postulant, cum regnum dei, quod ut adveniat oramus, ad consummationem saeculi tendat? Optamus maturius regnare et non diutius servire". Man konnte aber aus dieser Stelle — ebensowenig aus de baptism. 12 („donec orationibus sanctorum in ultimis suscitatus compescat saeculum") und aus de resurr. 22 („cum enim et tempora totius spei fixa sint sacrosancto stilo, ne liceat eam ante constitui quam in adventum Christi, vota nostra suspirant in saeculi huius occasum, in transitum mundi quoque ad diem domini magnum") — nicht mit Sicherheit schliessen, dass in den öffentlichen ständigen Gemeindegebeten über die Worte „veniat regnum tuum" hinaus um die Beschleunigung des Weltuntergangs gebetet worden sei. Das Gegentheil

κόσμος οὗτος. Ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαβίδ. Εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρ-

mōge die Gnade und vergehen mōge diese Welt! Hosanna

1. Ὡσαννὰ Bryennios, cod. ὡς ἀννὰ (cf. codd. gr. evv. et patr.) — 1. θεῷ cod., Bryennios νἱῷ.

behauptet bekanntlich Tertull. Apolog. 39 („oramus pro mora finis"), indem er seine wahre Meinung verhüllt. Desshalb aber ist die Thatsächlichkeit seiner Angabe für seine Zeit und die carthaginiensische Gemeinde doch nicht zu bezweifeln. Ursprünglich kannte man nur das Gebet pro adventu — das Gebet in der *Διδ.* bringt uns zum ersten Mal eine Formel für dasselbe; aber sehr frühe schon kreuzten sich die Interessen. Die Verzögerung des Weltendes und der mächtige Missionstrieb verursachten es, dass man sich an den Gedanken der „mora finis" zu gewöhnen und diese „mora" dogmatisch zurechtzulegen begann (s. schon Justin, Apol. II, 7 p. 45 B; I, 28 p. 71 B; 45 p. 82 D). So kamen auch Gebete „pro mora finis" auf und mögen eine geraume Zeit selbst neben den Gebeten „pro adventu" hergegangen sein — es wäre nicht der einzige Widerspruch, den die katholisch werdende Kirche auch in ihrem Cultus aufweist —, bis sie diese mehr und mehr, doch niemals ganz, verdrängten. Davor schützte die Bitte im VU. S. Kluge, De antiquiss. Christianorum precibus sollemnibus pro mora finis ad illustr. Tertull. locum Apol. 39. Tremoniae 1744. 4 [mir unbekannt]. — *χάρις*] S. Tit. 2, 11: *ἐπεφάνη χάρις τοῦ θεοῦ*; genau ist die Parallele I Pet. 1, 13: *ἐλπίσατε ἐπὶ τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ* nach der richtigen eschatologischen Erklärung dieser Stelle. — *παρελθέτω*] S. Mt. 5, 18; Apoc. 21, 1; II Pet. 3, 10. — *ὁ κόσμος οὗτος*] Nach diesem Gebet steht also ein neuer Kosmos bevor; s. zu XVI, 6. 7. — *ὡσαννά*] Dass dieses Wort in den liturgischen Gebrauch der Heidenkirchen gekommen ist, bezeugen die Liturgien z. B. App. Const. VIII, 13 fin. (s. eine Erklärung des Wortes bei Clem., Paed. I, 5, 12). — *ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαβίδ*] Ich habe kein Bedenken getragen, diese LA. des Cod. beizubehalten und zwar aus folgenden Gründen: 1) erscheint es bereits wichtig, dass die bei Mt. (21, 9. 15) sich findende Formel: „*ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυίδ*" von keinem der anderen Evangelisten (s. Mr. 11, 9. 10; Joh. 12, 13; Lc. 18, 38) wiederholt worden ist; 2) Origenes (s. Tischendorf z. d. St.) hat in Mt.-Handschriften statt „*τῷ υἱῷ*" vielmehr „*τῷ οἴκῳ*" gefunden; 3) die Stelle Mt. 22, 43—45 konnte mindestens so verstanden werden, dass Jesus dort die Davidssohnschaft resp. den Titel Davidssohn ablehnt, und ist im 2. Jahrh. (s. das Folgende) und in der Neuzeit (s. die Auslegungen u. meine Note zu Barn. 12, 10) so verstanden worden. 4) Barnabas, von welchem die *Διδ.* ja so abhängig ist, weist ep. 12, 10. 11 auf eine Controverse hin über den „Davidssohn" und bezeichnet es als einen „Irrthum der Sünder", Jesus mit diesem Titel zu bezeichnen (*ἴδε πάλιν Ἰησοῦς, οὐχὶ υἱὸς ἀνθρώπου ἀλλὰ υἱὸς τοῦ θεοῦ ... ἐπεὶ οὖν μέλλουσιν λέγειν ὅτι Χριστὸς υἱὸς Δαυὶδ ἐστιν, αὐτὸς προφητεύει ὁ Δαυίδ, φοβούμενος καὶ συνίων τὴν πλάνην τῶν ἁμαρ-*

χέσθω· εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω· μαρὰν ἀθά· ἀμήν.

7. Τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν.

dem Gotte David's! Wer heilig ist, trete herzu, wer es nicht ist, thue Busse! Maran atha! Amen.

7. Den Propheten aber gestattet Dank zu sagen soviel sie wollen.

2. μαρὰν ἀθά edidi, cod. μαρανα θά.

τωλῶν· Εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου κτλ. . . ἴδε πῶς Δαυὶδ λέγει αὐτον κύριον, καὶ υἱὸν οὐ λέγει). Nach Barnabas hätte also die Formel zu lauten: ὡσαννὰ τῷ κυρίῳ Δαυίδ. 5) Nach Theodoret (h. f. I, 20) hat im 2. Jahrh. auch Tatian an dem „Davidssohn" Anstoss genommen und in seinem Diatessaron ihn unterdrückt (s. meinen Aufsatz in der ZfKG IV S. 478 f.). 6) Wie eingehend über die Davidssohnschaft zwischen Katholiken und Marcioniten (Bardesanisten) noch im 3. Jahrh. gestritten wurde, lehrt die ausführliche Darlegung bei Adamant., de recta in deum fide sectio IV fin. Nach dem allen wird man verpflichtet sein, den kostbaren Ausdruck, den der Text bietet, unverändert zu lassen (Hegesipp dagegen bei Euseb. h. e. II, 23, 14 hat die Formel: ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυίδ). Einen Schreibfehler in der Διδ. anzunehmen, ist bei der späteren Geläufigkeit der Formel „ὡσ. τ. υἱῷ Δ." ganz besonders precär. Der Ausdruck ist in dreifacher Hinsicht von hohem Werthe: 1) bezeugt er die Abneigung gegen die Bezeichnung Christi als Davidssohn, 2) bekundet er die Freiheit, mit welcher man in Bezug auf den überlieferten Evangelientext verfuhr, 3) enthält er eine θεολογία τοῦ Χριστοῦ; denn der Zusammenhang macht es sicher, dass dieser, der wiederkehrende, nicht Gott selbst, gemeint ist. — Εἴ τις ἅγιος κτλ.] Das ἐρχέσθω bezieht sich auf den Zutritt zu der versammelten, auf ihren Herrn wartenden Gemeinde; an die spätere, ähnlich lautende Formel in Bezug auf den Zutritt zum Genuss der h. Speise, ist nicht zu denken. — μετανοείτω] Nur hier und c. XV, 3. Der Verf. denkt an Nichtchristen, nicht etwa an „schlechte" Christen. — μαρὰν ἀθά] S. I Cor. 16, 22 (Heinrici und Klostermann z. d. St.) = ὁ κύριος ἔρχεται (oder κύριε ἡμῶν ἔρχου). Man beachte, wie dieses uralte, dramatisch aufgebaute Stossgebet („vota suspirantia" sagt Tertullian) die Gemeinde schliesslich in den Moment der Wiederkunft Christi versetzt; so lebendig war die Hoffnung auf die Nähe derselben; die nächste, ja eigentlich einzige Parallele bietet der Schluss der Johannesapokalypse (Hebr. 10, 37). — ἀμήν] Nur hier in der Διδ., s. I Cor. 14, 16. Justin. Apol. I, 65: Ἀμήν. τὸ δὲ ἀμὴν τῇ ἑβραΐδι φωνῇ τὸ γένοιτο σημαίνει. 67.

X, 7. προφήταις] S. XI, 3 sq. — ἐπιτρέπετε κτλ.] Die ganze Gemeinde ist angeredet. Der Sinn ist: Jeder, der nicht Prophet ist, ist berechtigt, das Abendmahl zu halten; aber er soll die vorher mitgetheilten Gebete sprechen; den Propheten dagegen — nur ihnen — soll gestattet werden, bei der Feier der h. Mahlzeit — Agapen sind gemeint; s. Jud. 12;

XI, 1. *Ὃς ἂν οὖν ἐλθὼν διδάξῃ ὑμᾶς ταῦτα πάντα τὰ προειρημένα, δέξασθε αὐτόν·* 2. *ἐὰν δὲ αὐτὸς ὁ διδάσκων στραφεὶς διδάσκῃ ἄλλην διδαχὴν εἰς τὸ καταλῦσαι, μὴ αὐτοῦ ἀκούσητε, εἰς δὲ τὸ προσθεῖναι δικαιοσύνην καὶ γνῶσιν κυρίου, δέξασθε αὐτὸν ὡς κύριον.*

XI, 1. Wer nun zu Euch kommt und Euch dies Alles, was da soeben gesagt ist, lehrt, den nehmt auf. 2. Wenn aber der Lehrende selbst in Verkehrung eine andere Lehre lehrt, so dass er (das Gesagte) auflöst, so höret ihn nicht; lehrt er aber, so dass er Gerechtigkeit und Erkenntniss des Herrn vermehrt, so nehmt ihn auf wie den Herrn.

3. *Περὶ δὲ των αποστόλων*

3. In Betreff der Apostel und

Ignat. ad Smyrn. 8, 2, ad Rom. 8, 3 — in freier (längerer) Rede die Danksagung darzubringen. Anders Justin, Apol. I, 67: *καὶ ὁ προεστὼς εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις αὐτῷ, ἀναπέμπει* (vgl. c. 13. 55); auch anders schon I Clem. 41, 1: *ἕκαστος ἡμῶν ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐχαριστείτω θεῷ, μὴ παρεκβαίνων τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα.* In der *Δ.* gelten die Propheten als die Virtuosen des Dankgebets.

XI, 1. Hier beginnt der neue Abschnitt. In den cc. VII—X gegebenen Anordnungen und Gebeten sieht der Verf. auch eine Lehre; jedenfalls bezieht sich *τ. π. τ. προειρ.* auf c. I—X, höchstens vornehmlich auf c. VII—X. Gerade an der Taufe, dem Fasten, dem Abendmahl, resp. an den Gebeten bei dem Vollzuge dieser Handlungen, konnte man die Häretiker erkennen (s. Ignatius, der wie unser Verf. voraussetzt, dass die Irrlehren namentlich durch wandernde Häretiker verschleppt werden). Über die Zusammengehörigkeit von c. XI—XIII s. Prolegg. § 3. XI, 1. 2 ist eine allgemeine Anordnung, die nicht nothwendig auf die professionsmässigen *διδάσκαλοι* (XIII, 2. XV, 1. 2) bezogen werden muss.

XI, 2. *στραφείς*] Act. 7, 39. 42. — *διδάσκῃ κτλ.*] S. II Joh. 7—10: *εἴ τις ἔρχεται πρὸς ὑμᾶς καὶ ταύτην τὴν διδαχὴν οὐ φέρει, μὴ λαμβάνετε αὐτὸν εἰς οἰκίαν.* II Pet. 2, 1: *ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφῆται ἐν τῷ λαῷ ὡς καὶ ἐν ὑμῖν ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι, οἵτινες παρεισάξουσιν αἱρέσεις ἀπωλείας.* Polyc. ep. 7, 2: *ψευδοδιδασκαλίαι.* Ignat. ad Eph. 9, 1: *ἔγνων δὲ παροδεύσαντάς τινας ἐκεῖθεν, ἔχοντας κακὴν διδαχήν· οἷς οὐκ εἰάσατε σπεῖραι εἰς ὑμᾶς, βύσαντες τὰ ὦτα;* 16, 2; ad Trall. 9, 1; s. auch die Ermahnungen des Hermas z. B. Sim. IX, 19, 2: *διδάσκαλοι πονηρίας.* — *καταλῦσαι*] scil. *τὴν διδαχήν.* — *εἰς δὲ τὸ κτλ.*] Aus dem Context ist zu ergänzen: *ἐὰν δὲ διδάσκῃ.* — *προσθεῖναι*] S. Lc. 17, 5: *πρόσθες ἡμῖν πίστιν.* — *δικαιοσύνην*] Nur hier und V, 2. — *ὡς κύριον*] S. c. IV, 1. 11. XI, 4. Ähnliche Mahnungen sind im 2. Jahrh. häufig.

XI, 3. *Περὶ δὲ τ. ἀποστόλων καὶ προφητῶν*] Der Verf. unterscheidet unter den „*λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*“ (IV, 1) drei Klassen: 1) die

καὶ προφητῶν κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου, οὕτω ποιήσατε.	Propheten aber gemäss der Verfügung des Evangeliums, so sollt Ihr verfahren.

Apostel, deren Beruf es ist, ausschliesslich zu den Ungläubigen zu gehen, 2) die Propheten und Lehrer (in dieser Ordnung XIII, 1. 2; XV, 1. 2, ebenso Act. 13, 1; die Stelle ist besonders lehrreich, weil auch in ihr Propheten, Lehrer, Apostel zusammen stehen und unterschieden sind), die auch Wanderprediger sind, aber das Recht haben, sich in einer beliebigen Gemeinde niederzulassen und dann von ihr unterhalten werden müssen (XIII), 3) die Episkopen und Diakonen (XV, 1. 2), die von der Gemeinde eingesetzt werden und an den Ort gebunden sind. Aber nach dieser Unterscheidung hat der Verf. nicht das Folgende disponirt, sondern giebt vielmehr c. XI—XIII Anordnungen über die Prüfung und die Aufnahme reisender Brüder überhaupt, c. XIV—XV geht er dann auf die Zustände der isolirten Gemeinde ein. Die Reihenfolge: *ἀπόστολοι, προφῆται, διδάσκαλοι, ἐπίσκοποι, διάκονοι* entspricht überraschend genau der Reihenfolge I Cor. 12, 28: *καὶ οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα . . . ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις*, s. auch v. 29; anders, wenn auch noch ähnlich, schon Eph. 4, 11: *καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους*. S. darüber die Prolegomena § 5; hier nur noch soviel, dass Luc., Peregr. Prot. 11. 16 nun in eine neue Beleuchtung gerückt ist, wie denn die ganze Episode in der Geschichte des Peregrinus c. 11—16 die schönste Illustration zu c. XI der *Διδ.* ist, die man sich wünschen kann. Peregrinus galt als wandernder Prophet; daher die Pflicht der Christen ihn zu füttern; er beutete sie aber schamlos aus und die einfältigen Christen liessen sich betrügen. Der Verf. braucht „*ἀπόστολος*“ noch in einem weiteren Sinn, wie I Cor. 15, 7 (II Cor. 8, 23); Act. 14, 4. 14 (Rom. 16, 7); (II Cor. 11, 5. 13); Apoc. 2, 2; namentlich Herm. Vis. III, 5, 1. Sim. IX, 15, 4; IX, 16, 5; IX, 17, 1; IX, 25, 2. Hermas stellt *ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι τ. κηρύγματος τ. υἱοῦ τ. θεοῦ* zusammen (dazu Episkopen und Diakonen). „Propheten“ fehlen in seinen Katalogen gänzlich (IX, 15, 4 sind die ATlichen gemeint); er erwähnt wohl Mand. XI. Propheten als z. seiner Z. noch wirksam; aber sie haben keine Stelle in seiner „Hierarchie“ erhalten. Daher eben nun das Zusammenrücken von Aposteln und Lehrern. Mit der *Διδ.* gegen den Epheserbrief stimmt er aber darin, dass er „Apostel“ und „Evangelisten“ noch nicht unterscheidet. Betreffs des freieren Gebrauchs des Namens „Apostel“ s. noch Tert. adv. Marc. IV, 24; Iren. II, 21, 1; Euseb. h. e. I, 12, 4 und andere Stellen bei Lightfoot, Ep. to the Galat. 1874 p. 92 sq. — *κατὰ τὸ δόγμα τ. εὐαγγελίου*] Der Verf. hat wohl Stellen wie Mt. 10, 5 f.; 7, 15 f.; 10, 40—42; Lc. 9, 1 f.; 10, 4 f. im Auge, vielleicht aber auch Stellen, die wir nicht mehr kennen. Bemerkenswerth ist es, dass Paulus seine grosse Abhandlung über die Propheten I Cor.

4. *Πᾶς δὲ ἀπόστολος ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς δεχθήτω ὡς κύριος·* 5. *οὐ μενεῖ δὲ εἰ μὴ ἡμέραν μίαν· ἐὰν δὲ ᾖ χρεία, καὶ τὴν ἄλλην· τρεῖς δὲ ἐὰν μείνῃ, ψευδοπροφήτης ἐστίν.* 6. *Ἐξερχόμενος δὲ ὁ ἀπόστολος μηδὲν λαμβανέτω εἰ μὴ*

4. Jeder Apostel aber, der zu Euch kommt, soll aufgenommen werden wie der Herr. 5. Er wird aber nicht länger als einen Tag bleiben, wenn's aber nöthig ist, auch einen zweiten; bleibt er aber drei Tage, so ist er ein Pseudoprophet. 6. Wenn der

3. *εἰ μὴ* addidi (cf. XII, 2) invito codice.

14, 37 mit den Worten geschlossen hat: *εἴ τις δοκεῖ προφήτης εἶναι ἢ πνευματικός, ἐπιγινωσκέτω ἃ γράφω ὑμῖν ὅτι κυρίου ἐστὶν ἐντολή* (so der Text nach Westcott u. Hort). Dies ist nicht unwichtig. Das Wort *δόγμα* im Sinne von „Verfügung" findet sich ebenso Lc. 2, 1; Act. 16, 4; 17, 7; Eph. 2, 15; Col. 2, 14. Barnabas (ep. 10, 1. 10 f.) braucht das Wort in demselben Sinn; aber anders 1, 6; 9, 7. Bei Hermas und Clemens fehlt es; bei Ignatius findet es sich einmal (Magn. 13, 1: *σπουδάζετε βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασιν τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων, ἵνα πάντα ὅσα ποιῆτε κατευοδωθῆτε*). Auch hier ist es im Sinne einer auf das sittliche Leben sich beziehenden Verfügung gebraucht.

XI, 4. Ignat. ad Eph. 6, 1: *πάντα ὃν πέμπει ὁ οἰκοδεσπότης εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν, οὕτως δεῖ ἡμᾶς αὐτὸν δέχεσθαι ὡς αὐτὸν τὸν πέμψαντα.*

XI, 5. Der gewöhnliche reisende christliche Bruder darf nach XII, 2 drei Tage die Gastfreundschaft in Anspruch nehmen, der Apostel höchstens zwei Tage. Ob hier die Praxis des Paulus, deren er sich öfters rühmt, massgebend geworden ist, oder ob der Missionseifer eine so strenge Bestimmung geschaffen hat, oder ob die „Apostel" zur Plage für die Gemeinden geworden waren, kann man fragen. Aber das Folgende zeigt, dass das Letztere der Fall war. Die Gemeinden müssen vor Ausbeutung durch „Apostel" geschützt werden, und so wird das Dogma des Evangeliums in Bezug auf sie eingeschärft. — *ψευδοπροφήτης*] Es ist merkwürdig, dass der Verf. den Ausdruck *ψευδαπόστολος* (II Cor. 11, 13; Hegesipp. bei Euseb. h. e. IV, 22, 5; Justin., Dial. 34, später sehr häufig) vermieden hat. Empfand er so sehr die Grundbedeutung des Wortes „*ἀπόστολος*", dass ihm „*ψευδαπόστολος*" ein zu schwacher Ausdruck schien? Aber warum sagte er nicht „*ψευδοδιδάσκαλος*" (s. II Pet. 2, 1)? Wahrscheinlich ist er durch den evangelischen Sprachgebrauch beeinflusst (s. Mt. 7, 15; 24, 11 cum parall.); so sagt auch Johannes (I, 4, 1): *πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν εἰς τ. κόσμον*, und meint falsche Lehrer überhaupt. Dagegen bieten die Acta Archel. im Citat Mt. 24, 24 (Routh V p. 131) „*ψευδαπόστολοι*", dasselbe die Hom. Clem. XVI, 21 (p. 158, 26) und Tertull. sagt de praescr. 4: „Qui pseudoprophetae sunt, nisi falsi praedicatores? qui pseudapostoli nisi adulteri evangelizatores"?

XI, 6. Zu dieser Bestimmung s. Mt. 10, 9. 10; Mr. 6, 8; Lc. 9, 3.

ἄρτον ἕως οὗ αὐλισθῇ· ἐὰν δὲ ἀργύριον αἰτῇ, ψευδοπροφήτης ἐστί.

Apostel aber weggeht, so soll er Nichts empfangen ausser (soviel) Brod bis dass er übernachtete; verlangt er aber Geld, so ist er ein Pseudoprophet.

Aus Mt. 10, 10 folgt aber auch, dass jeder Apostel Anspruch hatte, unterhalten zu werden an dem Ort, wo er kurz verweilte. — αὐλισθῇ] S. Mt. 21, 17; Lc. 21, 37. — ἀργύριον] S. v. 12. — Zu diesem Abschnitt über die „Apostel" ist ausser den Parallelen bei Hermas — s. besonders Sim. IX, 25, 2 — das zu vergleichen, was Euseb. h. e. II, 3; III, 1—4 und sodann III, 37 über die Verbreitung der christlichen Predigt ausgeführt hat. An den erstgenannten Stellen schreibt er die Ausbreitung des Christenthums in der ganzen Welt allein den Urapposteln und Paulus zu gut und bindet sich strict an die Regel, daneben nur solche Personen zu nennen, die in dem N. T. genannt sind, die Begleiter der Apostel waren und deren Wirksamkeit daher den Aposteln selbst angerechnet werden kann. Diese Ausführungen ruhen also ganz auf der bekannten katholischen Fiction, die jedoch bereits bei den Apologeten sich findet. Allein in III, 37 bringt nun Eusebius eine Geschichte des Verlaufes und der Art und Weise der Ausbreitung des Christenthums innerhalb der zweiten Generation nach, die historisch viel werthvoller ist und die seine vorher gegebene Darstellung bedroht. Eusebius hat das selbst gefühlt und Ausgleichungen versucht, die ihm aber nicht gelungen sind. Hier finden wir nun die Apostel im weiteren Sinne des Wortes, von denen die Διδ. handelt; freilich nennt sie Eusebius nicht mehr so, sondern Evangelisten (III, 37, 2. 3). Was er uns über sie berichtet, ist folgendes: 1) Er unterscheidet dieselben scharf von den ποιμένες; in der ersten Diadoche nach den Aposteln gab es sowohl Hirten d. h. ständige Gemeindeleiter als Evangelisten (τὴν πρώτην τάξιν τῆς τῶν ἀποστόλων ἐπέχοντες διαδοχῆς — ὅσοι ποτὲ κατὰ τὴν πρώτην τ. ἀποστόλων διαδοχὴν ἐν ταῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην ἐκκλησίαις γεγόνασι ποιμένες ἢ καὶ εὐαγγελισταί); 2) Diese erfüllten zuerst das Herrngebot, indem sie ihre Habe unter die Dürftigen vertheilten; „dann aber begaben sie sich auf Reisen und verrichteten das Amt der Evangelisten, indem sie sich eifrig bestrebten, denjenigen, welche noch gar nichts vom Wort des Glaubens vernommen hatten, Christum zu predigen und die Schrift der göttlichen Evangelien mitzutheilen" [hier kommt Euseb. in Conflict mit seiner früheren Darstellung, nach welcher es keine Länder mehr gab, die das Wort Gottes noch nicht kannten; wie Euseb. das verdeckt, kann man durch Vergleichung von v. 1 u. 2 erkennen]; 3) „Sie legten aber in fremden Ländern nur allein den Grund des Glaubens, dann stellten sie andere als Hirten auf und vertrauten diesen die Pflege der neuen Pflanzung an; sie selbst aber eilten wieder zu anderen Völkern und Ländern." — Da haben wir genau die „Apostel" der Διδαχή. Für sie galt also, wie wir auch aus Eusebius er-

7. *Καὶ πάντα προφήτην λαλουντα ἐν πνεύματι οὐ πειρά-*

7. Jeden Propheten ferner, der da im Geiste redet, den ver-

---

fahren, das Gebot der vollkommenen Besitzlosigkeit und der rastlosen Missionswirksamkeit fort; eben desshalb stehen sie hoch im Ansehen (s. auch Euseb. V, 10, 2, wo er in Bezug auf das Ende des 2. Jahrhunderts sagt: *ἦσαν γὰρ, ἦσαν εἰσέτι τότε πλείους εὐαγγελισταὶ τοῦ λόγου, ἔνθεον ζῆλον ἀποστολικοῦ μιμήματος συνεισφέρειν ἐπ' αὐξήσει καὶ οἰκοδομῇ τοῦ θείου λόγου προμηθούμενοι, ὧν εἷς γενόμενος καὶ ὁ Πανταῖνος*). Geht doch noch aus der Schilderung des Euseb. hervor, dass ihr Ansehen das der ständigen Gemeindebeamten — nach Euseb. setzen sie diese ein — überragte. Wichtig ist ferner, dass selbst nach Eusebius diese „Apostel" nicht im Auftrage, resp. als Gesandte der 12 Apostel predigen, sondern als selbständige Missionare zu betrachten sind. Die *Διδαχή* bringt dafür nun ein authentisches Zeugniss aus dem 2. Jahrhundert, welches zugleich die Darstellung des Eusebius an einigen Stellen berichtigt (dass die „Apostel" überall die Gemeindebeamten eingesetzt haben, sagt die *Διδ.* nicht, ebensowenig weiss sie natürlich etwas von der Überlieferung der Evangelienschriften durch sie; auch schweigt sie von den besonderen „Kräften" der Apostel, die Eusebius in Nachfolge des Origenes hervorhebt. Sie brauchte darüber nicht besonders zu berichten; denn ihrem Verf. waren die besonderen „Gaben" der Wanderprediger nichts besonderes). Sehr wichtig ist schliesslich, dass Eusebius nur einen Namen (Quadratus) genannt hat und zum Schlusse seiner Ausführung bemerkt: „Da es mir unmöglich ist, alle diejenigen namentlich aufzuzählen, welche je in den ersten Zeiten der apostolischen Nachfolge in den Gemeinden der ganzen Welt Hirten oder auch Evangelisten waren, so werde ich billig nur die Namen derjenigen in meiner Geschichte bemerken, von welchen die Überlieferung der christlichen Lehre in schriftlichen Denkmälern bis auf uns gekommen ist". Er weiss aber im Folgenden keinen einzigen Evangelistennamen zu nennen (im 5. Buch nennt er den Pantänus).

XI, 7. Es folgen nun bis zum Schluss des Capitels Bestimmungen über Propheten, s. die Prolegomena § 5. Mosheim, Dissert. ad hist. eccl. pertin. Vol. II p. 132 sq.: de prophetis eccles. apostolicae dissertat. V. 7 enthält die allgemeine Regel gegenüber solchen, deren prophetische Begabung feststeht. — *λαλοῦντα ἐν πνεύματι*] Aus v. 9 u. 12 ergiebt sich zweifellos, dass das Reden in der Ekstase gemeint ist; ja für den Verf. fällt „als Prophet reden" und „in Ekstase" reden zusammen („*ἐν πνεύματι*" heisst auch bei Paulus „in einer Art von Bewusstlosigkeit"; s. I Cor. 14, 2; 12, 3). Dennoch ist nicht an die von Paulus charakterisirte Glossolalie zu denken, sondern an eine Form, die zwischen der paulinischen Glossolalie und Prophetie steht: „verständliches, wenn auch geheimnissvolles Reden im Zustande höchster Erregung, die sich bis zur Bewusstlosigkeit steigert". Das ist aber die vulgäre Form der Prophetie in der

σετε οὐδὲ διακρινεῖτε· πᾶσα γὰρ suchet nicht noch prüfet ihn; ἁμαρτία ἀφεθήσεται, αὕτη δὲ denn jegliche Sünde wird ver-

---

Heidenkirche des 2. Jahrhunderts; s. die Apologeten (z. B. Athenag. Suppl. 7) und früher schon Herm. Mand. XI, 8, 9: *ὁ ἔχων τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον τὸ ἄνωθεν . . . οὐδενὶ οὐδὲν ἀποκρίνεται ἐπερωτώμενος οὐδὲ καταμόνας λαλεῖ, οὐδὲ, ὅταν θέλῃ ἄνθρωπος λαλεῖν, λαλεῖ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἀλλὰ τότε λαλεῖ, ὅταν θελήσῃ αὐτὸ ὁ θεὸς λαλῆσαι . . . ὁ ἄγγελος τοῦ προφητικοῦ πνεύματος ὁ κείμενος πρὸς αὐτὸν πληροῖ τὸν ἄνθρωπον, καὶ πληρωθεὶς ὁ ἄνθρωπος τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ λαλεῖ εἰς τὸ πλῆθος, καθὼς ὁ κύριος βούλεται;* dazu Iren. I, 13, 3, vor allem aber Hippol. de christo et antichr. 2, wo eine ausführliche Schilderung der alttestamentlichen Prophetie gegeben ist, die aber zugleich die christliche charakterisirt. Die montanistische Prophetie, wie sie uns vom Anonymus (Euseb. h. e. V, 16, 7: *Μοντανὸν . . . πνευματοφορηθῆναί τε καὶ αἰφνιδίως ἐν κατοχῇ τινι καὶ παρεκστάσει γενόμενον ἐνθουσιᾶν, ἀρξασθαί τε λαλεῖν καὶ ξενοφωνεῖν, παρὰ τὸ κατὰ παράδοσιν καὶ κατὰ διαδοχὴν ἄνωθεν τῆς ἐκκλησίας ἔθος δῆθεν προφητεύοντα;* 16, 9; 17, 2: *ἀλλ' ὅ γε ψευδοπροφήτης ἐν παρεκστάσει, ᾧ ἔπεται ἄδεια καὶ ἀφοβία, ἀρχόμενος μὲν ἐξ ἐκουσίου ἀμαθίας, καταστρέφων δὲ εἰς ἀκούσιον μανίαν τῆς ψυχῆς*) und von Tertullian geschildert worden ist, unterscheidet sich ihrer Form nach von dieser vulgären Prophetie im 2. Jahrhundert nicht (den Versuch von Bonwetsch, Montanismus S. 59 f., einen Unterschied herauszufinden, kann ich nicht für gelungen erachten). Die Behauptung „*μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν*", die zuerst Miltiades aufgestellt (Euseb., h. e. V, 17, 1; s. aber auch Clem., Strom. I, 17, 85), war eine von der Noth den Katholiken aufgezwungene. Über die christlichen Propheten des 1. u. 2. Jahrhunderts s. meine Note zu Herm. Mand. XI, 5. Der dort gegebenen Übersicht über das Material habe ich nur Barn. 16, 9; Ignat. ad Eph. 20, 1, ad Rom. 7, 2; Excerpt. ex Theod. 24, Clem. Eclog. 16. 23 und Epiph. h. 51, 35 hinzuzufügen. Die Stellen aus Clemens' Eclogen sind wichtig, weil der Verf. von einer fortgehenden, kirchlichen Prophetie nichts mehr zu wissen scheint. — Da der Verf. der *Διδαχή* übrigens c. X, 7 den Propheten bei der Feier der Eucharistie freie Danksagung gestattet wissen will, so muss er auch eine solche prophetische Rede kennen, bei welcher der Prophet trotz der Ekstase im Stande ist, zur Sache zu sprechen. — *πειράσατε*] S. Apoc. 2, 2. Nach Firmilian ep. (Cypr. ep. 75, 10) sieht die kappadokische Prophetin voraus, dass über sie ein „temptator" kommen werde. — *διακρινεῖτε*] S. v. 11. 12; aber Paulus (I Cor. 12, 10; 14, 29) hält die *διακρίσεις πνευμάτων* gerade in Bezug auf das Reden der Propheten für etwas nothwendiges und für eine besondere Gabe, und Johannes (I, 4, 1) sagt: *μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε, ἀλλὰ δοκιμάζετε τὰ πνεύματα εἰ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν, ὅτι πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν* (s. auch die Versuche der Bischöfe im montanistischen Streit, die Propheten zu überführen [*διελέγξαι*] Euseb. h. e. V, 16, 16; 18, 13). S. den

η ἁμαρτία οὐκ ἀφεθήσεται. 8. *Οὐ πᾶς δὲ ὁ λαλῶν ἐν πνεύματι προφήτης ἐστίν, ἀλλ' ἐὰν ἔχῃ τοὺς τρόπους κυρίου· ἀπὸ οὖν τῶν τρόπων γνωσθήσεται ὁ ψευδοπροφήτης καὶ ὁ προφήτης.* 9. *Καὶ πᾶς προφήτης ὁρίζων τράπεζαν ἐν πνεύματι, οὐ φάγεται ἀπ' αὐτῆς, εἰ δὲ*

geben werden, diese Sünde aber wird nicht vergeben werden. 8. Nicht Jeder aber, der im Geiste redet, ist ein Prophet, sondern nur wenn er das Betragen des Herrn hat; an dem Betragen also wird der Pseudoprophet und der Prophet erkannt werden. 9. Und kein Pro-

8. ὁρίζων Bryennios, cod. ὁ ἰζων.

eigenthümlichen Gebrauch von *διακρίνεσθαι* und *ἀδιάκριτος* Jacob. 2, 4; 3, 17. Man hat zu beachten, dass unser Verf. hier die bereits erprobten Propheten im Auge hat. Er verbietet solche durch besondere Massnahmen auf die Probe zu stellen oder Kritik an ihren Worten zu üben. Doch scheint die furchtbare Drohung, die er — nach Mt. 12, 31, nicht nach Lc. oder Mr.; denselben Spruch hat Hippolyt ap. Epiph. h. 51, 35 gegen die Aloger angeführt — an dieses Verbot knüpft, darauf hinzuweisen, dass das Ansehen der Propheten bereits im Sinken begriffen war (I Thess. 5, 19: *τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε, προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε*).

XI, 8. Dieser Vers, der in 9—12 seine Ausführung erhält, zeigt umgekehrt, wie sehr die Gemeinden Schutz vor der Ausbeutung durch sog. Propheten (Luc., Peregr. 11 f.) bedurften (s. auch Herm. Mand. XI; in der Note zur Einleitung habe ich das Material über „falsche Propheten" des 1. u. 2. Jahrhunderts zusammengestellt). Eine eigenthümliche Beleuchtung erhält durch die Bestimmungen, welche die *Διδ.* gegeben hat, jene Schrift des Melito, die wir nur dem Titel nach kennen: *„περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν"*. Man hat sie in zwei Schriften zerlegen wollen; jetzt ist wohl offenbar, dass die Verbindung der beiden Worte einen guten Sinn hat (s. meine Überlieferung der griech. Apologeten S. 246). — *τοὺς τρόπους κυρίου*] Diesen Massstab haben auch die Gegner an den montanistischen Propheten anzulegen versucht; s. Euseb. V, 16, 12, namentlich aber V, 18; die ganze in diesem Capitel gegebene Ausführung gehört hierher (*δεῖ τοὺς καρποὺς δοκιμάζεσθαι τοῦ προφήτου· ἀπὸ γὰρ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γνωσθήσεται*). Zu Grunde liegt ein Herrnwort, Mt. 7, 22. 23: *πολλοί ἐροῦσίν μοι ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ· Κύριε, κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐπροφητεύσαμεν; . . . καὶ τότε ὁμολογήσω αὐτοῖς, ὅτι οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς· ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν;* s. auch Mt. 7, 15. 16. Herm. Mand. XI, 7: *ὡς σοι μέλλω λέγειν, οὕτω δοκιμάσεις τὸν προφήτην καὶ τὸν ψευδοπροφήτην. ἀπὸ τῆς ζωῆς δοκίμαζε τὸν ἄνθρωπον τὸν ἔχοντα τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον.* XI, 16. — Zu *τρόποι* s. Hebr. 13, 5: *ἀφιλάργυρος ὁ τρόπος.*

XI, 9. Also so schlimme Dinge kamen vor. So sagt auch Hermas

μήγε ψευδοπροφήτης ἐστί.

10. *Πᾶς δὲ προφήτης διδάσκων τὴν ἀλήθειαν, εἰ ἃ διδάσκει οὐ ποιεῖ, ψευδοπροφήτης ἐστί.* 11. *Πᾶς δὲ προφήτης δε-*

phet, der im Geiste eine Mahlzeit bestellt, isst von ihr, er sei denn ein Pseudoprophet. 10. Jeder Prophet aber, der die Wahrheit lehrt, ist, wenn er was er lehrt nicht thut, ein Pseudoprophet. 11. Jeder Prophet aber, erprobt und wahr-

---

vom Pseudopropheten (Mand. XI, 12), er sei „*ἐν τρυφαῖς πολλαῖς ἀναστρεφόμενος*“, und die Gegner werfen den montanistischen Propheten Schwelgereien vor (Euseb. h. e. V, 18, 2). Die *Διδ.* findet es noch nicht bedenklich, wenn ein Prophet in der Ekstase eine Mahlzeit bestellt (für die Armen); erst wenn er, ins Bewusstsein zurückgekehrt, selbst von derselben isst, soll seine Falschheit erwiesen sein (ebenso v. 12). „*τράπεζαν ὁρίζειν*“ ist ein hochgegriffener Ausdruck, der aber darin seine genügende Erklärung findet, dass der „Geist“ aus dem Propheten redet, und der „Geist“ beschliesst und befiehlt kategorisch.

XI, 10 u. 11 gehören zusammen. Der erste Vers giebt als Kriterium des falschen Propheten an, dass er das Wahre, was er lehrt, selbst nicht thut (Bryenn. vergleicht Mt. 23, 3; Ignat. ad Eph. 15, 1. 2); der zweite schützt die Propheten, welche strenge Askese üben, wenn sie ihre asketischen Übungen nicht zum Gesetz für Alle machen wollen, vor dem verwerfenden Gericht der Gemeinden. — *δεδοκιμασμένος, ἀληθινός*] Man beachte diese Worte; das Folgende ist nur bei solchen Propheten gültig, die bereits erprobt sind (s. XV, 1; *δεδοκιμ.* auch I Clem. 42, 4; 44, 2; 47, 4; II Cor. 8, 22; I Tim. 3, 10). — *ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας*] Bryennios versteht hier eigenthümliche symbolische Handlungen und vergleicht Jes. 20, 2 f.; Jerem. 19; Ezech. 4. 5. 12. 24. 37; (Act. 21, 10 f.), indem er „*οἱ ἀρχαῖοι προφῆται*“ auf die ATlichen Propheten deutet. Allein gegen diese Erklärung spricht 1) dass für symbolische Handlungen überhaupt der Ausdruck „*μυστ. κοσμ. ἐκκλ.*“ auffallend ist, 2) dass der Verf. ausdrücklich von dem Falle spricht, dass der Prophet die Anderen das, was er thut, lehren will. Hiernach kann man das „*ποιεῖν εἰς μ. κ. ἐ.*“ nur von Handlungen verstehen, die unter Umständen bedenklich, jedenfalls nur individuell berechtigt sind. Was das für Handlungen sind, kann man dem Ausdruck „*μυστήριον ἐκκλησίας*“ entnehmen. Nach einer bekannten Ausführung im Epheserbrief (V, 22—33) ist die Ehe ein grosses Mysterium in Bezug auf Christus und die Kirche (*τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ τὴν ἐκκλησίαν*). Diese Stelle hat den Asketen im 2. Jahrhundert reichen Stoff für ihre Speculationen geboten. Man nannte nach dieser Stelle die Kirche nicht nur die Braut Christi, sondern auch den Leib, ja auch das „Fleisch“, das „heilige Fleisch“ Christi, und man argumentirte, dass der, welcher zum

δοκιμασμένος ἀληθινός, ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκ- haftig, der in Hinblick auf das irdische Geheimniss der Kirche

h. Fleisch Christi, d. h. zur Kirche gehöre, mit keinem Anderen in einer ehelichen Verbindung stehen dürfe, da er eben mit Christus verbunden sei. Die Kirche galt als die Eva, die dem Adam-Christus zugesellt sei; man bezog Gen. 1, 27 auf die Erschaffung Christi und der Kirche; man sagte, dass die Kirche aus der Rippe Christi gebaut sei, und wiederum man verstieg sich nun sogar zu Ausdrücken, wie: in dem Fleisch Christi sei die Kirche zuerst sichtbar geworden, das Fleisch Christi sei die Kirche; man vertauschte also auch Subject und Prädicat, und da man einmal das Fleisch (Christi) die Kirche genannt hatte, so schreckte man sogar vor der Vorstellung nicht zurück, dass jeder Christ, wenn er sein eigenes Fleisch rein bewahre, damit die Kirche an seinem Fleische bewahre. S. Herm. Vis. II, 4, 1. II Clem. 14, 1—4, vgl. aus diesem seltsamen Capitel namentlich folgende Sätze: „Citat von Gen. 1, 27: *τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλησία ... ἡ ἐκκλησία δὲ πνευματικὴ οὖσα ἐφανερώθη ἐν τῇ σαρκὶ Χριστοῦ, δηλοῦσα ἡμῖν, ὅτι ἐάν τις ἡμῶν τηρήσῃ αὐτὴν ἐν τῇ σαρκὶ καὶ μὴ φθείρῃ, ἀπολήψεται αὐτὴν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ... εἰ δὲ λέγομεν εἶναι τὴν σάρκα τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὸ πνεῦμα Χριστόν, ἄρα οὖν ὁ ὑβρίσας τὴν σάρκα ὕβρισε τὴν ἐκκλησίαν*“; vgl. Herm. Sim. V, 7; Papiae frgm. VI. (PP. App. Opp. I, 2 p. 95), wo von Anastasius Sin. berichtet wird, dass Papias, Clemens und Pantänus das ganze Sechstagewerk auf Christus u. die Kirche gedeutet haben. In der That finden wir bei Clem. Alex. (s. v. „ecclesia“ s. d. Index Dindorf's IV p. 544) solche Speculationen, und Socrates (h. e. III, 7) bezeugt sie für Origenes und bemerkt ausdrücklich, dass Eusebius und Pamphilus in ihrer Apologie erklären, *οὐ πρῶτον Ὠριγένην ἐπὶ ταύτην τὴν πραγματείαν ἐλθεῖν, ἀλλὰ τὴν τῆς ἐκκλησίας μυστικὴν ἑρμηνεῦσαι παράδοσιν.* Act. Petr. et Pauli 29: *ὥσπερ ἐκ τῆς πλευρᾶς τοῦ Ἀδὰμ ἐκτίσθη ἡ Εὔα, οὕτως καὶ ἐκ τῆς πλευρᾶς τοῦ Χριστοῦ ἐκτίσθη ἡ ἐκκλησία.* Tertull. de anima 11. 21; de monog. 5 fin. Bald gilt die Kirche als die Braut, bald als das Fleisch Christi. Namentlich nach der oben aus dem II. Clemensbrief angeführten Stelle kann man sich also nicht wundern, wenn im 2. Jahrhundert sich Christen für die vollkommene Enthaltung von der Ehe darauf berufen haben, dass sie als Glieder der Kirche zum Fleisch Christi gehören und daher mit Niemandem in Geschlechtsverkehr treten dürften. Dass dies geschehen ist, bezeugen die Stellen Ignat. ad Polyc. 5, 2: *εἴ τις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν, εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω*, und Tertull. de monog. 11: „ostendit Paulus fuisse, qui in matrimonio a fide deprehensi verebantur, ne non liceret eis matrimonio suo exinde uti, quia in carnem sanctam Christi credidissent.“ In beiden Fällen ist unter der „caro Christi“ einfach die Kirche zu verstehen, und in beiden Fällen wird die Motivirung der Asketen oder Ängstlichen nicht beanstandet. Um des Mysteriums der

κλησίας, μὴ διδάσκων δὲ ποιεῖν handelt, jedoch nicht lehrt,
ὅσα αὐτὸς ποιεῖ, οὐ κριθήσεται alles das zu thun was er selbst

---

Kirche willen enthalten sich Jene also der Ehe. Damit ist die Erklärung unserer Stelle gegeben. Das beigesetzte „*κοσμικόν*“ macht keine Schwierigkeit. Um die Kirche, sofern sie im Himmel ist, schweben auch Geheimnisse. In Gemässheit des *κοσμικὸν μυστήριον ἐκκλησίας*, resp. *εἰς τιμὴν τῆς ἐκκλησίας* handelt, wer sich der Ehe enthält (zu *κοσμικόν* s. Clem. Strom. VI, 15, 126: *παραβολικὸς ὁ χαρακτὴρ ὑπάρχει τῶν γραφῶν, διότι καὶ ὁ κύριος οὐκ ὢν κοσμικὸς ὡς κοσμικὸς εἰς ἀνθρώπους ἦλθεν* — das gilt auch von der Kirche), s. Orig. in Gen. hom. III Opp. II p. 69: „Verum ecclesia Christi, gratia eius qui pro se crucifixus est roborata, non solum ab illicitis nefandisque cubilibus, verum etiam a concessis et licitis temperat, tamquam iam virgo sponsa Christi castis et pudicis virginibus floret, quibus testamentum aeternum in aeternum in eorum circumcisa carne servatur“. Unser Verf. lässt das gelten; aber nach dem Grundsatze (s. zu VI, 2. 3), dass man nicht Jedem das ganze Joch Christi auferlegen kann noch darf, erkennt er nur die Propheten an, welche aus ihrer besonderen Tugendleistung — man hat vielleicht auch daran zu denken, dass sie Weiber mit sich führten, aber als Schwestern; wandernde Propheten hatten Trabanten, s. Luc., Peregr. 16; jedenfalls ist von mancherlei Bethätigungen der geschlechtlichen Askese die Rede; man beachte das *ὅσα* — keine Vorschrift für Alle machten, wie das die Enkratiten thaten (s. auch Tertull. de monog. 3, der hier und an anderen Stellen Miene macht, als müsse man die Ehe ganz abthun; Apollonius bei Euseb. h. e. V, 18, 2 sagt von Montan: *οὗτός ἐστιν ὁ διδάξας λύσεις γάμων*). Er befindet sich aber hier augenscheinlich bereits einer weit verbreiteten Richtung in den Gemeinden gegenüber, die von jenen asketischen Propheten überhaupt nichts mehr wissen wollte (s. den 51. apost. Kanon). Er muss dieselben in Schutz nehmen. Indessen bemerkt man leicht, dass dies in wenig nachdrücklicher Weise und in einer fast entschuldigenden Form geschieht. Er untersagt zwar, dass man solche Propheten richte (*ἐφ' ὑμῶν* = vor euerem Forum); aber er fügt hinzu, dass ihr Gericht bei Gott stehe. Das heisst doch wohl, dass manche verdächtige Fälle bei diesem Handeln *εἰς κοσμ. μυστήριον ἐκκλησίας* vorgekommen sind, die indess zu richten die Gemeinden nicht berechtigt sind. Das Betragen dieser Propheten ist an sich nicht tadelnswerth; denn — so lautet die Erklärung — *ὡσαύτως ἐποίησαν καὶ οἱ ἀρχαῖοι προφῆται*. Wer sind dieselben? An ATliche Propheten wird man nach der gegebenen Deutung der Verordnung wohl nicht mehr denken wollen — wie könnte man auch von ihnen sagen, dass sie *εἰς κοσμ. μυστ. ἐκκλ.* gehandelt hätten? —, sondern jene älteste Generation von Propheten (Agabus, die Töchter des Philippus, Quadratus, Judas, Silas, die Ammia) ist gemeint, um die man sich in Kleinasien und Rom z. Z. des montanistischen Kampfes gestritten hat (Anonym. bei Euseb. V, 17, 3. 4). Diese ältesten Propheten haben um d. J. 170—180

ἐφ' ὑμῶν· μετὰ θεοῦ γὰρ ἔχει τὴν κρίσιν· ὡσαύτως γὰρ ἐποίησαν καὶ οἱ ἀρχαῖοι προφῆται. 12. Ὃς δ' ἂν εἴπῃ ἐν πνεύματι· Δός μοι ἀργύρια ἢ ἑτερά τινα, οὐκ ἀκούσεσθε αὐτοῦ· ἐὰν δὲ περὶ ἄλλων ὑστερούντων εἴπῃ δοῦναι, μηδεὶς αὐτὸν κρινέτω.

thut, der soll bei Euch nicht gerichtet werden; denn bei Gott hat er das Gericht; ebenso haben nämlich auch die alten Propheten gehandelt. 12. Wer aber im Geiste sagt: Gieb mir Geld oder irgend etwas Anderes, den höret nicht; wenn er aber in Bezug auf andere Nothleidende zum Geben auffordert, so soll ihn Niemand richten.

in der Kirche die Ehre genossen, nachträglich von den Parteien umworben worden zu sein, und sie haben fort und fort als die alten Propheten *κατ' ἐξοχήν* gegolten (s. *Διδασκ. περὶ χαρισμάτων* fin., Lagarde p. 4); man ist auch an unsrer Stelle nahezu genöthigt, an sie zu denken (vgl. über sie Weizsäcker i. d. Theol. Lit.-Ztg. 1882 Col. 78 f.; die dort gegebenen Ausführungen werden übrigens nach der Entdeckung unserer Schrift etwas zu modificiren sein). Freilich ergiebt sich dann, dass der Verf. der *Διδ.* zeitlich von jener Generation absteht (doch s. Hebr. 13, 7, wo auch von einer bereits abgetretenen Generation von Lehrern die Rede ist und vgl. Eus. h. e. III, 39, 13, wo Eusebius sagt, dass Papias für Irenäus ein *ἀρχαῖος ἀνήρ* gewesen sei); noch wichtiger ist, dass sie ihm schon einfach Instanz ist. Man wird sich also hüten müssen, die *Διδ.* zu hoch hinaufzusetzen. Doch davor bewahrt schon die Benutzung des Hirten, die in der *Διδ.* offenbar ist. Dass eine Schrift, welche dieses Buch benutzt hat, von der Generation der alten christlichen Propheten redet, ist nicht auffallend. Schon Hermas sah eine abgelaufene Periode der Geschichte der Kirche hinter sich (s. Vis. III u. Sim. IX). Schliesslich darf man vielleicht zu unserer Stelle die dunklen Worte des Irenäus (V, 6, 1) heranziehen, der die Gemeindepropheten unter Berufung auf Paulus „*πνευματικοί*“ nennt, aber hinzufügt, dass sie dieses seien „secundum participationem spiritus, sed non secundum defraudationem et interceptionem carnis“, d. h. ihr geistlicher Charakter beruht nicht auf der Askese.

XI, 12. Zu diesem Verse ist Herm. Mand. XI, 12 nicht zu vergleichen; denn dort wird als Erkennungszeichen der Pseudopropheten u. A. aufgeführt, dass sie Geld für ihre Prophetie fordern, und zwar praenumerando zahlbar. Dagegen s. Herm. Mand. XI, 8, wo vom wahren Propheten gesagt wird, er sei *ἀπεχόμενος ἀπὸ πάσης ἐπιθυμίας ματαίας τοῦ αἰῶνος τούτου*, Mt. 10, 8, und die Vorwürfe, welche Apollonius (Euseb. h. e. V, 18, 2. 4. 7. 11) den Montanisten macht. Dieselben sind namentlich deshalb wichtig, weil sie von der Voraussetzung ausgehen, die auch unser Verf. getheilt zu haben scheint, dass die strengen Gebote Mt. 10, was die Besitzlosigkeit betrifft, nicht nur den wandernden Aposteln, sondern auch

XII, 1. *Πᾶς δὲ ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου δεχθήτω, ἔπειτα δὲ δοκιμάσαντες αὐτὸν γνώσεσθε — σύνεσιν γὰρ ἕξετε — δεξιὰν καὶ ἀριστεράν. 2. Εἰ μὲν παρόδιός ἐστιν ὁ ἐρχόμενος,*

XII, 1. Jeder aber, der kommt im Herrnnamen, werde aufgenommen; dann aber sollt Ihr ihn prüfen und das Rechte und das Falsche unterscheiden; denn ihr sollt Einsicht haben. 2. Ist

4. ἕξετε Bryennios, cod. ἔξεται (fort. addendum cum Const. App.: καὶ δύνασθε γνῶναι).

den Propheten gelten: *Δοκεῖ σοι πᾶσα γραφὴ κωλύειν προφήτην λαμβάνειν δῶρα καὶ χρήματα; ὅταν οὖν ἴδω τὴν προφῆτιν εἰληφυῖαν καὶ χρυσὸν καὶ ἄργυρον καὶ πολυτελεῖς ἐσθῆτας, πῶς αὐτὴν μὴ παραιτήσωμαι; — Εἰρηκότος τοῦ κυρίου, μὴ κτήσησθε χρυσὸν μήτε ἄργυρον μήτε δύο χιτῶνας, οὗτοι πᾶν τοὐναντίον πεπλημμελήκασι περὶ τὰς τούτων τῶν ἀπηγορευμένων κτήσεις. — Ἐὰν ἀρνῶνται δῶρα τοὺς προφήτας αὐτῶν εἰληφέναι, τοῦτο ὁπολογησάτωσαν, ὅτι ἐὰν ἐλεγχθῶσιν εἰληφότες, οὐκ εἰσὶ προφῆται, καὶ μυρίας ἀποδείξεις τούτων παραστήσομεν.* Wie Bryennios bemerkt hat, soll Athanasius, in Mt. 7, 15, I, 1026 ed. Bened. (?) unsere Stelle, sowie XI, 9 u. XII, 5, im Auge gehabt haben. — *οὐκ ἀκούσεσθε*] S. XI, 2. — *κρινέτω*] S. v. 11; es scheint also in den Gemeinden diese Weise, die Mildthätigkeit in Anspruch zu nehmen, bereits Widerspruch gefunden zu haben. Bryennios vergleicht Testam. Jud. 18: *οὐκ ἀφίει ἄνδρα ἐλεῆσαι τὸν πλησίον αὐτοῦ, στερίσκει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπὸ πάσης ἀγαθοσύνης . . . καὶ εὐλογίας οὐ μέμνηται; καὶ προφήτῃ λαλοῦντι οὐχ ὑπακούει, καὶ λόγῳ εὐσεβείας προσωχθίζει.* — Im Allgemeinen vgl. zu diesem Vers Iren. II, 32, 4: *οὐκ ἔστιν ἀριθμὸν εἰπεῖν τῶν χαρισμάτων, ὧν κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου ἡ ἐκκλησία παρὰ θεοῦ λαβοῦσα . . . ἐπιτελεῖ . . . μήτε ἐξαπατῶσα τινὰς μήτε ἐξαργυριζομένη.*

XII, 1. Der Verf. geht zu den reisenden gewöhnlichen Christen über. — *δεχθήτω*] Aus dem Context ergiebt sich, dass Jedem, der im Namen des Herrn kommt, vor jeder Prüfung Rast und eine Mahlzeit gewährt werden soll; über die Gastfreundschaft der alten Christen s. meine Noten zu I Clem. 1, 2 u. 10, 7; auch vgl. Mt. 10, 40—42. — *δοκιμάσαντες*] Von Legitimationsbriefen, wie sie die spätere Zeit verlangte, ist noch keine Rede. — *σύνεσιν κτλ.*] Die Const. App. (VII, 28) haben diesen Satz so wiedergegeben: *σύνεσιν γὰρ ἔχετε, καὶ δύνασθε (δια)γνῶναι δεξιὰν ἢ ἀριστερὰν* [s. Jon. 4, 11] *καὶ διακρῖναι ψευδοδιδασκάλους διδασκάλων.* Bryennios will verstehen: *δοκιμάσατε αὐτοὺς διὰ τῶν τρόπων τῆς συνέσεως τῶν δεξιῶν καὶ ἀριστερῶν* und verweist auf II Cor. 6, 7; II Tim. 2, 7. Sachlich ist der Unterschied ein geringer; der Gedanke ist überhaupt klar; aber die Breviloquenz fast unerträglich; vielleicht ist *καὶ δύνασθε (δια)γνῶναι* vor *δεξιάν* ausgefallen. Brieflich macht mich Bryennios darauf aufmerksam, dass man die Worte „*σύνεσιν γὰρ ἕξετε*“ als Parenthese fassen könne, was vielleicht die richtige Lösung ist.

XII, 2. *παρόδιος*] S. Ignat. ad Eph. 9, 1: *παροδεύσαντες;* ad Rom.

βοηθεῖτε αὐτῷ ὅσον δύνασθε· οὐ μενεῖ δὲ πρὸς ὑμᾶς εἰ μὴ δύο ἢ τρεῖς ἡμέρας, ἐὰν ᾖ ἀνάγκη. 3. Εἰ δὲ θέλει πρὸς ὑμᾶς καθίσαι, τεχνίτης ὤν, ἐργαζέσθω καὶ φαγέτω. 4. Εἰ δὲ οὐκ ἔχει τέχνην, κατὰ τὴν σύνεσιν ὑμῶν προνοήσατε, πῶς μὴ ἀργὸς μεθ' ὑμῶν ζήσεται χριστιανός. 5. Εἰ δ' οὐ θέλει οὕτω ποιεῖν, χριστέμπορός ἐστι· προσέχετε ἀπὸ τῶν τοιούτων.

der Ankömmling ein Wanderer, so helft ihm soviel Ihr könnt; er soll aber nicht länger als zwei oder drei Tage bei Euch bleiben, wenn's nöthig ist. 3. Will er sich aber bei Euch niederlassen, sofern er ein Handwerker ist, so soll er arbeiten und essen. 4. Versteht er aber kein Handwerk, so tragt nach Euerer Einsicht Vorsorge, wie (es einzurichten, dass) kein Christ mit Euch als Fauler lebe. 5. Will er aber demgemäss sich nicht einrichten, so ist er Einer, der mit Christus Gewinn treibt; haltet Euch fern von solchen!

9, 3: ἡ ἀγάπη τῶν ἐκκλησιῶν τῶν δεξαμένων με εἰς ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ οὐχ ὡς παροδεύοντα; I Clem. 1, 2: τίς παρεπιδημήσας πρὸς ὑμᾶς ... τὸ μεγαλοπρεπὲς τῆς φιλοξενίας ὑμῶν ἤθος οὐκ ἐκήρυξεν. Nach Justin (Apol. I, 67) verwendet der Gemeindevorsteher die Collecten auch für die „παρεπιδήμοις, οὖσι ξένοις"; Dionys. Cor. bei Euseb. h. e. IV, 23, 10. — οὐ μενεῖ κτλ.] S. XI, 5. Ignatius bezeugt, dass man diese Regel auf ihn nicht angewendet hat.

XII, 3. καθίσαι] sich niederlassen; s. XIII, 1. — τεχνίτης ὤν] wie Paulus; Bestimmungen über christliche Handwerker bei Tertull. de idolol. 3 und später häufig. — ἐργαζέσθω κτλ.] II Thess. 3, 6—15, namentlich 10b. Paulus giebt seine eindringlichen Ermahnungen zur Arbeit unter Berufung auf den Herrn.

XII, 4. Wie nachdrücklich wird die Pflicht der Arbeit eingeschärft und zugleich die Solidarität aller Gemeindeglieder! Es scheint übrigens der in v. 3 gesetzte Fall die Regel gewesen zu sein, d. h. die Christen waren meistens Handwerker; also aus den unteren Ständen. — προνοήσατε] Rom. 12, 17: προνοούμενοι καλὰ ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων; II Cor. 8, 21; I Tim. 5, 8: εἰ δέ τις τῶν ἰδίων καὶ μάλιστα οἰκείων οὐ προνοεῖ κτλ. — χριστιανός] nur an dieser Stelle in der Διδαχή.

XII, 5. χριστέμπορος] Zum Wort I Tim. 6, 5: νομιζόντων πορισμὸν εἶναι τὴν εὐσέβειαν. II Clem. 20, 4: εἰ γὰρ τὸν μισθὸν τῶν δικαίων ὁ θεὸς συντόμως ἀπεδίδου, εὐθέως ἐμποριαν ἠσκοῦμεν καὶ οὐ θεοσέβειαν. Zum Gedanken Barn. 10, 4: οὐ μὴ κολληθήσῃ οὐδὲ ὁμοιωθήσῃ ἀνθρώποις τοιούτοις, οἵτινες οὐκ οἴδασιν διὰ κόπου καὶ ἱδρῶτος πορίζειν ἑαυ-

XIII, 1. *Πᾶς δὲ προφήτης ἀληθινός, θέλων καθίσαι πρὸς ὑμᾶς, ἄξιός ἐστι τῆς τροφῆς αὐτοῦ.* 2. *Ὡσαύτως διδάσκαλος*

XIII, 1. Jeder wahrhaftige Prophet aber, der sich bei Euch niederlassen will, ist seiner Nahrung werth. 2. Ebenso ist ein

---

τοῖς τὴν τροφήν, ἀλλὰ ἁρπάζουσιν τὰ ἀλλότρια ἐν ἀνομίᾳ αὐτῶν; 19, 10. Das Wort „*χριστέμπορος*" hat Bryennios bei Athanasius und Pseudo-ignatius (ad Trall. 6; ad Magn. 9) nachgewiesen; auch bei Chrysostomus und Basilius findet es sich. In allen Fällen wird man annehmen dürfen, dass es der *Διδ.* entnommen ist.

XIII, 1 u. 2. Die Zusammenstellung von Propheten und Lehrern auch bei Paulus (s. oben zu XI, 3) u. Act. 13, 1. Die Gemeinden sind verpflichtet, die wahrhaftigen Propheten und Lehrer, die sich bei ihnen niederlassen wollen, zu unterhalten. Aber nicht feste Gehalte etwa sollen dieselben beziehen (Apollonius wirft dem Montan vor, dass er den Verkündigern des Worts solche aus der grossen Kasse ausgeworfen habe, Euseb. V, 18, 2: *ὁ σαλάρια χορηγῶν τοῖς κηρίττουσιν αὐτοῦ τὸν λόγον.* Ebenso wird dem römischen Gegenbischof des Zephyrin, Natalis, zum Vorwurf gemacht, Euseb. V, 28, 10, dass er einen Monatsgehalt von 150 Denaren angenommen habe), sondern Nahrung (*τροφή*) wie die Arbeiter. Der Verf. fusst auch hier auf einem Herrnwort in der Fassung des Matthäus; s. Mt. 10, 10: *ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ* (Lc. 10, 7: *ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ*); vgl. I Cor. 9, 13 f.: *οὐκ οἴδατε ὅτι οἱ τὰ ἱερὰ ἐργαζόμενοι τὰ ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἐσθίουσιν; ... οὕτως καὶ ὁ κύριος διέταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν.* Eine sehr ausführliche Anordnung über diese Sustentationspflicht findet sich Clem., Hom. III, 71; u. a. wird hier aufgewiesen, wo dieselbe ihre Grenze habe. — *διδάσκαλος*] Im folgenden das Quellenmaterial in Bezug auf die altkirchlichen *διδάσκαλοι*: I Cor. 12, 28 f.; Eph. 4, 11 (I Tim. 2, 7; II Tim. 1, 11); Hebr. 13, 7. 17 [denn die hier genannten *ἡγούμενοι* sind *διδάσκαλοι*]; Jacob. 3, 1: *μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε, εἰδότες ὅτι μεῖζον κρίμα λημψόμεθα.* Barn. 1, 8: *ἐγὼ δὲ οὐχ ὡς διδάσκαλος ἀλλ' ὡς εἷς ἐξ ὑμῶν ὑποδείξω.* 4, 9: *πολλὰ δὲ θέλων γράφειν οὐχ ὡς διδάσκαλος.* Herm. Vis. III, 5, 1: *οὗτοί εἰσιν οἱ ἀπόστολοι καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι οἱ πορευθέντες κατὰ τὴν σεμνότητα τοῦ θεοῦ ... οἱ μὲν κεκοιμημένοι, οἱ δὲ ἔτι ὄντες.* Sim. IX, 15, 4; 16, 5; 25, 2: *ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες εἰς ὅλον τὸν κόσμον καὶ οἱ διδάξαντες σεμνῶς καὶ ἁγνῶς τὸν λόγον τοῦ κυρίου καὶ μηδὲν ὅλως νοσφισάμενοι εἰς ἐπιθυμίαν πονηράν .... καθὼς καὶ παρέλαβον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.* Mand. IV, 3, 1: *ἤκουσα παρά τινων διδασκάλων, ὅτι ἑτέρα μετάνοια οὐκ ἔστιν.* (Ignat. ad Eph. 15, 1); Ignat. ad Eph. 3, 1: *οὐ διατάσσομαι ὑμῖν ὡς ὤν τις ... προσλαλῶ ὑμῖν ὡς συνδιδασκαλίταις μου.* Von Polykarp sagen die Smyrnenser im Briefe (Mart. 16, 2): *ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς γενόμενος.* Sie bezeichnen den Bischof also mit den drei alten Bezeichnungen als Apostel, Prophet und Lehrer,

ἀληθινός ἐστιν ἄξιος καὶ αὐτὸς ὥσπερ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ. 3. Πᾶσαν οὖν ἀπαρχὴν γεννημάτων ληνοῦ καὶ ἅλωνος, βοῶν τε καὶ προβάτων λαβὼν δώσεις τὴν ἀπαρχὴν τοῖς

wahrhaftiger Lehrer auch wie jeder Arbeiter seiner Nahrung werth. 3. Alle Erstlinge nun der Erzeugnisse der Kelter und Tenne, der Rinder und Schafe sollst Du nehmen und sie

6. τὴν ἀπαρχὴν cod., Bryennios om.

s. Zahn's Note z. d. St. (auch Mart. 12, 2; 19, 1: διδάσκαλος ἐπίσημος). Clem. Hom. XI, 35: μέμνησθε ἀπόστολον ἢ διδάσκαλον ἢ προφήτην. Hippol. ap. Epiph. h. 42, 2: οἱ ἐπιεικεῖς [καὶ πανάγιοι τῆς ἁγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας] πρεσβύτεροι καὶ διδάσκαλοι. Clem. Alex. vv. ll. Tertull. de praescr. 3: „... si episcopus, si diaconus, si vidua, si virgo, si doctor, si etiam martyr." Acta Felic. et Perp. 13: „Aspasius presbyter doctor". Euseb. V, 10, 1: Ἡγεῖτο δὲ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῆς τῶν πιστῶν αὐτόθι διατριβῆς τῶν ἀπὸ παιδείας ἀνὴρ ἐπιδοξότατος, ὄνομα αὐτῷ Πάνταινος, ἐξ ἀρχαίου ἔθους διδασκαλείου τῶν ἱερῶν λόγων παρ' αὐτοῖς συνεστῶτος. Hieron. de vir. inl. 36: „iuxta quandam veterem in Alexandria consuetudinem, ubi Marco evangelista instituente semper ecclesiastici fuere doctores". Clem., Strom. I, 1, 11. Iren. über Tatian (h. I, 28, 1): Τατίανος Ἰουστίνου ἀκροατὴς γεγονώς ... μετὰ δὲ τὴν ἐκείνου μαρτυρίαν ἀποστὰς τῆς ἐκκλησίας, οἰήματι διδασκάλου ἐπαρθείς ... ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου συνεστήσατο. Man hat aber überhaupt an christliche Lehrer wie Justin (Mart. Just. 3: ἔπαρχος εἶπεν· εἰπέ, ποῦ συνέρχεσθε ἢ εἰς ποῖον τόπον ἀθροίζεις τοὺς μαθητάς σου), an die Bildung von häretischen Schulen im 2. Jahrhundert, an die Schulen der Adoptianer in Rom (Anonym. bei Euseb. V, 28), an das, was bei Euseb. h. e. VI, 19, 16—18 erzählt wird, und an Ähnliches zu denken. Hippolyt nennt die Kirche seines Gegners Calixt, um sie zu beschimpfen, ein διδασκαλεῖον (Philos. IX, 12 fin.). Διδάσκαλοι resp. „doctores" finden sich noch in der Mitte des 3. Jahrhunderts, s. Orig. (c. Cels. III, 51. 56. 57; IV, 72 u. viele andere Stellen), Cypr. (ep. 29, 6); Dionys. Alex. bei Euseb. VII, 24, 6: συγκαλέσας τοὺς πρεσβυτέρους καὶ διδασκάλους τῶν ἐν ταῖς κώμαις ἀδελφῶν; Dionys. Alex. ep. ad Basil. (Lagarde, Reliq. iuris p. 59, 18): ἐγὼ δὲ οὐχ ὡς διδάσκαλος, ἀλλ' ὡς μετὰ πάσης ἁπλότητος προσῆκον ἡμᾶς ἀλλήλοις διαλέγεσθαι. Commod., Instruct. II, 22, 15: „Non sum ego doctor, sed lex docet"; II, 16, 1: „Si quidem doctores, dum exspectant munera vestra aut timent personas, laxant singula vobis; et ego non doceo". Dodwell, „de presbyteris doctoribus" (Migne, Patrol. Lat. t. V p. 33 sq.); Zahn, Hirt d. Hermas S. 94 f. Kraus, Realencykl. I S. 361.

XIII, 3. Das ATliche Gebot, die Erstlinge den Priestern zu geben (s. Deut. 18, 3. 4; Num. 18; Ezech. 44, 30; Nehem. 10, 35—37. Merx in Schenkel's Bibellex. II, S. 157 f.), ist hier als für alle Christen verpflichtet

προφήταις· αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν. 4. Ἐὰν δὲ μὴ ἔχητε προφήτην, δότε τοῖς πτωχοῖς. 5. Ἐὰν σιτίαν ποιῇς, τὴν ἀπαρχὴν λαβὼν δὸς κατὰ τὴν ἐντολήν. 6. Ὡσαύτως κεράμιον οἴνου ἢ ἐλαίου ἀνοίξας τὴν ἀπαρχὴν λαβὼν δὸς τοῖς προφήταις· 7. ἀργυρίου δὲ καὶ ἱματισμοῦ καὶ παντὸς κτήματος λαβὼν τὴν ἀπαρχήν, ὡς ἂν

den Propheten geben; denn sie sind Euere Hohenpriester. 4. Wenn Ihr aber einen Propheten nicht habt, so gebt sie den Armen. 5. Wenn Du einen Teig machst, so nimm seinen Anbruch und gieb ihn nach dem Gebot. 6. Ebenso wenn Du ein Wein- oder Ölgefäss öffnest, nimm den Anbruch und gieb ihn den Propheten. 7. Von

---

hingestellt. Doch ist wohl zu beachten, dass der Verf. sich nicht direct auf das A. T. bezieht (Zehnten fehlen noch gänzlich). — *οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν*] Auch Clemens hat (ep. I, 40) christliche Hegumenoi mit den ATlichen Priestern und Leviten verglichen. Dass aber Propheten als Hohepriester bezeichnet werden, ist einzigartig. Wenn sie so hoch geschätzt wurden, so begreift man, wie Hermas über die falschen Propheten Klage führen konnte, die da die *πρωτοκαθεδρία* begehren (Mand. XI, 12). Justin., Dial. 116 fin.: *Οὐ δέχεται δὲ παρ' οὐδενὸς θυσίας ὁ θεός, εἰ μὴ διὰ τῶν ἱερέων αὐτοῦ.* Aber hier sind die Christen überhaupt die Priester (Tertull. de monog. 7, de exhort. 7). Wichtig ist, dass die Eustathianer, bei denen man so viel Alterthümliches findet, behaupteten, die Erstlinge gebührten nicht den Kirchen u. Priestern, sondern den h. Asketen; s. Conc. Gangr. can. 7. 8.

XIII, 4. Also die Propheten gehen den Armen vor; zugleich ist es wichtig, dass der Verf. den Fall setzt, dass in einer Gemeinde kein einziger Prophet vorhanden ist.

XIII, 5. *κατὰ τὴν ἐντολήν*] Es ist mindestens fraglich, ob der Verf. unter *ἐντολή* das ATliche Gebot versteht; wahrscheinlich bezieht er sich auf die Anordnung des Herrn Mt. 10, 10. Zu *σιτίαν* s. Num. 15, 20—22. Neh. 10, 37.

XIII, 6. S. Nehem. 10, 37.

XIII, 7. *ὡς ἂν σοι δόξῃ*] Hier also ist, der Natur der Sache nach, der freien Entscheidung ein Spielraum gelassen; indessen wohl nur über das Mass der *ἀπαρχή*. Nach XI, 12 darf der Prophet aber kein Geld verlangen. — Die *Διδαχή* bringt uns die früheste Kunde von der Pflicht der Erstlingsdarbringung in den christlichen Gemeinden. Hier scheint ein ATliches Ceremoniengebot einfach recipirt. Allein so ist es doch nicht, sonst wäre gewiss auch der Zehnte übernommen worden, von dem die *Διδαχή* Nichts sagt und den Irenäus (h. IV, 13, 2) ausdrücklich für abgeschafft erklärt. Aus dem Gebot des Herrn vielmehr: „ein Arbeiter ist seiner Nahrung werth", ferner aus der Nothwendigkeit, stets Brod und Wein in der Gemeinde zur Verfügung zu haben, ergab sich die Anlehnung an das ATliche Gesetz. Unser Verf. erwähnt nur Ersteres, Ire-

σοι δόξῃ, δὸς κατὰ τὴν ἐντολήν.

Geld aber und Kleidung und jeglichem Besitz nimm den Anbruch nach Deinem Ermessen und gieb ihn nach dem Gebot.

XIV, 1. Κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε

XIV, 1. Am Herrntage aber sollt ihr zusammenkommen und

---

näus dagegen, der die Erstlingsdarbringung auch für ein Consilium des Herrn selbst hält, Letzteres; s. h. IV, 17, 5: „Sed dominus noster et suis discipulis dans consilium, primitias deo offerre ex suis creaturis"; es folgt sofort die Erwähnung der h. Speise; dann: „novi testamenti novam docuit oblationem, quam ecclesia ab apostolis accipiens in universo mundo offert deo ei, qui alimenta nobis praestat, primitias suorum munerum in novo testamento"; s. auch IV, 18, 1: „Offerre igitur oportet deo primitias eius creaturae, sicut et Moyses ait: Non apparebis vacuus ante conspectum domini . . . et non genus oblationum reprobatum est; oblationes enim et illis, oblationes autem et hic, sacrificia in populo, sacrificia et in ecclesia etc." bis zum Schluss, wo wiederum die Zehnten abgelehnt werden; IV, 18, 4: „oportet enim nos oblationem deo facere et in omnibus gratos inveniri fabricatori deo, in sententia pura .... primitias earum, quae sunt eius, creaturarum offerentes". Aber Iren. scheint doch nur das Erstlingsgebot in Bezug auf Brod und Wein zu kennen. Justin (Apol. I, 67) deutet gar nichts darüber an und stellt Alles auf die Freiwilligkeit; Clemens Romanus spricht lediglich von δῶρα, welche die Episkopen darbringen (c. 44); die Constitution des Papstes Calixt im lib. pontif. (De Rossi, Bullet. 1866 p. 21) muss wohl unberücksichtigt bleiben; Tertullian schweigt. Dagegen haben wir aus der orientalischen Kirche Zeugnisse; s. Hippol. Can. 36 (arab.); Orig. c. Cels. VIII, 33. 34; in Num. 18 Hom. 11, 2; Const. App. II, 25 fin.; II, 34. 35; VII, 29; VIII, 30. Andere Stellen aus späterer Zeit s. bei Kraus, REncykl. I. S. 429 f. und im Diction. of Christian Antiq. I. p. 672 u. 702. Einzigartig aber ist die Verordnung in der *Διδαχή*, weil sie als Empfänger der Erstlinge die Propheten in erster, die Armen in zweiter Reihe nennt. Alle übrigen Verordnungen — vor allem die Constitutionen — setzen an die Stelle der Propheten die Priester.

XIV, 1. Der Verf. giebt c. XIV und XV Verfügungen über die Ordnung innerhalb der Einzelgemeinde. Er beginnt mit der Sonntagsfeier. — κατὰ κυριακὴν κυρίου] Pleonasmus; zum Herrntage s. I Cor. 16, 2; Apoc. 1, 10; Barn. 15, 9; Act. 20, 7; Ep. Plinii ad Trai. („stato die"); Ignat. ad Magn. 9, 1; Just., Apol. I, 67, Dial. 41 (p. 260 C), 24 (p. 241 E), 138 (p. 367 C); Euseb., h. e. III, 27, 5; IV, 23, 11; V, 23, 2; V, 24, 11; Theoph. ad Autol. II, 12; Iren. Reliq. (Harvey II p. 478 sq. fragm. VII); Tertull., Apol. 16, ad nat. I, 13, de orat. Melito hat ein Buch „περὶ κυριακῆς" geschrieben (s. meine Überlief. der griech. Apolog. S. 246). — συναχθέντες] ist hierfür der gewöhnlichste Ausdruck, daneben συνελθόντες, s. v. 2;

ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε προσ-	das Brod brechen und danken,
εξομολογησάμενοι τὰ παρα-	nachdem ihr dazu Euere Über-
πτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ	tretungen bekannt habt, damit

1. προσεξυμολογησάμενοι cod., fort. προεξομολογησάμενοι.

I Cor. 11, 20. Bereits Origenes hat über schlechten Kirchenbesuch klagen müssen; s. Hom. X in Genes. Opp. II p. 86. — κλάσατε ἄρτον] s. die Einsetzung des Abendmahls und I Cor. 10, 16; Act. 2, 46. 20, 7. 11. Es ist von höchster Bedeutung für die Geschichte des Cultus, dass der Verf. der *Διδαχή* für den Sonntagsgottesdienst lediglich die Feier des Abendmahls (s. c. IX. X) nach vorhergegangener Exhomologese vorschreibt. Gewiss wird der Gottesdienst auch andere Stücke umfasst haben (freie Reden der Propheten X, 7); aber der Verf. nennt sie nicht; er muss sie als freie Stücke aufgefasst haben, die vorhanden sein, aber auch fehlen konnten. Wie anders steht es bei Justin! Augenscheinlich aber ist für unsern Verfasser hier die Hauptsache — über das εὐχαριστεῖν hat er schon c. IX. X, über die Vorbedingung der Taufe für den Genuss der h. Speise c. IX, 5 gehandelt —, dass die Christen in der rechten Verfassung zu dem „Opfer" hinzutreten. Diesem Gedanken, der wiederum an ein Herrnwort (Mt. 5, 23. 24) und an I Cor. 11, 27 f. sich anschliesst, dient die ganze Verordnung. Gerade weil zu dem Sonntagsgottesdienst alle Christen zusammenzukommen gewohnt waren, so war hier die Gefahr, dass ein Unheiliger und Liebloser sich nahe, besonders gross. Neu ist uns, dass der Feier des Abendmahls ein Sündenbekenntniss vorauszugehen hat; keine andere Quelle berichtet uns das, und der Überarbeiter der *Διδαχή* hat auch das προσεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν (Const. App. VII, 30) einfach gestrichen. Aber wie wichtig dem Verf. gerade dieses Bekenntniss ἐν ἐκκλησίᾳ ist, zeigt der Umstand, dass er die Pflicht, ἐν ἐκκλησίᾳ seine Sünden zu bekennen, bereits c. IV, 14 eingeschärft, ja die Schilderung des ganzen „Lebenswegs" mit diesem Gebot abgeschlossen hat. Hier aber erst erfahren wir, dass das Bekenntniss regelmässig am Sonntag abzulegen war. Der Verf. sagt προσεξομ., um damit anzudeuten, dass es zum „Danken" gehört, aber natürlich nicht als nachfolgend, sondern als vorausgehend; wahrscheinlich ist jedoch — worauf mich von Gebhardt aufmerksam gemacht hat — vielmehr προεξομ. zu lesen, s. VII, 4: προνηστευσάτω, VII, 1: προειπόντες. Das Wort „προσεξομ." ist ein ἅπ. λεγ. — ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾖ] S. I Pet. 2, 5; Hebr. 13, 10; Herm. Sim. V, 3, 8: ἔσται ἡ θυσία σου [scil. das Fasten] δεκτὴ παρὰ τῷ θεῷ . . . καὶ ἡ λειτουργία οὕτως ἐργαζομένη καλή. Jacob. 1, 28: θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος. Sehr anders Ignat. ad Trall. 7, 2: ὁ ἐντὸς θυσιαστηρίου ὢν καθαρός ἐστιν, τουτέστιν ὁ χωρὶς ἐπισκόπου . . . πράσσων τι, οὗτος οὐ καθαρός ἐστιν τῇ συνειδήσει. Das regelmässige ἐξομολογεῖσθαι ἐν ἐκκλησίᾳ, welches die *Διδαχή* verlangt, wirft ein Licht auf einige Stellen bei Irenäus, die nun sicher so er-

ἡ θυσία ὑμῶν ἦ. 2. Πᾶς δὲ ἔχων τὴν ἀμφιβολίαν μετὰ τοῦ ἑταίρου αὐτοῦ μὴ συνελθέτω ὑμῖν, ἕως οὗ διαλλαγῶσιν, ἵνα μὴ κοινωθῇ ἡ θυσία ὑμῶν. 3. αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ῥηθεῖσα ὑπὸ κυρίου· Ἐν παντὶ τόπῳ καὶ χρόνῳ προσφέρειν μοι θυσίαν καθαράν· ὅτι βασιλεὺς

Euer Opfer rein sei. 2. Jeder aber, der einen Streit mit seinem Freunde hat, der trete nicht mit Euch zusammen, bis dass sie sich versöhnt haben, damit Euer Opfer nicht profanirt werde. 3. Denn so lautet der Spruch des Herrn: „An jeglichem Ort und zu jeder Zeit soll

1. ὑμῶν Bryennios, ἡμῶν cod. 2. τὴν cod., Gebhardt τινὰ.

klärt werden dürfen, dass der Ausdruck auch als term. techn. angesehen werden darf für den Begriff „zur Kirche als actives Glied gehören"; s. Iren. III, 4, 2: *Κέρδων εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἐλθὼν καὶ ἐξομολογούμενος, οὕτως διετέλεσε, ποτὲ μὲν λαθροδιδασκαλῶν, ποτὲ δὲ πάλιν ἐξομολογούμενος, ποτὲ δὲ ἐλεγχόμενος ἐφ' οἷς ἐδίδασκε κακῶς, καὶ ἀφιστάμενος τῆς τῶν ἀδελφῶν συνοδίας;* anders I, 13, 5 (von einer Anhängerin des Marcus, die sich wieder zur Kirche gewandt hat): *αὐτὴ τὸν ἅπαντα χρόνον ἐξομολογουμένη διετέλεσε, πενθοῦσα καὶ θρηνοῦσα ἐφ' ᾗ ἔπαθεν,* dagegen wieder I, 13, 7 (von den von Marcus bethörten Weibern): *αἱ μὲν καὶ εἰς φανερὸν ἐξομολογοῦνται, αἱ δὲ ὑσωπούμεναι τοῦτο, ἡσυχῇ δὲ πῶς ἑαυτὰς ἀπηλπικυῖαι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ, ἔνιαι μὲν εἰς τὸ παντελὲς ἀπέστησαν, ἔνιαι δὲ ἐπαμφοτερίζουσιν.*

XIV, 2. *ἀμφιβολίαν*] das Wort fehlt im N. T. — *ἑταίρου*] im N. T. nur bei Mt. — *διαλλαγῶσιν*] dies Wort kommt im N. T. nur an der Stelle vor, die unserem Verf. hier vorgeschwebt hat, Mt. 5, 24: *ὕπαγε πρῶτον διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου.* Bryennios vergleicht Iren. III. 18, 3: „Igitur non sacrificia sanctificant hominem, sed conscientia eius qui offert sanctificat sacrificium, pura existens et praestat acceptare deum quasi ab amico"; IV, 18, 1, wo Mt. 5, 23. 24 ausdrücklich citirt ist. I Pet. 2, 5: *πνευματικαὶ θυσίαι.* S. Clem. Strom. VII, 6, 31: *ἡμεῖς δι' εὐχῆς τιμῶμεν τὸν θεόν, καὶ ταύτην τὴν θυσίαν ἀρίστην καὶ ἁγιωτάτην μετὰ δικαιοσύνης ἀναπέμπομεν τῷ δικαιοτάτῳ λόγῳ.* — *μὴ κοινωθῇ*] S. Mt. 15, 11—20; Hebr. 9, 13. In der pseudocyprianischen Schrift de aleat. 4 heisst es: „(et) in Doctrinis Apostolorum (est): ‚si quis frater delinquit in ecclesia et non paret legi, hic non colligatur, donec poenitentiam agat, et non recipiatur, ne inquinetur et inpediatur oratio vestra'". Über diese Stelle s. Prolegg. § 1.

XIV, 3. S. Maleach. 1, 11. 14: *ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα προσάγεται τῷ ὀνόματί μου καὶ θυσία καθαρά ... διότι βασιλεὺς μέγας ἐγώ εἰμι, λέγει κύριος παντοκράτωρ, καὶ τὸ ὄνομά μου ἐπιφανὲς ἐν τοῖς ἔθνεσιν* (LXX). Diese Stelle ist im 2. Jahrhundert häufig angeführt worden und zwar mit Beziehung auf das Abendmahlsopfer; s. Just., Dial. 28 fin.; 41;

μέγας εἰμί, λέγει κύριος, καὶ τὸ ὄνομά μου θαυμαστὸν ἐν τοῖς ἔθνεσι.

man mir ein reines Opfer darbringen; denn ich bin ein grosser König, spricht der Herr, und mein Name ist wunderbar bei den Völkern".

XV, 1. *Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου, ἄνδρας*

XV, 1. Bestellet Euch ferner des Herrn würdige Bischöfe und Diakonen, sanftmüthige und

---

116 fin.; 117; Iren. IV, 17, 5; 18, 1; Tertull. adv. Iud. 5; adv. Marc. III, 22; Clem. Strom. V, 14, 136. Die Abweichungen vom Text der LXX in der *Διδ.* finden sich aber sonst nicht. Ob das Citat der Maleachistelle im 2. Pfaffischen Fragment des Irenäus (Harvey II, p. 500), auf welches Bryennios hingewiesen, und somit die „*δεύτεραι τ. ἀποστόλων διατάξεις*" auf die *Διδαχή* zurückzuführen sind, darüber s. Prolegg. § 1. — *βασιλεὺς μέγας*] S. Hippol., Philos. IX, 15 p. 294: *ἐν ὀνόματι υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ μεγάλου βασιλέως.*

XV, 1. *Χειροτονήσατε*] S. II Cor. 8, 19: *συνεπέμψαμεν δὲ μετὰ (Τίτου) τὸν ἀδελφὸν οὗ ὁ ἔπαινος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ διὰ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν, οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ χειροτονηθεὶς ὑπὸ τῶν ἐκκλησιῶν συνέκδημος ἡμῶν ἐν τῇ χάριτι ταύτῃ τῇ διακονουμένῃ ὑφ' ἡμῶν.* Diese Stelle ist für die unsrige von dreifacher Wichtigkeit: 1) redet sie von einer *χειροτονία ὑπὸ τ. ἐκκλησιῶν*, also seitens der Gesammtgemeinden (s. I Clem. 44, 3; 54, 2; doch liegen hier die Dinge anders); 2) handelt es sich um eine Geldangelegenheit, um deretwillen die Einsetzung vollzogen worden ist; 3) wird diese als Spende eine *χάρις διακονουμένη* genannt (Act. 14, 23: *Χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους*). (Act. 13, 1—3: *τότε νηστεύσαντες καὶ προσευξάμενοι καὶ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας αὐτοῖς ἀπέλυσαν*). (I Tim. 4, 14: *μὴ ἀμέλει τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος, ὃ ἐδόθη σοι διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου*). Ignat. ad Philad. 10, 1: *πρέπον ἐστὶν ὑμῖν, ὡς ἐκκλησίᾳ Θεοῦ, χειροτονῆσαι διάκονον κτλ.*, ad Smyrn. 11, 2: *πρέπει εἰς τιμὴν θεοῦ χειροτονῆσαι τὴν ἐκκλησίαν ὑμῶν θεοπρεσβυτήν*; ad Polyc. 7, 2. Ep. Clem. ad Jacob. 2 (p. 6, 26): *Κλήμεντα τοῦτον ἐπίσκοπον ὑμῖν χειροτονῶ.* — *ἑαυτοῖς*] Es sind Beamte der Einzelgemeinde im strengen Sinn, gehören also nicht der ganzen Kirche an wie die Propheten und Lehrer; diese werden daher auch nicht von der Gemeinde angestellt, sondern treten selbständig auf, müssen sich aber den Gemeinden bewähren. — *ἐπισκόπους καὶ διακόνους*] S. Philipp. 1, 1; I Clem. 42 f.; Herm. Vis. III, 5, Sim. IX, 26. 27; I Tim. 3, 8—13; Justin. I, 65; Hatch, Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterth., deutsche Ausgabe S. 17 f. S. 229 f. Presbyter werden nicht erwähnt. — *ἀξίους τ. κυρίου*] Bei Ignatius häufig; Polyc. ad Philipp. 5: *διάκονοι . . . ὡς θεοῦ καὶ Χριστοῦ διάκονοι . . . . πορευόμενοι κατὰ τὴν ἀλήθειαν τοῦ κυρίου ὃς ἐγένετο διάκο-*

πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους καὶ ἀληθεῖς καὶ δεδοκιμασμένους· ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐ-

nicht geldliebende und wahrhafte und erprobte Männer; denn Euch leisten auch sie den

---

νος πάντων. Der Verf. fordert nun im folgenden vier Qualitäten gleichmässig für die Bischöfe und Diakonen, ohne zwischen ihnen zu unterscheiden (s. Hatch-Harnack, a. a. O. S. 43 f. 244 f.). Die Qualitäten ἀληθεῖς καὶ δεδοκιμασμένους sind die, welche wir auch für die Propheten XI, 11. XIII, 1 und für die Lehrer XIII, 2 fanden; sie sind sehr allgemein gehalten (s. c. XII, 1). Also liegt der Schwerpunkt in dem „πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους". Diese Worte bezeichnen daher die eigenthümliche Natur des Dienstes, zu welchem die Bischöfe und Diakonen berufen sind. Nun zählt Paulus I Cor. 12, 28 f. nach den Aposteln, Propheten und Lehrern die ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις auf. Zu Personen, die diese Dienste zu vollziehen haben, stimmen die geforderten Qualitäten „πραεῖς καὶ ἀφιλάργυροι" vortrefflich. Ferner I Tim. 3, 3 wird von jedem Bischof gefordert, dass er μὴ πλήκτης, ἀλλὰ ἐπιεικής, ἄμαχος, ἀφιλάργυρος sei, von den Diakonen (ibid. v. 8), sie seien σεμνούς, μὴ διλόγους, μὴ αἰσχροκερδεῖς (s. Tit. 1, 7: δεῖ τὸν ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον εἶναι ὡς θεοῦ οἰκονόμον, μὴ αὐθάδη, μὴ ὀργίλον, μὴ πάροινον [so auch I Tim. 3, 3. Orig. Selecta in Levit. Opp. II p. 182. Hom. VII in Levit. II p. 219; diese Mahnung war desshalb nöthig, weil Bischöfe und Diakonen über viel Wein zu disponiren hatten], μὴ πλήκτην, μὴ αἰσχροκερδῆ. I Pet. 5, 2. Polyc. ad Philipp. 5, 2: διάκονοι . . . μὴ διάβολοι, μὴ δίλογοι, ἀφιλάργυροι; s. 6, 1. Herm. Simil. IX, 26, 2; 27, 2, s. auch die Adv. μετὰ ταπεινοφροσύνης, ἡσύχως καὶ ἀβαναύσως in I Clem. 44, 3). Die Bischöfe und Diakonen sind also, so im Titusbrief ausdrücklich, in erster Reihe die Ökonomen der Gemeinde (zu δεδοκιμασ. s. I Tim. 3, 10: διάκονοι δοκιμαζέσθωσαν πρῶτον, εἶτα διακονείτωσαν. I Clem. 42, 4: κατὰ χωρὰς καὶ πόλεις κηρύσσοντες [οἱ ἀπόστολοι] καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους. 44, 2: διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν); als solche sind sie auch nach dem Verf. der Διδαχή zu erkennen. — ὑμῖν γὰρ λειτουργ. καὶ αὐτοὶ τ. λειτουργίαν τ. προφητῶν κ. διδασκάλων] Um diesen Satz richtig zu verstehen, muss man streng festhalten, dass der Verfasser bis c. XIV incl. (s. c. IV, 1. X, 7. XI. XIII) in der Gemeinde nur zwischen gewöhnlichen Christen und solchen Brüdern, die das Wort Gottes verkündigen (Apostel, Propheten, Lehrer), unterschieden hat. Sein ganzes Interesse an dem, was man nur sehr uneigentlich „Amt" nennen kann, hängt an der Verkündigung des Wortes. So motivirt er denn auch hier die Ermahnung, qualificirte Personen zu Bischöfen und Diakonen einzusetzen, durch den Hinweis, dass auch sie der Gemeinde den Dienst der Propheten und Lehrer leisten („Apostel" fehlen hier; denn nach c. XI, 4—6 haben sie mit constituirten Gemeinden nichts zu schaffen). Die geschichtliche Einsicht, die er uns eröffnet, wird durch v. 2 (s. dort) be-

τοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων. 2. Μὴ οὖν ὑπερίδητε αὐτούς· αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ τετιμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων.

Dienst der Propheten und Lehrer. 2. Verachtet sie darum nicht; denn sie sind die Geehrten unter Euch zusammen mit den Propheten und Lehrern.

---

sonders deutlich. — λειτουργοῦσι λειτουργίαν] S. II Cor. 9, 12: ἡ διακονία τῆς λειτουργίας (von der grossen Spende für Jerusalem); Philipp. 2, 25. 30 (pecuniäre Hülfleistung). Allgemein vom Dienst gegenüber Gott Rom. 13, 6; 15, 16; Philipp. 2, 17; von Christus und den Engeln Hebr. 8, 2. 6; 1, 7. 14. Vom Cultus Lc. 1, 23; Hebr. 9, 21. Im ersten Clemensbrief, in welchem λειτουρ. häufig vorkommt, bezeichnet es 1) den bereits geordneten Gemeindecultus überhaupt (41, 1: ἕκαστος ἡμῶν ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐχαριστείτω θεῷ ἐν ἀγαθῇ συνειδήσει ὑπάρχων, μὴ παρεκβαίνων τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα), 2) den besonderen Dienst der Episkopen und Diakonen — vor allem das δῶρα προσφέρειν — (c. 44, 2: ἐὰν κοιμηθῶσιν διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν, v. 3: λειτουργήσαντας ἀμέμπτως . . . ἀποβάλλεσθαι τῆς λειτουργίας, v. 6: ἡ τετιμημένη λειτουργία). Bei Ignatius und Polykarp fehlt das Wort; bei Hermas findet es sich in allgemeinem Sinn (Sim. VII, 6; Mand. V, 1, 2. 3), von dem Dienst durch Fasten (Sim. V, 3, 3. 8; hier steht es neben θυσία wie Philipp. 2, 17), von dem Dienst der Bischöfe (Sim. IX, 27, 3).

XV, 2. τετιμημένοι ὑμῶν] Das Wort ist substantivisch gebraucht, ὑμῶν Genet. part.; der Sinn ist, dass sie die von Gott Geehrten in der Gemeinde sind. S. I Clem. 44, 6, dazu meine Note und Lightfoot, Clem. Rom. App. p. 436; ferner (I Clem. 1, 3: ὑποτασσόμενοι τ. ἡγουμένοις ὑμῶν καὶ τιμὴν τὴν καθήκουσαν ἀπονέμοντες τοῖς παρ' ὑμῖν πρεσβυτέροις). Ignat. ad Smyrn. 9, 1: ὁ τιμῶν ἐπίσκοπον ὑπὸ θεοῦ τετίμηται; ähnliches öfters. Clem. Alex. Strom. VI, 14, 107: τετιμημένοι κριταί τε καὶ διοικηταί (von den kirchlichen Beamten). Clem. Alex. Hypotyp. bei Euseb. h. e. II, 1: ὑπὸ τοῦ κυρίου προτετιμημένοι (von Petrus, Jacobus, Johannes). Hippol. de Christo et Antichr. 2: ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου ἀξίως τετιμημένοι (von den Propheten). — Aus dem in v. 1 und 2 Gesagten ergiebt sich Folgendes: 1) Die von der Gemeinde gewählten Bischöfe und Diakonen sind primär die Ökonomen der Gemeinde, 2) die geistliche Erbauung der Gemeinde steht altem Herkommen nach bei den theils wandernden, theils auf längere Zeit in einer Gemeinde sich niederlassenden Propheten und Lehrern, 3) der Verf. schreibt in einer Zeit, in welcher diese Wanderlehrer bereits seltener wurden (s. c. XIII, 4) und in welcher daher den Bischöfen und Diakonen auch die Pflicht oblag, den Dienst, den jene bisher den Gemeinden geleistet hatten, zu übernehmen. 4) Traten so damals eben die Bischöfe und Diakonen neben die, resp. auch an die

3. Ἐλέγχετε δὲ ἀλλήλους μὴ ἐν ὀργῇ, ἀλλ' ἐν εἰρήνῃ, ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· καὶ παντὶ ἀστοχοῦντι κατὰ τοῦ ἑτέρου μηδεὶς λαλείτω μηδὲ

3. Überführet aber einander nicht in Zorn, sondern in Frieden, wie Ihr es in dem Evangelium findet, und so Einer an seinem Nächsten sich verfehlt hat, so

Stelle der Propheten und Lehrer, so bedurfte es doch noch besonderer Mahnung, sie nicht als blosse Verwaltungsbeamte zu verachten (d. i. ihre besondere Würde nicht zu verkennen), sondern sie, um ihres Dienstes am Wort willen, ebenso zu schätzen wie die Propheten und Lehrer. Unsere Stelle weist mithin auf eine für uns bisher vollständig verschüttete Geschichte hin, und in ihren Mittheilungen haben wir endlich ein Mittelglied zwischen I Cor. 12 (*ἀπόστολοι, προφῆται, διδάσκαλοι, ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις*) einerseits und den Pastoralbriefen andererseits. In diesen wird ausdrücklich gefordert, dass die Bischöfe *διδακτικοί* seien (I Tim. 3, 2; Tit. 1, 9 — aber als letztgenannte Qualität des Bischofs: *ἀντεχόμενον τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου, ἵνα δυνατὸς ᾖ καὶ παρακαλεῖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαινούσῃ καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν*). Zu bemerken ist aber schliesslich, dass Bischöfe wie Polykarp und Melito, wie wir wissen, in ihren Gemeinden „*καὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν*“ geleistet haben.

XV, 3. In diesem Verse müsste das Presbytercollegium erwähnt sein, wenn es ein solches gegeben hätte. — *ἐλέγχετε*] S. c. II, 7; IV, 3. — *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*] Der Verf. hat hier wohl nicht eine bestimmte Stelle im Auge, sondern Gebote wie Mt. 5, 22 f.; 18, 15; 18, 21 f. Mit Recht vergleicht Bryennios ausserdem Sirach 10, 6; II Tim. 4, 2; Polyc., ep. 6, 1: *μὴ ἀπότομοι ἐν τῇ κρίσει, εἰδότες ὅτι πάντες ὀφειλέται ἐσμὲν ἁμαρτίας.* — *ἀστοχοῦντι*] S. I Tim. 1, 6 (c. Gen.); I Tim. 6, 21, II Tim. 2, 18 (*περὶ* c. Acc.); II Clem. 17, 7 (absol.); in der Verbindung mit *κατά τινος* ist das Wort aus der altchristlichen Literatur nicht zu belegen. Bryennios hat zur Erklärung dieses Verses verschiedene Vorschläge gemacht (u. A. auch auf Testam. Gad 6 verwiesen). Mir scheint der überlieferte, vielleicht nicht zuverlässige Text — der Wechsel des Subjects in *λαλείτω* und *ἀκουέτω* ist hart, das absolut stehende *ἀκουέτω* ungewöhnlich — nur die in der Übersetzung gegebene Deutung zuzulassen. Das strenge Gebot setzt die Solidarität der Gemeinde voraus: Niemand soll mit Einem, der sich an seinem Bruder versündigt hat, sprechen; ein solcher soll gänzlich von der Gemeinde fern gehalten werden, bis er seinen Sinn ändert (zu *μετανοήσῃ* s. c. X, 6). Der Sinn ist, dass es private Zänkereien in der Gemeinde nicht geben soll; vielmehr, wenn erklärtes Unrecht gegen einen Bruder vorliegt, soll die Gemeinde den Fall zu ihrem eigenen machen, als sei sie und nicht der Einzelne beleidigt. Es handelt sich hier nicht um grobe Sünden, sondern um die persönlichen Zerwürfnisse, wie sie in einer familienhaft lebenden Gemeinde sehr leicht vor-

παρ' ὑμῶν ἀκουέτω, ἕως οὗ μετανοήσῃ. 4. Τὰς δὲ εὐχὰς ὑμῶν καὶ τὰς ἐλεημοσύνας καὶ πάσας τὰς πράξεις οὕτω ποιήσατε ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

spreche Niemand mit ihm, noch höre er ein Wort von euch, bis er Busse gethan hat. 4. Eure Gebete aber und Almosen und Alles, was ihr thut, thut so, wie Ihr es in dem Evangelium unseres Herrn findet.

XVI, 1. Γρηγορεῖτε ὑπὲρ τῆς ζωῆς ὑμῶν· οἱ λύχνοι ὑμῶν μὴ σβεσθήτωσαν, καὶ αἱ ὀσφύες ὑμῶν μὴ ἐκλυέσθωσαν, ἀλλὰ γίνεσθε ἕτοιμοι· οὐ γὰρ οἴδατε

XVI, 1. Wachet über Euerem Leben; Euere Leuchten sollen nicht verlöschen und Euere Lenden sollen nicht schlaff werden, sondern seid bereit; denn Ihr

---

kommen mussten, aber durch dies energische Mittel unterdrückt werden sollten. Mt. 18, 15—17 ist zu vergleichen. Von Excommunication ist in der ganzen Schrift keine Rede.

XV, 4. *εὐχάς*] Nur hier. — *ἐλεημοσύνας*] S. c. I, 6. Man beachte, dass dieses Wort hier zwischen den *εὐχαί* (dem Verkehr mit Gott) und den *πράξεις* (dem Wandel unter den Menschen) steht. — *εὐαγγελίῳ κτλ.*] S. c. VIII, 2; XI, 3; XV, 3. Der Verf. hat hier natürlich keine bestimmten Stellen im Auge; s. aber Col. 3, 17: *καὶ πᾶν ὅτι ἐὰν ποιῆτε, ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ, πάντα ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ.*

XVI, 1. Schlussermahnung zur Bereitschaft, da das Ende bevorsteht; s. vor allem Mt. 24, welches der Schilderung durchweg zu Grunde liegt; dazu II Thess. 2; Joh. Apoc.; Barnab. 4; Jacob. 5, 7—11; II Clem. 11. 12. 16. 17; Jud. ep.; Hermas; Justin.; II Pet. ep. — *γρηγορεῖτε ... ἀλλὰ γίνεσθε ἕτοιμοι ... οὐ γὰρ οἴδατε τὴν ὥραν, ἐν ᾗ ὁ κύριος ἡμῶν ἔρχεται*] S. Mt. 24, 42: *γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε ποίᾳ ἡμέρᾳ ὁ κύριος ὑμῶν ἔρχεται* (25, 13; Mr. 15, 37). Mt. 24, 44: *γίνεσθε ἕτοιμοι, ὅτι ᾗ οὐ δοκεῖτε ὥρᾳ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται.* Der Ruf „*γρηγορεῖτε*" begegnet in der altchristlichen Literatur nicht selten (s. das N. T. und Ignat. ad Polyc. 1, 3); dagegen ist die Verbindung mit *ὑπὲρ τῆς ζωῆς* sonst nicht nachweisbar; doch s. Hebr. 13, 17: *οἱ ἡγούμενοι ὑμῶν ἀγρυπνοῦσιν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν.* — *λύχνοι ... ὀσφύες*] S. Lc. 12, 35: *ἔστωσαν ὑμῶν αἱ ὀσφύες περιεζωσμέναι καὶ οἱ λύχνοι καιόμενοι.* Bei Mtth. ist hier keine Parallele. Wiederum (s. zu c. I, 4) ist die Textmischung aus Mt. u. Lc. bemerkenswerth, und wiederum ist die Übereinstimmung mit Tatian's Diatessaron auffallend; denn auch Tatian hat Lc. 12, 35 in die eschatologischen Reden (Mt. 24. 25) gestellt (Zahn, a. a. O. S. 200). — *λύχνοι*] S. Mt. 25, 1 f. — *ὀσφύες*] S. Eph. 6, 14; I Pet. 1, 13. — *ἐκλυέσθωσαν*] S. Mt. 15, 32; Mr. 8, 3; Gal. 6, 9; Hebr. 12, 3. 5. — *ὥραν*] S. Apoc. 3, 3; II Clem. 12, 1: *οὐκ οἴδαμεν τὴν ἡμέραν τῆς ἐπιφανείας τοῦ θεοῦ.*

τὴν ὥραν, ἐν ᾗ ὁ κύριος ἡμῶν ἔρχεται. 2. Πυκνῶς δὲ συναχθήσεσθε ζητοῦντες τὰ ἀνήκοντα ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν· οὐ γὰρ ὠφελήσει ὑμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ὑμῶν, ἐὰν μὴ ἐν τῷ ἐσχάτῳ καιρῷ τελειωθῆτε. 3. Ἐν γὰρ ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις πληθυνθήσονται οἱ ψευδοπροφῆται καὶ οἱ φθορεῖς καὶ στραφήσονται τὰ πρόβατα εἰς λύκους καὶ ἡ ἀγάπη στραφήσεται εἰς μῖσος·

kennet die Stunde nicht, in welcher unser Herr kommt. 2. Häufig aber sollt Ihr zusammenkommen und nach dem suchen, was Eueren Seelen Noth ist; denn nichts wird Euch die ganze (bisherige) Zeit Eueres Glaubens nützen, wenn Ihr nicht in der Endzeit vollkommen geworden seid. 3. Denn in den letzten Tagen werden sich die Pseudopropheten und die Verderber vermehren und werden die

---

XVI, 2. *πυκνῶς δὲ συναχθήσεσθε*] kann sowohl von häufigeren (s. c. IV, 2), als von zahlreich zu besuchenden Zusammenkünften verstanden werden (*πυκνός*: Lc. 5, 33; Act. 24, 26; I Tim. 5, 23); Ignat. ad Eph. 13, 1: *σπουδάζετε οὖν πυκνότερον συνέρχεσθαι ... ὅταν γὰρ πυκνῶς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθε κτλ.*; 20, 2: *οἱ κατ' ἄνδρα κοινῇ πάντες συνέρχεσθε*; dagegen ad Polyc. 4, 2: *πυκνότερον συναγωγαὶ γινέσθωσαν*; s. Zahn, Ignat. v. Antioch. S. 345 n. 1; II Clem. 17, 3: *πυκνότερον προσερχόμενοι πειρώμεθα προκόπτειν ἐν ταῖς ἐντολαῖς τοῦ κυρίου*. Herm., Mand. XI, 4: *πυκνῶς μετανοοῦσι*; Const. App. II, 59—61; I Clem. 34, 7: *ἡμεῖς ἐν ὁμονοίᾳ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες*; Hebr. 10, 25. Clem. Hom. III, 69). — *ζητοῦντες κτλ.*] S. Barn. 4, 10: *ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνερχόμενοι συνζητεῖτε περὶ τὸ κοινῇ συμφέροντος*. 4, 1: *δεῖ ἐραννῶντας ἐκζητεῖν τὰ δυνάμενα ἡμᾶς σώζειν*. 17, 1: *μὴ παραλελοιπέναι τι τῶν ἀνηκόντων εἰς σωτηρίαν*. 21, 6. 8. I Clem. 45, 1: *ζηλωταὶ περὶ τῶν ἀνηκόντων εἰς σωτηρίαν*; 35, 5; 62, 1. — *οὐ γὰρ ὠφελήσει κτλ.*] S. Barn. 4, 9: *οὐδὲν γὰρ ὠφελήσει ἡμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ἡμῶν, ἐὰν μὴ νῦν ἐν τῷ ἀνόμῳ καιρῷ καὶ τοῖς μέλλουσιν σκανδάλοις ἀντιστῶμεν*. Zur Sache s. II Clem. 8, 2. 3; 19, 3: *ἵνα εἰς τέλος σωθῶμεν* und II Joh. 8; anders I Pet. 4, 3. — *τελειωθῆτε*] S. c. X, 5.

XVI, 3. *ἐσχάταις ἡμέραις*] S. die eschatologischen Reden Jesu; Jud. 17. 18; II Pet. 3, 2 f.: *μνησθῆναι ... τῆς τῶν ἀποστολῶν ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου ... ὅτι ἐλεύσονται ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν κτλ.*; Barn. 4, 9 (anders II Clem. 14, 2; Hebr. 1, 2). — *ψευδοπροφῆται*] S. Mt. 24, 11: *πολλοὶ ψευδοπροφῆται*. — *φθορεῖς*] S. c. V, 2. II Pet. 2, 12: *ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καὶ φθαρήσονται*. — *στραφήσονται κτλ.*] Dies Bild nur hier; zum Gedanken s. Mt. 24, 10: *καὶ σκανδαλισθήσονται πολλοὶ καὶ ἀλλήλους παραδώσουσιν καὶ μισήσουσιν ἀλλήλους* (Mt. 7, 15 hat wohl auf die Fassung in der *Διδαχή* eingewirkt).

4. *αὐξανούσης γὰρ τῆς ἀνομίας μισήσουσιν ἀλλήλους καὶ διώξουσι καὶ παραδώσουσι, καὶ τότε φανήσεται ὁ κοσμοπλάνος ὡς υἱὸς θεοῦ καὶ ποιήσει σημεῖα καὶ τέρατα, καὶ ἡ γῆ παραδοθήσεται εἰς χεῖρας αὐτοῦ, καὶ ποιήσει ἀθέμιτα, ἃ οὐδέποτε γέγονεν ἐξ αἰῶνος.* 5. *Τότε ἥξει ἡ κτίσις τῶν ἀνθρώπων εἰς τὴν πύρωσιν τῆς δοκιμασίας, καὶ σκανδαλισθήσονται πολλοὶ καὶ ἀπολοῦνται· οἱ δὲ*

Schafe in Wölfe verkehren, und die Liebe wird sich in Hass verkehren; 4. denn wenn die Ungerechtigkeit überhand nehmen wird, werden sie einander hassen und verfolgen und überantworten, und dann wird erscheinen der Weltverführer als wäre er Gottes Sohn, und wird Zeichen und Wunder thun, und die Erde wird in seine Hände überantwortet werden, und er wird Frevelhaftes thun, solches, was niemals geschehen ist seit Anbeginn der Zeit. 5. Dann wird die Schöpfung der Menschen in das Feuer der Bewährung kommen, und Viele wer-

XVI, 4. *αὐξανούσης κτλ.*] S. Mt. 24, 12: *διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν.* — *κοσμοπλάνος*] Das Wort nur hier (ähnlich II Joh. 7); zur Sache s. Mt. 24, 15, II Thess. 2, 3—12, die Apoc. Joh., die Apocalypsen überhaupt. Barnab. 4; Just., Dial. 32. 110; Iren. l. V. — *ὡς υἱὸς θεοῦ*] II Thess. 2, 4; Apoc. 13, 11. Man beachte das Fehlen des Artikels und dass der Verf. hier nicht „*παῖς*" sagt. — *σημεῖα καὶ τέρατα*] S. II Thess. 2, 9; Apoc. 13, 2 etc. — *γῆ παραδοθήσεται*] S. Apoc. 13, 7. — *ἀθέμιτα*] S. Apoc.; Just., Dial. 110: *ἐπὶ τ. γῆς ἄνομα τολμήσῃ εἰς ἡμᾶς τοὺς Χριστιανούς;* II Thessal. 2, 4. Zum Wort I Pet. 4, 3; Act. 10, 28. — *ἃ οὐδέποτε κτλ.*] S. Mt. 24, 21: *θλῖψις μεγάλη οἵα οὐ γέγο νεν ἀπ' ἀρχῆς κόσμου ἕως τοῦ νῦν.*

XVI, 5. Zu diesem Vers vergleicht Bryennios Sach. 13, 8. 9 — *κτίσις τ. ἀνθρ.*] S. Mr. 16, 15; (Rom. 8, 19 f.); (Col. 1, 15); Col. 1, 23: I Pet. 2, 13: *ὑποτάγητε πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει.* — *πύρωσιν*] S. I Pet. 4, 12: *μὴ ξενίζεσθε τῇ ἐν ὑμῖν πυρώσει πρὸς πειρασμὸν ὑμῖν γινομένῃ.* — *δοκιμασίας*] Im N. T. nur im Citat (LXX) Hebr. 3, 9. — *σκανδαλισθήσονται*] S. Mt. 24, 10. — *ὑπομείναντες*] S. Mt. 10, 22 (24, 13): *ὁ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται.* II Clem. 17, 7. Jacob. 5, 11. — *ὑπ' αὐτοῦ τοῦ καταθέματος*] Dieser Text scheint nur so verstanden werden zu können, dass Christus im Sinne derer, die ein Ärgerniss an ihm genommen haben, der „Fluch" (*κατάθεμα* = *κατανάθεμα* = *ἀνάθεμα*) genannt wird. Das „*ἀνάθεμα Ἰησοῦς*" begegnet schon I Cor. 12, 3; ein „maledicere Christo" wurde den Christen von den Juden und Heiden zugemuthet

ὑπομείναντες ἐν τῇ πίστει αὐτῶν σωθήσονται ὑπ' αὐτοῦ τοῦ καταθέματος. 6. Καὶ τότε φανήσεται τὰ σημεῖα τῆς ἀληθείας· πρῶτον σημεῖον ἐκπε-

den ein Ärgerniss nehmen und verloren gehen; die aber ausharren in ihrem Glauben, werden gerettet werden von dem Verfluchten selbst. 6. Und dann werden erscheinen die Zeichen der Wahrheit: erstens das Zeichen, dass sich der Himmel auf-

(Plin. ep. ad Trai.; Mart. Polyc. 9, 3: λοιδόρησον τὸν Χριστόν). Aus solchen Zumuthungen ergab sich für die Christen die bittere Redeweise, in welche sie ihre Hoffnung auf Bestrafung der Ungläubigen einkleideten; s. schon Apoc. 1, 7: ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν. Man malte es sich aus, wie der wiederkehrende Christus in aller Glorie noch die Zeichen seines Todesleidens tragen werde, damit die Ungläubigen ihn sofort erkennen; s. Apoc. 19, 13: περιβεβλημένος ἱμάτιον ῥεραντισμένον αἵματι. Barn. 7, 9: ὄψονται αὐτὸν (Χριστὸν) τότε τῇ ἡμέρᾳ τὸν ποδήρη ἔχοντα τὸν κόκκινον περὶ τὴν σάρκα, καὶ ἐροῦσιν· Οὐχ οὗτός ἐστιν ὃν ποτε ἡμεῖς ἐσταυρώσαμεν ἐξουθενήσαντες καὶ κατακεντήσαντες καὶ ἐμπτύσαντες. II Clem. 17, 5: καὶ ὄψονται τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ τὸ κράτος οἱ ἄπιστοι καὶ ξενισθήσονται ἰδόντες τὸ βασίλειον τοῦ κόσμου ἐν τῷ Ἰησοῦ, λέγοντες· οὐαὶ ἡμῖν, ὅτι σὺ ἦς, καὶ οὐκ ἤδειμεν καὶ οὐκ ἐπιστεύομεν. Auf Grund dieser Stelle wage ich am Text nichts zu ändern; Bryennios hat in der Note die Stelle ausführlich besprochen und u. A. als Correctur vorgeschlagen „ἐπ' αὐτοῦ τοῦ κάτω θέματος" = ἐπὶ γῆς. Aber das vorangestellte αὐτοῦ schützt die LA der Handschrift, sofern es ein Unerwartetes einführt, ebenso die Worte „τὰ σημεῖα τῆς ἀληθείας" im folgenden Vers. In Bezug auf das Wort κατάθεμα hat mich Bryennios brieflich auf Apoc. 22, 3; Sach. 14, 11 und Pseudoiustini Quaest. et Respons. ad Orthodoxos 121 aufmerksam gemacht (Ἀνάθεμα λέγεται τὸ ἀνακείμενον καὶ ἀφωρισμένον θεῷ καὶ εἰς κοινὴν χρῆσιν μηκέτι λαμβανόμενον, ἢ τὸ ἀπηλλοτριωμένον θεοῦ διὰ κακίαν. κατάθεμα δέ ἐστι τὸ συνθέσθαι τοῖς ἀναθεματίζουσιν). Hiernach will Bryennios jetzt erklären: κατάθεμα λέγει τὸ συνθέσθαι τοῖς σκανδαλισθησομένοις καὶ ἀπολουμένοις, ἢ τὸν κοσμοπλάνον, ἢ τὴν θείαν καθόλου ἀράν, ἐξ ὧν ἐλευθερήσονται τότε οἱ πιστοὶ ὁλοτελῶς εἰς τὸν αἰῶνα.

XVI, 6. καὶ τότε φανήσεται] S. Mt. 24, 3. 30: τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος; . . . . καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῷ οὐρανῷ κτλ. Der Verf. der Διδαχή sagt: „τὰ σημεῖα τῆς ἀληθείας", nicht weil er Christus selbst „die Wahrheit" nennen will — das wäre bei seinen sonstigen Aussagen über Christus auffallend —, sondern im Gegensatz zu dem κατάθεμα v. 5. Zu paraphrasiren ist daher: „Und dann werden erscheinen die Zeichen,

τάσεως ἐν οὐρανῷ, εἶτα σημεῖον φωνῆς σάλπιγγος καὶ τὸ τρίτον ἀνάστασις νεκρῶν· 7. οὐ πάντων δέ, ἀλλ' ὡς ἐρρέθη· Ἥξει ὁ κύριος καὶ πάντες οἱ ἅγιοι μετ' αὐτοῦ. 8. Τότε ὄψεται ὁ κόσμος τὸν κύριον ἐρχόμενον ἐπάνω τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.

thut, dann das Zeichen des Posaunenstosses und drittens die Auferstehung der Todten, 7. jedoch nicht aller, sondern wie da gesagt ist: „Kommen wird der Herr und alle Heiligen mit ihm". 8. Dann wird die Welt den Herrn kommen sehen auf den Wolken des Himmels.

---

welche die Wahrheit dessen, was die Christen von Jesus sagen, beglaubigen, dass er nämlich nicht der Verfluchte, sondern der Herr ist". Die Aufzählung von drei Zeichen ist dem Verf. eigenthümlich; er konnte sie aber aus Mt. 24, 30. 31 entnehmen. Augenscheinlich hat auch er nicht gewusst, was das Zeichen des Menschensohns sei, von dem Matthäus redet, und legt daher den Inhalt von v. 30. 31 auseinander. — *ἐκπετάσεως ἐν οὐρανῷ*] d. h. „Ausbreitung" „Öffnung", nichts weiter. — *φωνῆς σάλπιγγος*] S. Mt. 24, 31 (I Thess. 4, 16). — *ἀνάστασις νεκρῶν*] Der Verf. setzt also die Auferstehung der Gerechten unmittelbar vor die Erscheinung des wiederkehrenden Christus; nach I Thess. 4, 16. 17 hat man sie gleichzeitig zu denken, nach Mt. 24, 30. 31 nachfolgend; s. übrigens c. IX, 4; X, 5.

XVI, 7. *οὐ πάντων*] S. Mt. 24, 31: *καὶ ἐπισυνάξουσιν τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ.* I Thess. 4, 16: *οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ.* I Cor. 15, 23: *οἱ τοῦ Χριστοῦ ζωοποιηθήσονται.* Apoc. 20, 4 f. — *ὡς ἐρρέθη*] Sachar. 14, 5 wörtlich; also nicht aus dem Henochbuch ist die Stelle genommen wie Jud. 14 (*Ἰδοὺ ἦλθεν κύριος ἐν ἁγίαις μυριάσιν αὐτοῦ*). — *οἱ ἅγιοι*] sind hier die heiligen Menschen, die Christen, wie IV, 2.

XVI, 8. *ὄψεται ὁ κόσμος κτλ.*] Mt. 24, 30; aber dort „*ὄψονται*", ferner „*τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*" (statt *τὸν κύριον*) und „*ἐπί*". Die Fortlassung des Ausdrucks „Menschensohn" ist nach c. X, 6 vielleicht nicht zufällig. Zu *ἐπάνω* s. z. B. Just. Dial. 120 p. 348 D: *ἐπάνω τῶν νεφελῶν.*

Citate aus der h. Schrift.

Num. 18 cum parall. . XIII, 3 f.
Deut. 5, 17—19 . . . . II, 2.
Sachar. 14, 5 . . . . XVI, 7.
Maleach. 1, 11. 14 . . XIV, 3.
Mt. 5, 5 . . . . . III, 7.
Mt. 5, 23. 24 . . . . XIV, 2.
Mt. 5, 25. 26 . . . . . I, 5.
Mt. 5, 39—41 . . . . I, 4.
(Mt. 5, 43 . . . . . I, 4).
Mt. 5, 44. 46 . . . . I, 3.
Mt. 6, 1 f. . . . . XV, 4.
Mt. 6, 5. 9—13 . . VIII, 2. XV, 4.
Mt. 6, 16 . . . . . VIII, 1.
Mt. 7, 6 . . . . . IX, 5.
(Mt. 7, 12 . . . . . I, 2).
Mt. 10, 7 f. . . . XI, 3 f. XII, 1.
Mt. 10, 10 . . . . . XIII, 1, 2.
Mt. 12, 31 . . . . . XI, 7.
Mt. 18, 15 f. . . . . XV, 3.
(Mt. 21, 9 . . . . . X, 6).
Mt. 22, 37 f. . . . . I, 2.
Mt. 24, 9—31 . . . . XVI, 3 f.
Mt. 24, 31 . . . . . X, 5.
Mt. 24, 42 f. . . . . XVI, 1.
Mt. 28, 19. 20 . . . . VII, 1. 3.
Lc. 6, 27. 28. 32 . . . I, 3.
Lc. 6, 29. 30 . . . . . I, 4.
Lc. 6, 30 . . . . . I, 5.
Lc. 12, 35 . . . . . XVI, 1.
(Eph. 6, 5. 9 . . . . . IV, 10. 11).
II Thess. 2, 1—12 . . . XVI, 4.
Apocryph. . . . . I, 6.

Index.

1) Auf die Constitution, die Sitte und das Leben der Gemeinden bezügliche Begriffe.

αγαπᾶν, die Feinde I, 3, besondere Personen II, 7; auch V, 2.

ἀγάπη, wird sich bei Vielen in Hass kehren XVI, 3.

ἅγιοι, οἱ = die Christen IV, 2. XVI, 7.

ἀδελφός = christlicher Bruder IV, 8.

αἰσχρολόγος, soll der Christ nicht sein III, 3. V, 2.

ἀληθεῖς, sollen Bischöfe und Diakonen sein XV, 1.

ἀληθινοί, sollen Propheten und Lehrer sein XI, 11. XIII, 1. 2.

ἄλων XIII, 3.

ἁμαρτία IV, 6. XI, 7.

ἀπαρχή, zum Unterhalt der Propheten XIII, 3—7.

ἀποκτείνειν γεννηθέν, Kindsmord verboten II, 2.

ἀπόστολος, von den 12 Aposteln in

der Inscriptio, im weiteren Sinn XI, 3—6.
ἀργὸς οὐ ζήσεται χριστιανός XII, 4.
ἀργύριον, der Apostel (XI, 6) darf es nicht verlangen, auch nicht der Prophet (XI, 12); aber letzterem soll man freiwillig die ἀπαρχὴ ἀργυρίου geben (XIII, 7).
ἁρπαγαί V, 1.
ἅρπαξ, soll der Christ nicht sein II, 6.
ἄρτος VIII, 2. XI, 6.
ἀρχιερεῖς, die Propheten sind es XIII, 3.
ἀστοχεῖν κατὰ τοῦ ἑτέρου, von Zerwürfnissen unter den Brüdern XV, 3.
αὐθάδης, soll der Christ nicht sein III, 6.
αὐλίζεσθαι, von den Aposteln XI, 6.
ἀφιέναι, im VU. VIII, 2, im Citat aus Mt. 12, 31: XI, 7 von der Sündenvergebung.
ἀφιλάργυροι, sollen Bischöfe und Diakonen sein XV, 1.
βαστάζειν ὅλον τὸν ζυγὸν τοῦ κυρίου, von den vollkommenen Christen VI, 2, speciell in Bezug auf die Speise VI, 3.
βοῦς XIII, 3.
βρῶσις, von den Speisegesetzen VI, 3.
γογγύζειν, beim Geben IV, 7.
γόγγυσος III, 6.
δέχεσθαι, vom Aufnehmen wandernder Lehrer und der Brüder überhaupt XI, 1. 2. 4 (ὡς κύριον). XII, 2.
διάκονοι, neben Bischöfen XV, 1.
διακρίνειν, soll man die Propheten nicht XI, 7.
διγλωσσία, δίγλωσσος, dem Christen verboten II, 4.
διγνώμων, soll der Christ nicht sein II, 4.
διδάσκαλοι, wandernde Lehrer XIII, 2. XV, 1. 2.
διδάσκειν VI, 1 (παρεκτὸς θεοῦ); XI, 1. 2. 10. 11.
διδαχή, Inscriptio (κυρίου). I, 3 (τῶν λόγων). II, 1 (ἐντολὴ τῆς διδαχῆς). VI, 1 (ὁδὸς τῆς διδαχῆς). XI, 2 (ἄλλη διδαχή).
δίδοναι, geben soll man Allen I, 5; man soll prüfen, wem man giebt I, 6; den Brüdern geben IV, 5 f.; λύτρωσιν ἁμαρτιῶν IV, 6; den Nothleidenden XI, 12; δίκην I, 5.
δίκαιοι, mit ihnen soll der Christ umgehen III, 9.
διπλοκαρδία V, 1.
διστάζειν δοῦναι IV, 7.
διψυχεῖν, der Christ soll nicht am Endgericht zweifeln IV, 4.
δοκιμάζειν, der Prophet soll erprobt sein (XI, 11), ebenso die Bischöfe und Diakonen (XV, 1). Die zureisenden Christen sollen erprobt werden (XII, 1).
δόλος V, 1.
δοῦλοι, Behandlung und Pflichten derselben IV, 10. 11.
ἔθνη, Inscriptio (Christen aus den Heiden). I, 3 (Nichtchristen). XIV, 3 (im Citat aus Maleachi).
εἰδωλόθυτον, Verbot es zu essen VI, 3.
εἰδωλολατρίαι III, 4. V, 1.
εἰρήνη, in der Gemeinde XV, 3.
εἰρηνεύειν μαχομένους, in der Gemeinde IV, 3.
ἐκζητεῖν τὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων καθ' ἡμέραν IV, 2.
ἐκκλησία IV, 14. IX, 4. X, 5. XI, 11.
ἐλέγχειν II, 7. IV, 3. XV, 3.
ἐλεημοσύνη, Almosen I, 6. XV, 4 (im Pl.).
ἐλεήμων III, 8.
ἐνδεόμενος IV, 8. V, 2.
ἐνεργήματα III, 10.
ἐντολή(αί) I, 5. II, 1. IV, 13. XIII, 5. 7.
ἐπαναπαύεσθαι τοῖς λόγοις τῶν ἁγίων IV, 2.
ἐπαοιδός, soll der Christ nicht sein III, 4.

ἐπιθυμεῖν τὰ τοῦ πλησίον, verboten II, 2.
ἐπιθυμητής, soll der Christ nicht sein III, 3.
ἐπιθυμία I, 4. III, 3. V, 1.
ἐπιορκεῖν, dem Christen verboten II, 3.
ἐπίσκοποι, neben Diakonen XV, 1.
ἐργάζεσθαι, soll jeder Christ XII, 3.
ἐργάτης, jeder Lehrer ist ein solcher XIII, 2.
ἐριστικός, soll der Christ nicht sein III, 2.
ἑταῖρος = christlicher Bruder XIV, 2.
ἐχθρός, wer den Feind liebt, wird keinen haben I, 3.
ζηλωτής, ζηλοτυπία III, 2. V, 1.
ζητεῖν τὰ ἀνήκοντα ταῖς ψυχαῖς XVI, 2.
ζυγὸς τοῦ κυρίου s. *βαστάζειν*.
θυγάτηρ, Erziehung derselben IV, 9.
θυμικός, soll der Christ nicht sein III, 2.
ἴδιον (*οὐκ ἐρεῖς ἴδια εἶναι*) IV, 8.
ἱδρωσάτω ἡ ἐλεημοσύνη κτλ. I, 6.
ἱματισμός XIII, 6.
καθίσαι, sich in einer Gemeinde niederlassen XII, 3. XIII, 1.
κακία V, 1.
κακοήθης II, 6.
καλεῖν κατὰ πρόσωπον IV, 10.
καταπονεῖσθαι V, 2.
κελεύειν VII, 4. VIII, 2.
κεράμιον (*οἴνου ἢ ἐλαίου*) XIII, 6.
κλέπτειν, soll der Christ nicht II, 2.
κλοπή III, 5.
κοινωνοὶ ἐν τῷ ἀθανάτῳ IV, 8.
κολλᾶσθαι III, 9. V, 2.
κρίνειν IV, 3. XI, 11. 12.
κρίσις (*μετὰ θεοῦ*) XI, 11.
κτῆμα XIII, 7.
λαλεῖν (*τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* IV, 1) XV, 3.
λαλεῖν ἐν πνεύματι XI, 7. 8 (*εἰπεῖν ἐν πνεύματι* XI, 12).
λαμβάνειν πρόσωπον IV, 3, *βουλὴν πονηράν* II, 6.
ληνός XIII, 3.
λύχνοι μὴ σβεσθήτωσαν XVI, 1.
μαγεῖαι, dem Christen verboten V, 1.
μαγεύειν II, 2.
μαθηματικός, soll der Christ nicht sein III, 4.
μάταια ἀγαπῶντες V, 2.
μεμεστωμένος πράξει, soll das Wort des Christen sein II, 5.
μισεῖν (*ἀλήθειαν* V, 2. *πᾶσαν ὑπόκρισιν* IV, 12) I, 3. XVI, 4. *οὐ μισεῖν πάντα ἄνθρωπον* II, 7.
μνησικακεῖν, soll der Christ nicht II, 3.
μοιχεύειν, verboten II, 2.
μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας (*ποιεῖν εἰς . . .*), Ehelosigkeit XI, 11.
ὁδοὶ δύο I, 1. *ὁδὸς τῆς διδαχῆς* VI, 1, *τῆς ζωῆς* I, 1. 2, *τοῦ θανάτου* I, 1. V, 1.
οἰωνοσκόπος, soll der Christ nicht sein III, 4.
ὀργή, verboten III, 2. XV, 3.
ὀρίζειν τράπεζαν ἐν πνεύματι XI, 9.
ὀσφύες μὴ ἐκλυέσθωσαν XVI, 1.
παγὶς θανάτου II, 4.
παιδίσκη, wie zu behandeln IV, 10.
παιδοφθορεῖν, verboten II, 2.
πανθαμάρτητος V, 2.
παράκλητοι πλουσίων V, 2.
παρόδιος, der christliche Wanderer XII, 2.
πειράζειν, soll man die Propheten nicht XI, 7.
πενήτων ἄνομοι κριταί V, 2.
περικαθαίρων, soll der Christ nicht sein III, 4.
πλανᾶν VI, 1.
πλησίον, ὁ, I, 2. II, 2. 6.
ποιεῖν σχίσμα, verboten IV, 3.
πονηρόφρων, soll der Christ nicht sein III, 6.
πορνεύειν, soll der Christ nicht II, 2.
πρᾶξις II, 5. XV, 4.

πραΰς, soll der Christ sein III, 7, der Bischof und Diakon XV, 1.
πραΰτης V, 2.
πρόβατον XIII, 3.
πρόσωπα τῶν ἁγίων IV, 2.
προφήτης, προφῆται, christliche Gemeindepropheten, X, 7; XI, 3—12; XIII, 1—6; XV, 1. 2. οἱ ἀρχαῖοι προφῆται XI, 11.
πτωχοί V, 2. XIII, 4.
σιτία XIII, 5.
συγκοινωνεῖν πάντα τῷ ἀδελφῷ IV, 8.
συμβαίνοντα ἐνεργήματα, soll man als gut hinnehmen III, 10.
σύνεσις XII, 1. 4.
συσπᾶν τὰς χεῖρας πρὸς τὸ δοῦναι IV, 5.
σχίσμα IV, 3.
τετιμημένοι, οἱ, sind die Propheten, Lehrer, Bischöfe und Diakonen XV, 2.
τέχνη XII, 4.
τεχνίτης, ein solcher soll arbeiten XII, 3.
τιμᾶν ὡς κύριον, soll man den Prediger IV, 1.
τράπεζαν ὁρίζειν ἐν πνεύματι XI, 9.
τρόποι κυρίου, solche soll der Prophet haben XI, 8.
τροφήν τε καὶ ποτόν, hat Gott den Menschen zum Genuss mit Danksagung gegeben X, 3. Die Lehrer sind der Speise werth XIII, 1. 2.
τύπος θεοῦ, ist der Herr für die Sklaven IV, 11.
υἱός, Erziehung desselben IV, 9.
ὑπόκρισις, zu hassen IV, 12.
ὑποκριταί, von den Juden VIII, 1. 2.
ὑπομονή V, 2.
ὑστεροῦντες XI, 12.
ὑψηλοί, man soll mit ihnen nicht umgehen III, 9.
ὑψηλόφθαλμος III, 3.
ὕψος V, 1.
ὑψοῦν ἑαυτόν III, 9.
φαγεῖν XI, 9. XII, 2.
φαρμακεύειν, soll der Christ nicht II, 2.
φαρμακίαι V, 1.
φθορεῖς V, 2; XVI, 3.
φιλάργυρος, soll der Christ nicht sein III, 5.
φόβον θεοῦ διδάσκειν τὰ τέκνα ἀπὸ νεότητος IV, 9. ἐν αἰσχύνῃ καὶ φόβῳ IV, 11.
φονεύειν, verboten II, 2, φονεύειν τέκνον ἐν φθορᾷ I. c. und V, 2.
χειροτονεῖν (Bischöfe und Diakonen) XV, 1.
χριστέμπορος, ist der Faule XII, 5.
Χριστιανός XII, 4.
ψευδοπροφήτης XI, 5 sq.; XVI, 3.
ψεῦδος V, 2 (ψεῦσμα III, 5).
ψεύστης III, 5.

2) Auf den Cultus und das Dogma der Gemeinden sich beziehende Begriffe.

ἀγαπᾶν, Gott und den Nächsten I, 2.
ἀγάπη (Gottes) X, 5.
ἁγιασθεῖσα, von der Kirche X, 5.
ἅγιος, von Gott X, 2, vom Geist VII, 1. 3, von den Christen IV, 2, X, 6, XVI, 7, von dem Kelch IX, 2. τὸ ἅγιον IX, 5.
ἀθανασία X, 2.
ἀθάνατον, τὸ IV, 8.
ἀθῶος I, 5.
αἰῶνες VIII, 2. IX, 2. 3. 4. X, 2. 4. 5. XVI, 4.
αἰώνιος X, 3.
ἀλήθεια XI, 10. XVI, 6.
ἁμαρτία IV, 6. XI, 7.
ἀμήν X, 6.

ἄμπελος Δαβίδ IX, 2.
ἀνάστασις νεκρῶν XVI, 6.
ἀνομία XVI, 4.
ἀνταποδότης, von Gott IV, 7.
ἀπολλύναι XVI, 5.
ἄρτος (im Abendmahl) XIV, 1.
ἀφιέναι VIII, 2. XI, 7.
βαπτίζειν VII, 1. 2. IX, 5.
βαπτιζόμενος, ὁ, VII, 4.
βαπτίζων, ὁ, VII, 4.
βάπτισμα VII, 1. 4.
βασιλεία VIII, 2. IX, 4. X, 5.
βασιλεύς (von Gott) XIV, 3.
βλασφημία III, 6.
γνωρίζειν IX, 2. 3. X, 2.
γνῶσις IX, 3. X, 2. XI, 2.
Δαβίδ X, 6. IX, 2.
δεσπότης (von Gott) X, 3.
δευτέρα σαββάτων VIII, 1.
δικαιοσύνη V, 2. XI, 2.
δίκη I, 5.
δόγμα XI, 3.
δόξα VIII, 2. IX, 2. 3. 4. X, 2. 4. 5.
δύναμις VIII, 2. IX, 4. X, 5.
δυνατός (von Gott) X, 4.
ἐκκλησία IV, 14. IX, 4. X, 5. XI, 11.
ἐκπέτασις ἐν οὐρανῷ XVI, 6.
ἐχεῖν εἰς τὴν κεφαλὴν τρὶς ὕδωρ (bei der Taufe) VII, 3.
ἐλπίζειν, auf Gott, IV, 10.
ἐμπλησθῆναι X, 1.
ἐξετάζειν, von Gott gesagt I, 5.
ἐξομολογεῖσθαι IV, 14.
ἑτοιμάζειν IV, 10. X, 5.
εὐαγγέλιον VIII, 2. XI, 3. XV, 3. 4.
εὐχαριστεῖν IX, 1. 2. 3. X, 1. 2. 3. 4. 7. XIV, 1.
εὐχαριστία IX, 1, 5.
εὐχή XV, 4.
ζωή I, 1. 2. IV, 14. IX, 3. X, 4 (ζωὴ αἰώνιος). XVI, 1.
θάνατος I, 1. II, 4. V, 1.
θεοὶ νεκροί VI, 3.
θεὸς Δαβίδ (von Christus) X, 6.
θνητόν, τὸ IV, 8.
θυσία XIV, 1—3.
Ἰησοῦς IX, 2. 3. X, 2.
Ἰησοῦς Χριστός IX, 4.
καλεῖν IV, 10.
καλός, von Gott IV, 7.
καρδία X, 2.
κατάθεμα XVI, 5.
καταλύειν XI, 2.
κατάρα V, 1.
κατασκηνοῦν X, 2.
κλᾶν ἄρτον XIV, 1.
κλάσμα IX, 3. 4.
κληρονομεῖν III, 7.
κοσμικός XI, 11.
κοσμοπλάνος XVI, 4.
κόσμος X, 6. XVI, 8.
κρίσις XI, 11.
κτίζειν X, 3.
κτίσις τῶν ἀνθρώπων XVI, 5.
κυριακή (Sonntag) XIV, 1.
κύριος, inscr. IV, 1. 12. 13. VI, 2. VIII, 2. IX, 5. X, 5. XI, 2. 4. 8. XII, 1. XIV, 1. 3. XV, 1. 4. XVI, 1. 7. 8.
κυριότης IV, 1.
λαλεῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ IV, 1.
λατρεία VI, 3.
λειτουργεῖν XV, 1.
λειτουργία XV, 1.
λόγος, λόγοι, Gottesworte I, 3. III, 8. IV, 1.
λύτρωσις ἁμαρτιῶν IV, 6.
μακάριος I, 5.
μαρὰν ἀθά X, 6.
μετανοεῖν X, 6. XV, 3.
μυστήριον XI, 11.
νεφελαὶ τοῦ οὐρανοῦ XVI, 8.
νηστεῖαι VIII, 1.
νηστεύειν I, 3. VII, 4. VIII, 1.
ὄνομα (τοῦ πατρός κτλ.) VII, 1. VIII, 2. IX, 5. X, 2. 3. XII, 1. XIV, 3.
οὐαί I, 5.
ὀφειλέτης VIII, 2.
ὀφειλή VIII, 2.
παῖς, von David IX, 2, von Christus IX, 2. 3. X, 2. 3.

πανθαμάρτητος V, 2.
παντοκράτωρ X, 3.
παραλαμβάνειν IV, 13.
παράπτωμα IV, 3. 14. XIV, 1.
παρασκευή (Wochentag) VIII, 1.
πατήρ, von Gott I, 5. VII, 1. 3. VIII, 2. IX, 2. 3. X, 2.
πειρασμός VIII, 2.
πέμπτη (Wochentag) VIII, 1.
πίνειν IX, 5.
πίστις X, 2. XVI, 2. 5.
πλάσμα V, 2.
πνεῦμα, h. Geist, IV, 11. VII, 1. 3.
πνευματικὴ τροφὴ καὶ ποτός X, 3.
ποιήσας, ὁ, von Gott I, 2. V, 2.
ποτήριον IX, 2.
ποτός X, 3.
προνηστεύειν VII, 4.
προσεξομολογεῖσθαι XIV, 1.
προσέρχεσθαι ἐπὶ προσευχήν IV, 14.
προσεύχεσθαι II, 7. VIII, 2. 3.
προσευχή IV, 14.
προσέχειν VI, 3. XII, 5.
προσφέρειν XIV, 3.
σαρκικός I, 4.
σημεῖα XVI, 4. 6.
σκανδαλίζειν XVI, 5.
συνάγειν IX, 4. X, 5. XIV, 1. XVI, 2.
συνείδησις IV, 14.
συνέρχεσθαι XIV, 2.
σώζεσθαι XVI, 5.
σωματικός I, 4.
τέλειος I, 4. VI, 2.
τελειοῦν X, 5. XVI, 2.
τέρατα XVI, 6.
τετράς (Wochentag) VIII, 1.
τροφή X, 3.
ὕδωρ (Taufwasser) VII, 1—3.
υἱός, von Christus VII, 1. 3. XVI, 4 (*υἱὸς θεοῦ*).
φαγεῖν IX, 5.
φωνὴ σάλπιγγος XVI, 6.
χαρίζειν X, 3.
χάρις (Gottes) X, 6.
χάρισμα I, 5.
Χριστός IX, 4.
ψυχή II, 7. XVI, 2.
ὡσαννά X, 6.

PROLEGOMENA.

§ 1. Die Geschichte der *Διδαχή* in der Kirche und ihre Überlieferung in der constantinopolitanischen Handschrift.

In dem berühmten Capitel, in welchem Eusebius das Ergebniss seiner Studien über den Umfang der NTlichen Schriftensammlung zusammengefasst hat (h. e. III, 25), zählt er in der zweiten Abtheilung der zweiten Gruppe (*Ἀντιλεγόμενα-νόθα*) folgende Schriften also auf:

Ἐν τοῖς νόθοις κατατετάχθω
(καὶ) τῶν Παύλου πράξεων ἡ γραφή,
ὅ τε λεγόμενος Ποιμήν,
καὶ ἡ ἀποκάλυψις Πέτρου,
καὶ πρὸς τούτοις ἡ φερομένη Βαρνάβα ἐπιστολὴ καὶ τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαί[1]),
ἔτι τε, ὡς ἔφην, ἡ Ἰωάννου ἀποκάλυψις, εἰ φανείη, ἥν τινες, ὡς ἔφην, ἀθετοῦσιν, ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσι τοῖς ὁμολογουμένοις·
ἤδη δ' ἐν τούτοις τινὲς καὶ τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον κατέλεξαν, ᾧ μάλιστα Ἑβραίων οἱ τὸν Χριστὸν παραδεξάμενοι χαίρουσι.
Ταῦτα δὲ πάντα τῶν ἀντιλεγομένων ἂν εἴη.

Die hier genannten sieben Schriften sind bis auf die an 1. und 5. Stelle aufgeführten sämmtlich schon von christlichen Schriftstellern des 2. Jahrhunderts bezeugt worden. Die Acta Pauli sind dem Origenes und dem Verfasser des Schriftenver-

1) Rufin.: „Doctrina quae dicitur apostolorum". Nicephorus Call. bietet den Plural.

zeichnisses der afrikanischen Kirche (saec. III; s. Cod. Claromont.) bekannt gewesen [2]).

Dagegen begegnen die *Διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων* hier zum ersten Male. Ausdrücklich citirt hat sie vorher im Orient, soweit wir wissen, kein einziger Schriftsteller. Nach den Grundsätzen aber, denen Eusebius bei der Aufstellung seines Verzeichnisses gefolgt ist [3]), lassen sich aus der blossen Erwähnung jener Schrift im Zusammenhang der übrigen wichtige Momente zur Bestimmung ihres Charakters und ihres Ansehens gewinnen.

1) Jene *Διδαχαί* können nichts offenkundig Häretisches enthalten haben,

2) ihr Stil (*ὁ τῆς φράσεως χαρακτήρ*) kann von dem, was Eusebius *τὸ ἦθος τὸ ἀποστολικόν* nennt, nicht sonderlich verschieden gewesen sein,

3) Eusebius muss bei den älteren Schriftstellern (*οἱ κατὰ διαδοχὰς ἐκκλησιαστικοὶ ἄνδρες*) — wenn auch vielleicht verhältnissmässig selten — die *Διδαχαί* bezeugt gefunden haben [4]).

Aber noch mehr: ein partikularer kirchlicher Gebrauch der *Διδαχαί* folgt aus der Stelle, die Eusebius ihnen in seinem Verzeichniss angewiesen hat. Indem er sie der Gruppe *Ἀντιλεγόμενα-νόθα* beizählt, rechnet er sie unter diejenigen Schriften, die er zwar selbst *ἐν τοῖς νόθοις* hält — weil ihm auf Grund unzureichender, nicht mangelnder, Bezeugung ihre Authentie zweifelhaft ist [5]) —, die aber von anderen Gemeinden, sei es auch von

2) Derselbe hat, wie Eusebius, den Hirten, die Acta Pauli und die Apokalypse des Petrus zusammen am Schluss seines Verzeichnisses aufgeführt; s. Credner, Gesch. des NTlichen Kanon S. 176 f.

3) Über dieselben hat m. E. Westcott (A general survey of the history of the canon of the N. T. 5. edit. p. 414 sq.) am besten gehandelt. Nur hebt auch er nicht genügend deutlich hervor, dass die Schwierigkeiten, welche das Verzeichniss bietet, hauptsächlich darin bestehen, dass Eusebius augenscheinlich in einer Ausführung die Urtheile der Kirchen und der Tradition über die Bücher zur Nachachtung angeben und zugleich doch den Kanon h. Schriften, wie er ihn selbst brauchte, empfehlen wollte. So ist die Gruppe II^{a} entstanden (s. Anm. 5).

4) Das bisher Angeführte folgt aus h. e. III, 25, 6. 7.

5) Westcott glaubt nachweisen zu können, dass die Gruppe II^{b} solche Schriften umfasst, die dem Eusebius suspect waren, sei es weil er an ihrer Authentie zweifelte, sei es weil er das Ansehen ihrer Verfasser für

wenigen, entweder noch eben oder früher als heilige Schriften gebraucht worden sind. Mit grosser Wahrscheinlichkeit haben wir hier an Alexandrien zu denken; denn die vier Schriften, deren Erwähnung der der *Διδαχαί* vorhergeht, sind namentlich von den Alexandrinern als *γραφαί* benutzt worden, und in der Auseinandersetzung mit dem weitschichtigen alexandrinischen „Kanon" müht sich Eusebius überhaupt in den ersten Büchern seiner Kirchengeschichte ab[6]). Er will dem Origenes am liebsten einfach folgen; aber sein Gewissen als Historiker macht einige Einwendungen. Es ist aber ferner noch darauf zu achten, dass

ungenügend d. h. für nicht apostolisch hielt. Allein, soviel ich sehe, ist solch eine Annahme nicht nothwendig. Alle die von ihm in Gruppe II^b aufgeführten Schriften sind so betitelt, dass, wenn sie authentisch sind, ihre Kanonicität angenommen werden muss (dies gilt auch vom Hirten). Eusebius fusst nun aber überall bei seinem Unternehmen, den Umfang des Kanon abzustecken und nur das Sicherste gelten zu lassen, letztlich und allein auf der Bezeugung. Jede mangelnde oder unvollständige Bezeugung, resp. jeder Widerspruch wirft in seinen Augen einen Schatten auf den Ursprung, d. h. auf die Authentie einer sich als apostolisch gebenden Schrift. Innere Erwägungen bei Schriften mit apostolischen Titeln führen nämlich immer nur so weit, um das Orthodoxe von dem Häretischen zu trennen. Nach dieser Scheidung entscheidet die Einstimmigkeit der Bezeugung und des Gebrauches für die Kanonicität. Da aber Eusebius zweifellos dem Grundsatze huldigte, dass alles Apostolische kanonisch sei, so blieb ihm gar nichts anderes übrig, als die rechtgläubigen Schriften, die ihrem Titel nach Anspruch auf Kanonicität machten, für *ἐν τοῖς νόθοις* zu halten d. h. sie für unecht zu nehmen, sobald ihre Bezeugung eine ungenügende war. Somit ergeben sich für ihn lediglich drei Klassen von Schriften: *Ὁμολογούμενα, νόθα, παραιτητέα*. Allein diese Unterscheidung reichte nun doch nicht aus; denn es gab Schriften, deren Ansehen z. Z. des Eusebius bei vielen, ja den meisten Gemeinden, vor allem auch in Cäsarea, bereits dem der Homologumenen gleich stand, und die Eusebius selbst für authentisch und somit für kanonisch hielt, betreffs deren er aber als Historiker wusste, dass ihre Bezeugung weder eine genügend alte, noch eine einstimmige war. So entstand für Jacobus, Judas, 2. Petrus, 2. 3. Johannes — Origenes hatte sie zuerst bereits bevorzugt — die Gruppe II^a. Sie bezeugt, dass Eusebius angesichts der factischen Verhältnisse mit der reinen Durchführung seines Traditionsprincips zur Bestimmung des Umfangs des Kanon hat capituliren müssen.

6) Dass die alexandrinische Kirche einen NTlichen Kanon im strengen Sinn des Worts um d. J. 200 überhaupt noch nicht besessen hat, gedenke ich an einem anderen Orte zu zeigen.

Eusebius die *Διδαχαί* in eine besonders nahe Verbindung mit dem Barnabasbrief gebracht hat. Die Erklärung dieser Verbindung, welche Westcott gegeben hat[7]), erledigt sich durch das in Anm. 5 Ausgeführte. Somit darf man annehmen, dass eine innere Beziehung, ein besonders nahes Verhältniss, zwischen den beiden Schriften bestanden haben muss. Soviel ist jedenfalls gewiss, dass die *Διδαχαί* dem zweiten Jahrhundert und der christlichen Urliteratur angehört haben; denn Eusebius war ein viel zu genauer Kenner des altchristlichen Schriftthums und ein viel zu strenger Beurtheiler der Anrechte einer Schrift auf Kanonicität, um sich etwa durch ein junges Machwerk hier täuschen zu lassen[8]). Hat er doch selbst III, 25 nicht einmal den ersten Clemensbrief erwähnt! Er muss also gute Gründe gehabt haben, die *Διδαχαί* nicht zu verschweigen.

Vierzig Jahre nach Eusebius hat Athanasius in seinem 39. Festbriefe vom J. 367[9]) jenes Verzeichniss der kanonischen Schriften aufgestellt, welches für die Geschichte des Kanon von eminenter Bedeutung geworden ist. Die Gruppe II^a sammt der Johannesapokalypse des Eusebius ist hier vollständig in die Gruppe I eingeschmolzen. Dann heisst es[10]): *Ἀλλ' ἕνεκά γε πλείονος ἀκριβείας προστίθημι δὴ τοῦτο γράφων ἀναγκαίως ὡς ὅτι ἔστι καὶ ἕτερα βιβλία τούτων ἔξωθεν οὐ κανονιζόμενα μὲν τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον, Σοφία Σολομῶντος καὶ Σοφία Σιρὰχ καὶ Ἑσθὴρ καὶ Ἰουδὶθ καὶ Τωβίας καὶ Διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων καὶ ὁ Ποιμήν. Καὶ ὅμως, ἀγαπητοί, κἀκείνων κανονιζομένων καὶ τούτων ἀναγινωσκομένων οὐδαμοῦ τῶν ἀποκρύφων μνήμη κτλ.*

7) A. a. O. S. 422: „There are traces even of a further subdivision; for this latter class again is made up of subordinate groups, determined, as it appears, by the common character which fixed their position: the first group, containing the Acts of Paul, the Shepherd, and the Apocalypse of Peter was not genuine; the second, containing the Ep. of Barn. and the Doctrines of the Apostles, was not Apostolic".

8) Dass man sich als Gegeninstanz hier nicht auf h. e. I, 13 berufen darf, brauche ich nicht auszuführen.

9) S. Westcott, a. a. O. S. 448 n. 3.

10) Citirt nach Westcott S. 554 f., der auch die syrische Version des Briefes eingesehen hat.

Der Barnabasbrief, die Acta Pauli und die Apokalypse Petri sind hier ganz weggefallen. Dagegen sind nun die *Διδαχή* — hier der Singular — und der Hirte zwar vom Kanon scharf getrennt, aber als altväterliche Leseschriften für den Unterricht der Katechumenen ausdrücklich recipirt. Beachtet man das „*ἄρτι*“ bei „*προσερχομένοις*“ genau und überschlägt man den Charakter der der *Διδαχή* zugeordneten Schriften, so kann kein Zweifel darüber bestehen, dass die *Διδαχή* moralische — nicht dogmatische — Lehren (*ἐντολαί*) enthalten haben muss, die für die erste Stufe des christlichen Unterrichts als besonders zweckmässig erschienen. Da sich Athanasius auf die „*πατέρες*“ beruft, so muss der kirchliche Gebrauch der *Διδαχή*, von der wir nun wissen, dass sie sowohl mit dem Barnabasbrief als mit dem Hirten um ihres Inhalts willen zusammengestellt werden konnte, in Aegypten ein alter gewesen sein. Um so auffallender ist es, dass sie weder bei Clemens noch bei Origenes ausdrücklich erwähnt wird.

Aber auch aus der Folgezeit besitzen wir nur noch zwei Zeugnisse bei orientalischen (syrischen) Schriftstellern, welche auf selbständige Kunde zurückgehen. In der Stichometrie des Nicephorus[11]), des Patriarchen von Constantinopel († 828) — nach Credner hat sie N. in einem Verzeichniss der antiochenischen Patriarchen gefunden, jedenfalls geht sie auf eine alte Vorlage zurück —, werden die Apok. Joh. und Petri, der Barnabasbrief und das Hebräerevangelium zu den Antilegomenen, dagegen die Periodoi Petri, Johannis, Thomae, das Evangelium nach Thomas, die *Διδαχὴ ἀποστόλων*, die beiden Clemensbriefe, Ignatius, Polykarp und der Hirte (in dieser Reihenfolge) zu den Apokryphen gerechnet. Die Zahl der Stichen der *Διδαχή* ist dabei rund auf 200 angegeben[12]). Die Schrift war also von geringem Umfang. Die Stelle, welche sie nun erhalten hat, schliesst sie vom Kanon völlig aus. Sie steht an der Spitze der nicht häretischen, aber „apokryphen“ altchristlichen Schriften[13]).

11) Credner, Z. Gesch. d. K. S. 119 f., a. a. O. S. 241 f. Westcott (a. a. O. S. 560 f.) giebt Varianten aus dem Cod. Lat. (Anastasii c. 870) Burn. Mus. Brit. 284 saec. XII. vel XIII.

12) Das Stigma bei Westcott S. 562 ist jedenfalls ein Druckfehler.

13) Westcott, S. 558 f. Der Abdruck bei Credner S. 240 f. ist unbrauchbar.

Zu denselben rechnet sie das Verzeichniss aus der Zeit Justinian's, welches einer Schrift des Anastasius, Patriarchen von Antiochien, angehängt ist. Jenes Verzeichniss unterscheidet 60 kanonische Schriften, 9 *ὅσα ἔξω τῶν ξ'* und 25 *ἀπόκρυφα*. Unter diesen bilden eine Gruppe (16—19) *Πέτρου ἀποκάλυψις — Περίοδοι καὶ διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων — Βαρνάβα ἐπιστολή — Παύλου πρᾶξις* (*πράξεις*). Das ist deutlich die Gruppe IIb des Eusebius, nur fehlt der Hirte, und die *Περίοδοι* sind aus Gruppe III unter einer Nummer zu den *Διδαχαί* gezogen [14]).

Weitere Zeugnisse besitzen wir nicht; denn Zonaras (um 1120) hat die *Διδαχή* nicht mehr gekannt, er schreibt: „*τὴν διδαχὴν δὲ τῶν ἀποστόλων τινὲς λέγουσιν εἶναι τὰς διὰ τοῦ Κλήμεντος γραφείσας διατάξεις, ἃς ἡ λεγομένη ἕκτη σύνοδος ἀναγινώσκεσθαι οὐ συγχωρεῖ ὡς νοθευθείσας καὶ παραφθαρείσας ὑπὸ αἱρετικῶν*“ [15]) und Blastares giebt diese Hypothese bereits als ausgemachte Wahrheit aus: „*ἔξωθεν δὲ τῶν κανονιζομένων εἶναί φησιν Ἀθανάσιος τὴν σοφίαν Σολομῶντος . . . καὶ τὴν διδαχὴν τῶν ἁγίων ἀποστόλων· ταύτην δὲ ἡ ἕκτη σύνοδος ἠθέτησεν ὡς δεδήλωται*“ [16]).

Auf Grund der spärlichen Angaben der Tradition sind in den letzten 200 Jahren die mannigfachsten Hypothesen aufgestellt worden. Die Einen haben wie Blastares in den apostolischen Constitutionen, resp. in der Quellenschrift, welche den sechs ersten Büchern zu Grunde liegt, die alte *Διδαχή* erkennen wollen, Andere haben den Titel *Διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων* für die Gesammtbezeichnung einer weitschichtigen Literatur erklärt (de Lagarde), Andere (s. Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. rec. fasc. IV p. 79—92) haben die *Διδασκαλίαι*, welche Epiphanius und Andere citirt haben, mit der alten *Διδαχή* identificirt, noch Andere endlich (wie vor allem Bickell) sind vorsichtig

14) Ohne selbständigen Werth ist das Verzeichniss h. Schriften in der Synops. succincta div. script. V. et N. T. vulgo Athanasio adscripta, welches Credner (a. a. O. S. 248 f.) abgedruckt und etwa auf das 10. Jahrh. datirt hat. Wenn in diesem die *Διδαχή* nach den *Περίοδοι* der Apostel und dem Thomasevangelium, aber vor den Clementinen steht, so ist das offenbar unter dem Einflusse der im Texte genannten beiden Verzeichnisse geschehen.

15) Citirt nach Bryennios p. *κε'*.

16) S. Bryennios, l. c.

gewesen und haben sich vor Hypothesen gehütet. Es ist jetzt nach Entdeckung der *Διδαχή* gestattet, von jenen Vermuthungen abzusehen; in dem Excurse, welcher der Geschichte der *Διδαχή* in der kirchenrechtlichen Literatur gewidmet ist, werden zudem einige der aufgestellten Hypothesen dargestellt und beurtheilt werden.

Im J. 1875 gab Bryennios, damals Metropolit von Seres, aus einem von ihm in der Bibliothek des jerusalemischen Klosters zu Constantinopel entdeckten Codex die vollständigen Clemensbriefe heraus[17]). Er beschrieb dabei den Codex nach Form und Inhalt genau (nr. 456, membr., fol. 120 in octavo minore, alt. 19 centim., lat. 15 centim., anno p. Chr. 1056 a Leontio quodam scriptus). Der Inhalt ist folgender:

1. *Τοῦ ἐν ἁγίοις Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου Σύνοψις τῆς Παλαιᾶς καὶ Καινῆς Διαθήκης ἐν τάξει ὑπομνηστικοῦ* (fol. 1—32).
2. *Βαρνάβα ἐπιστολή* (fol. 33—51b).
3. *Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους α΄* (fol. 51b med. — 70a med.).
4. *Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους β΄* (fol. 70a med. — 76a med.).
5. *Διδαχὴ τῶν δώδεκα Ἀποστόλων* (fol. 76a med.—80).
6. *Ἐπιστολὴ Μαρίας Κασσοβόλων πρὸς τὸν ἅγιον καὶ ἱερομάρτυρα Ἰγνάτιον ἀρχιεπίσκοπον θεουπόλεως Ἀντιοχείας* (fol. 81—82a med.).
7. *Τοῦ ἁγίου Ἰγνατίου θεουπόλεως Ἀντιοχείας πρὸς Μαρίαν, πρὸς Τραλλιανοὺς κτλ.* (fol. 82a med. — 120a init.)[18]).

---

17) *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρος ἡμῶν Κλήμεντος ἐπισκόπου Ῥώμης αἱ δύο πρὸς Κορινθίους ἐπιστολαί. Ἐκ χειρογράφου τῆς ἐν Φαναρίῳ Κων/πόλεως Βιβλιοθήκης τοῦ Παναγίου Τάφου νῦν πρῶτον ἐκδιδόμεναι πλήρεις μετὰ προλεγομένων καὶ σημειώσεων ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου μητροπολίτου Σερρῶν. Ἐν Κωνσταντινουπόλει* 1875.

18) Zwölf pseudoignatianische Briefe sind in dem Codex enthalten; eine Abschrift derselben wurde von Bryennios Funk zugestellt, der sie für seine Ausgabe der apostolischen Väter (Vol. II. 1881) verwerthet hat. Eine Abschrift des Barnabasbriefes erhielt Hilgenfeld und benutzte sie für seine Ausgabe dieses Briefes (edit. II. 1877), s. auch Patr. App. Opp. edid. Gebhardt et Harnack I, 2 edit. II. 1878.

Über die *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* gab Bryennios damals noch keine Mittheilungen, kündigte aber an, dass er sie herausgeben werde. Indessen schon die nackte Thatsache, dass eine Schrift dieses Namens von mässigem Umfang in der constantinopolitaner Handschrift zwischen dem Barnabasbrief und den Clemensbriefen einerseits, den Pseudoignatianen andererseits zu lesen stehe, musste kühne Erwartungen wachrufen. Wusste man doch von der alten, dem Eusebius und Athanasius bekannten *Διδαχή*, dass sie eine Schrift von mässigem Umfang gewesen und in ältester Zeit mit dem Barnabasbrief, in späterer Zeit mit den Clemensbriefen und den Ignatianen zusammengestellt worden sei (s. oben). Die nun erfolgte Publication hat alle Hoffnungen erfüllt.

Gegen Ende des Jahres 1883 veröffentlichte Bryennios, unterdessen auf den erzbischöflichen Stuhl von Nikomedien erhoben, die *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* in dem Werke: *Διδαχὴ τῶν δώδεκα Ἀποστόλων ἐκ τοῦ ἱεροσολυμιτικοῦ χειρογράφου νῦν πρῶτον ἐκδιδομένη μετὰ προλεγομένων καὶ σημειώσεων, ἐν οἷς καὶ τῆς Συνόψεως τῆς Π. Δ., τῆς ὑπὸ Ἰωάνν. τοῦ Χρυσοστόμου, σύγκρισις καὶ μέρος ἀνέκδοτον ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ χειρογράφου, ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου, μητροπολίτου Νικομηδείας. Ἐν Κωνσταντινουπόλει* 1883. *Τύποις Σ. Ι. Βούτυρα. Εὑρίσκεται παρὰ τῷ ἐκδότῃ*“ [19]). Mit Dank und Freude wurde die neu erschlossene wichtige Urkunde und die sorgfältige, von der reichen Gelehrsamkeit des glücklichen Entdeckers zeugende, in vieler Hinsicht musterhafte Ausgabe derselben allerseits begrüsst [20]).

---

19) Im Januar dieses Jahres kam das Werk nach Deutschland.

20) S. Theol. Literaturzeitung 1884 Nr. 3. Allg. ev. luth. Kirchenzeitung 1884 Nr. 9. Duchesne, Bulletin critique 1884 Nr. 5. Ph. Baphides in: „*Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια*“ 17. Jan. 1884, s. auch 15. u. 29. Febr. Funk, Lit. Rundsch. 1884 Nr. 4. J. W(ordsworth) in: „The Guardian“ 19. März 1884. Hilgenfeld im Lit. Centralbl. 15. März 1884, derselbe, Ztschr. f. wiss. Theol. 1884 III S. 366 f. Bickell, Zeitschr. f. kathol. Theol. VIII S. 400 f. Smyth, The Andover Review I Nr. 4 p. 426 f. Die Ausgabe des Bryennios umfasst 149 S. Prolegomena und 75 S. Text, Register und Nachträge. Die Prolegomena zerfallen in zwei Theile. In dem ersten handelt der Herausgeber § 1 *περὶ τῆς Διδαχῆς τῶν δώδεκα ἀποστόλων καθόλου*, § 2 *περὶ τοῦ συγγραφέως τῆς Διδαχῆς*, § 3 *τίσιν αὕτη ἐκδέδοται*, § 4 *τίσιν ἀντιτέτακται καὶ πότε ἐγράφη*, § 5 *ὅτι αὐτη ἐστὶν ἡ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων μνημονευομένη τῶν ἀποστόλων*

In vortrefflicher Überlieferung liegt in der constantinopolitanischen Handschrift die alte Urkunde vor[21]) — denn dass sie wirklich die Schrift ist, welche Eusebius und Athanasius gekannt haben, unterliegt keinem Zweifel[22]). Mögen auch die Formen einiger Worte nach einer späteren Orthographie hie und da ver-

---

Διδαχή, § 6 *ὅτι ἱκανὰ περὶ τῆς Διδαχῆς ταύτης ἡ νεωτέρα κριτικὴ ἐμαντεύσατο*, § 7 *τὸ ἕβδομον τῶν ἀποστολικῶν Διαταγῶν βιβλίον καὶ ἡ τῶν δώδεκα ἀποστόλων Διδαχή*, § 8 *ὅτι καὶ τὰ ἓξ πρῶτα βιβλία τῶν Διαταγῶν καὶ αὐτὸ δὴ τὸ ὄγδοον πρώτην ἀφορμὴν καὶ βάσιν ἔσχε τὴν Διδαχήν*, § 9 *τὸ βιβλίον τὸ καλούμενον Ἐπιτομὴ ὅρων τῶν ἁγίων ἀποστόλων καὶ ἡ Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων*, § 10 *ἕτεροι χριστιανοὶ συγγραφεῖς τῇ Διδαχῇ χρησάμενοι, καὶ περὶ τοῦ παρὰ τοῖς ἀρχαίοις κύρους αὐτῆς*, § 11 *πηγαὶ τῆς διδαχῆς*, § 12 *σύνοψις τῆς Διδαχῆς*. In dem zweiten Theile der Prolegomena giebt Bryennios zuerst „Minutiae codicis Hierosolymitani", sodann Berichtigungen und Zusätze zu der Ausgabe der Clemensbriefe und des Barnabasbriefes auf Grund einer neuen, sorgfältigen Vergleichung der Handschrift, sodann: *Τῆς Συνόψεως τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, τῆς ὑπὸ Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, σύγκρισις καὶ μέρος ἀνέκδοτον ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ χειρογράφου* und *Ἄλλα τινὰ ἐν τῷ ἱεροσ. χειρογρ. εὑρισκόμενα*. Nun folgt der Abdruck des Textes (S. 1—55) mit zahlreichen Anmerkungen. Zwei treffliche Register, Zusätze und Berichtigungen (S. 57—75) bilden den Schluss.

21) Die wenigen und verhältnissmässig unbedeutenden Stellen, wo der überlieferte Text fehlerhaft scheint, hat Bryennios zum grössten Theil selbst schon bemerkt und corrigirt, Einiges hat er übrig gelassen. Das „*εἰ μή*" c. XI, 5, welches ich eingesetzt habe, fehlt wirklich in der Handschrift (briefliche Mittheilung von Bryennios). Beibehalten habe ich *εἰδωλολατρία, φαρμακίαι* (so die Handschrift), während Bry. *εἰδωλολατρεία, φαρμακεῖαι* edirt hat. Auch die Form *ἐπαναπαῇς* (IV, 2) glaubte ich nicht corrigiren zu dürfen; dagegen habe ich stillschweigend *καθίσαι* für *καθῆσαι* (XII, 3. XIII, 1) gesetzt. C. IV, 11 giebt Bry. *δοῦλοι* als LA der Handschrift besonders an; vielleicht bietet dieselbe *δούλοι*. Die Bearbeitungen der *Διδαχή* (s. § 6) bezeugen die vorzügliche Überlieferung der Schrift in der constant. Handschrift.

22) Den Beweis für diese Behauptung werden diese Prolegomena und die Anmerkungen, welche ich zu dem Texte gestellt habe, liefern. Indessen fallen bereits die äusseren Gründe schwer ins Gewicht: 1) Die Stellung der Schrift in der Handschrift (s. oben) ist der Hypothese der Echtheit günstig, 2) der Umfang der Schrift spricht für die Echtheit; sie füllt in der Handschrift 203 Zeilen; der Umfang der alten *Διδαχή* ist aber (s. oben) auf 200 Stichen angegeben worden. Diese Übereinstimmung scheint indess grösser als sie vielleicht in Wahrheit ist. Die *Διδαχή* umfasst c. 10700 Buchstaben d. i., den Stichos zu 35 Buchstaben gerechnet, rund 300 Stichen. Entweder ist also die Angabe in der Stichometrie des Nicephorus eine höchst ungefähre, oder Nic. hat 3 Halbstichen, die in der Handschrift auf

ändert worden sein[23]) — nachweisbare Eingriffe in den Textbestand haben nicht stattgefunden, und auch zu der Annahme von Lücken sieht man sich nirgendwo veranlasst.

Die Entdeckung der Schrift lässt aber vor allem auch die Geschichte ihrer Benutzung in einem neuen Lichte erscheinen; denn es ergiebt sich nun, dass die *Διδαχή* vom Ende des 2. Jahrhunderts ab stillschweigend, wenn auch selten, gebraucht worden ist, dass die hohe Anerkennung, welche ihr Eusebius und Athanasius gezollt haben, somit nicht weiter mehr räthselhaft ist, endlich, dass die Schrift in Bearbeitungen Aufnahme in kirchliche Rechtsbücher gefunden und eine recht verwickelte Geschichte erlebt hat. Letzteres betreffend, so führt die Untersuchung zu einer ganzen Reihe von wichtigen und weitschichtigen Fragen, deren Lösung diesen einleitenden Paragraphen über Gebühr beschweren würde; ich habe dieselben daher in einen besonderen Paragraphen an den Schluss (§ 6) verwiesen, werde aber im Folgenden die wichtigsten Ergebnisse betreffenden Orts herübernehmen, indem ich für die nähere Ausführung und Begründung auf jenen Paragraphen verweise.

Der Erste, welcher nachweisbar die *Διδαχή* benutzt hat, ist, wie wir jetzt feststellen können, Clemens Alexandrinus gewesen[24]). In dem Zusammenhang einer Ausführung über die

einer Zeile standen, für einen ganzen genommen, eine Berechnung, die freilich beispiellos wäre. Die Schrift, wie sie uns vorliegt, ist jedenfalls frei von Interpolationen (das bestätigen auch die Bearbeitungen, die wir noch besitzen, s. § 6). Der Verdacht, den ich in dieser Richtung bei flüchtiger Lectüre (namentlich des 1. Capitels) zeitweilig gehegt habe, hat besserer Erkenntniss weichen müssen.

23) Hierauf hat mich mein Freund Dr. Gregory aufmerksam gemacht.

24) Dass die oft wörtlichen Übereinstimmungen zwischen der *Διδαχή* und dem Barnabasbrief aus der Benutzung dieses Briefes durch den Verfasser der *Διδαχή* zu erklären sind, wird unten (§ 4) gezeigt werden. Ebenso hat nicht Hermas die *Διδαχή* gelesen, sondern der Verfasser dieser Schrift hat den „Hirten" gekannt. Zwischen den Ignatiusbriefen und der *Διδαχή* besteht keine Verwandtschaft. Auch Justin verräth keine Kenntniss der *Διδαχή*; um so lehrreicher ist eine Vergleichung dieser Schrift mit Just. Apol. I, 14—17 (s. § 2). Die Apologeten aus der Zeit Marc Aurel's haben von der *Διδαχή* ebenfalls keinen Gebrauch gemacht. Spuren einer Benutzung derselben sind aber auch weder in den pseudoclementinischen Schriften (Homilien und Recognitionen) noch in den Resten der judenchristlichen Literatur sonst irgendwo nachweisbar. Die wenigen Stellen, auf

Selbständigkeit und Sufficienz der christlichen Lehre citirt er Proverb. 21, 11 (*ἐξεῖπεν ἡ γραφή*) und Joh. 7, 18 (*φησὶν ὁ κύριος*). Hierauf fährt er fort: *ἔμπαλιν οὖν ἀδικεῖ ὁ σφετερισάμενος τὰ βαρβάρων καὶ ὡς ἰδίαν αὐχῶν τὴν ἑαυτοῦ δόξαν αὔξων καὶ ψευδόμενος τὴν ἀλήθειαν, οὗτος κλέπτης ὑπὸ τῆς γραφῆς εἴρηται. φησὶ γοῦν „υἱέ, μὴ γίνου ψεύστης· ὁδηγεῖ γὰρ τὸ ψεῦσμα πρὸς τὴν κλοπήν“*. Diese Worte finden sich aber *Διδ.* III, 5. Mithin hat Clemens die *Διδαχή* gekannt[25]) und als *γραφή* — ebenso wie die Proverbien — citirt. Die *Διδαχή* gehörte also für Clemens in die Reihe der heiligen Schriften und besitzt somit als solche ein eben so altes Zeugniss wie der Barnabasbrief. Man muss sich aber dabei erinnern, dass Clemens

welche Bryennios verwiesen hat (z. B. Hom. III, 71 zu *Διδ.* c. XIII), bezeugen eine literarische Verwandtschaft durchaus nicht, und andere Parallelen sind, soviel ich sehe, nicht beizubringen. Diese Thatsache ist für die Bestimmung des Kreises, aus welchem die *Διδ.* stammt, nicht ohne Bedeutung. Eine Zeit lang glaubte ich, eine Benutzung der *Διδαχή* seitens des Verfassers des 2. Petrusbriefs, in Hinblick auf Stellen wie II Pet. 1, 16; 2, 2. 7. 10. 14. 15. 21; 3, 2. 10, nachweisen zu können. Allein bei genauerer Überlegung musste ich einsehen, dass der Nachweis nicht erbracht werden kann. Bemerkenswerth bleibt immerhin, dass der Verf. des 2. Petrusbriefs den Ausdruck *„μνήσθητε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι ἔλεγον ὑμῖν, ὅτι ἐν ἐσχάτῳ χρόνῳ κτλ.“*, den ihm der Judasbrief geboten hat (v. 17. 18), also verändert hat (3, 2): *„μνησθῆναι τῶν προειρημένων ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ἡμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος· τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες, ὅτι ἐλεύσονται ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν κτλ.“* Hier haben wir — nach richtiger Erklärung der Stelle — die *„ἐντολὴ κυρίου διὰ τῶν ἀποστόλων“* anzuerkennen, und was das Sachliche anlangt, so wird man an *Διδ.* c. 16 erinnert. Auf die durch die (zwölf) Apostel vermittelten Herrngebote verweist der Verf. des II. Petrusbriefes auch sonst (1, 16 f. auch 2, 21). Ferner ist schon hier darauf aufmerksam zu machen, dass der 2. Petrusbrief in einem ähnlichen Verhältniss zum Judasbrief steht, wie die *Διδαχή* zum Barnabasbrief. Diese vier Schriften gehören aber höchst wahrscheinlich sämmtlich nach Ägypten; von ihnen ist die erstgenannte weitaus die jüngste; sie stammt vielleicht erst aus der Zeit des Clemens Alexandrinus.

25) Lagarde hat zuerst auf dieses Citat aufmerksam gemacht und geschlossen, dass die von Bickell u. A. edirten *Κανόνες ἐκκλησιαστικοί* (ap. KO., von Hilgenfeld mit dem Iudicium Petri des Rufin identificirt), in welchen sich dieser Vers auch findet, älter als Clemens seien. Wir wissen aber jetzt (s. unten und § 6 Abschn. 2), dass die *Κανόνες ἐκκλησιαστικοί* eine Bearbeitung der *Διδαχή* sind.

einen NTlichen Kanon im strengen Sinne des Wortes überhaupt noch nicht gekannt hat. Bryennios hat noch auf eine zweite Stelle verwiesen, wo Clemens die *Διδαχή* stillschweigend benutzt hat. In der Schrift „de divite servando" c. 29 schreibt er: *οὗτος ὁ τὸν οἶνον τὸ αἷμα τῆς ἀμπέλου τῆς Δαβὶδ ἐκχέας*. Der ungewöhnliche Ausdruck „*ἡ ἄμπελος Δαβὶδ*" findet sich in dem eucharistischen Gebet *Διδ.* IX, 2. Diese beiden Stellen sind aber auch die einzigen, wo die Benutzung der *Διδαχή* durch Clemens sicher zu constatiren ist[26]). Dagegen fehlt eine Rücksichtnahme auf dieselbe bei Clemens nicht selten dort, wo man eine solche erwartet. Das ist am auffallendsten im Pädagog und geradezu räthselhaft Paedag. III, 12, 88 sq. In diesem Capitel giebt nämlich Clemens eine grosse Schlussausführung, welche sich mit *Διδ.* I—VI sachlich deckt, aber von ihr völlig unabhängig ist. Die Ausführung beweist, dass man schon damals in Alexandrien die Lehren, welche die *Διδαχή* c. I—VI auseinandersetzt, in dem Katechumenenunterricht (erste Stufe) mitgetheilt hat[27]); allein sie beweist auch, dass in der alexandrinischen Kirche zur Zeit des Clemens nicht die *Διδαχή* dem Unterricht zu Grunde gelegt worden ist. Er kannte die Schrift, aber schwerlich war sie in der alexandrinischen Kirche im Gebrauche. Stammte sie aus Ägypten — und diese Annahme wird unten (§ 5) wahrscheinlich gemacht werden —, so war sie vielleicht nicht in Alexandrien heimisch. Wie ganz anders hat Clemens z. B. den Barnabasbrief ausgenutzt als die *Διδαχή*!

Bei dem Nachfolger des Clemens, bei Origenes, finden sich merkwürdiger Weise überhaupt keine Spuren einer Bekanntschaft mit der *Διδαχή*, wenigstens habe ich nach solchen vergebens gesucht. Dagegen habe ich nicht wenige Stellen gefunden, wo man ein Citat aus der *Διδαχή* vermisst. Origenes geht z. B.

26) Hinzufügen darf man vielleicht noch die Stelle Strom. V, 5, 31: „*πάλιν αὖ δύο ὁδοὺς ὑποτιθεμένου τοῦ εὐαγγελίου καὶ τῶν ἀποστόλων ὁμοίως τοῖς προφήταις ἅπασι*. Hier kann Clemens auch an die *Διδαχή* gedacht haben; allein in der nun folgenden Ausführung ist nirgendwo die Berücksichtigung derselben unfraglich.

27) S. auch Origenes in Genes. hom. XIV. p. 97: „Christus in lege incipientes, in evangeliis perfectos docet". Nach dieser und nach anderen Stellen ist die herkömmliche Meinung, als sei der Dekalog in der alten Kirche kein Lehrstück gewesen, zu corrigiren.

nicht selten auf das Gebot, die Erstlinge zu geben, ein; aber niemals beruft er sich auf die *Διδαχή*. Auch de princ. III, 2, 4 schweigt er über die alte Schrift[28]). Dennoch hielt sich dieselbe in dem kirchlichen Gebrauche — das beweist die Stellung, die Eusebius und Athanasius zu ihr einnehmen —; aber man darf es wohl bezweifeln, dass in Alexandrien selbst, zur Zeit des Origenes, die *Διδαχή* viel gelesen worden ist.

Bereits sehen wir uns auf die Zeugnisse gewiesen, die wir oben im Eingange dieser Ausführungen besprochen haben — die Zeugnisse des Eusebius und Athanasius. Dass Eusebius die ägyptische Tradition (III, 25) im Auge gehabt hat, zeigt die Zusammenstellung der Schriftengruppe *Ἀντιλεγόμενα-νόθα*, die ihrem Inhalte resp. Umfange nach nur aus Clemens', resp. auch aus Origenes' Werken belegt werden kann. Athanasius bringt das älteste directe Zeugniss, dass die *Διδαχή* in Ägypten (auch in Alexandrien selbst) in dem Katechumenenunterricht seit längerer Zeit neben dem Hirten im Gebrauche war. Er sanctionirt diesen Gebrauch, unterscheidet aber scharf zwischen diesen *Ἀναγινωσκόμενα* und den *Κανονιζόμενα*[29]). Für den Unterricht konnte man aber nur c. I—VI der *Διδαχή* benutzen. Indessen

---

28) Man muss sich hier übrigens vor allem die Beobachtung gegenwärtig halten, wie verschieden die kirchlichen Verhältnisse Alexandriens zur Zeit des Clemens und zu der des Origenes gewesen sind. Die „ordinatio" der alexandrinischen Kirche in katholischem Sinne fällt erst in den Anfang des 3. Jahrhunderts. Dem entsprechend ist auch erst seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts in Alexandrien ein dem römischen wesentlich entsprechender NTlicher Schriftenkanon vorhanden gewesen. Origenes selbst hat aller Wahrscheinlichkeit nach viel dazu beigetragen, dass aus der Fülle der *γραφαί*, die zur Zeit des Clemens neben dem A. T. und den Herrnschriften standen, nach abendländischem Muster eine Auswahl getroffen wurde. — Nicht sicher ist die Benutzung der *Διδ.* in den pseudoclementinischen Briefen de virginit., s. ep. I, 11; II, 6.

29) Auf eine Stelle bei Athanasius, in welcher er die *Διδαχή* benutzt hat, hat Bryennios aufmerksam gemacht (in Matth. 7, 15, Opp. I p. 1026 Benedict.,[?] citirt nach Bryenn.): *εἶπεν ὁ κύριος· προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν. Ἐὰν οὖν τινὰ ἴδῃς, ἀδελφέ, ὅτι ἔχει σχῆμα σεμνοπρεπές, μὴ προσέχῃς .... ἀλλὰ τὰς πράξεις αὐτοῦ περιέργασαι .... Εἰ ἔχει κοιλίαν θεόν .... νοσῶν χρήματα καὶ καπηλεύων τὴν θεοσέβειαν, ἄφες αὐτόν ... Ἀπὸ τῶν ἔργων ὀφείλεις δοκιμάζειν τοὺς χριστεμπόρους.* S. *Διδ.* XI, 9 sq. XII, 5. Das Wort „*χριστέμπορος*" weist auf die *Διδαχή*. Nach den Lexicis findet es sich auch bei Basilius und Chrysostomus.

besitzen wir kein Zeugniss, dass man c. I—VI („die beiden Wege") aus der Schrift ausgelöst und besonders abgeschrieben hat.

Wahrscheinlich zur Zeit des Athanasius wurde in Ägypten — aber schwerlich in Alexandrien selbst — jenes Kirchenbuch aus älteren Schriften compilirt, welches zuerst Bickell griechisch edirt hat[30]) — die *κανόνες ἐκκλησιαστικοί* (apost. Kirchenordnung). Hier sind unter Anderem auch die ersten Capitel der *Διδαχή*, theilweise wörtlich, ausgeschrieben. Dem Compilator lag jedoch, wie noch gezeigt werden kann, die *Διδαχή* in dem Umfange vor, in welchem wir sie jetzt lesen. Sein Werk, wie es scheint dazu bestimmt die *Διδαχή* zu verdrängen, hat eine reiche Geschichte erlebt, und dazu noch in neuerer Zeit eine Leidensgeschichte. Im 2. Abschnitt des § 6 werde ich ausführlich auf dieses Buch in seinem Verhältniss zur *Διδαχή* eingehen.

Ziemlich gleichzeitig mit jener ägyptischen Bearbeitung, aber unabhängig von ihr, wurde die *Διδαχή* um die Mitte des 4. Jahrhunderts in Syrien ebenfalls einer Umformung unterzogen. Jener semiarianische Cleriker, welcher die *Διδασκαλία τῶν ἀποστόλων* zeitgemäss umgestaltet und aus ihr die sechs Bücher apostolischer Constitutionen angefertigt hat, bearbeitete auch die *Διδαχή* und fügte sie als 7. Buch jenen sechs Büchern bei. Auch über diese Umformung wird in § 6 (Abschnitt 1) gehandelt werden; zugleich soll dort der Beweis folgen (Abschnitt 3), dass der Fälscher der Ignatiusbriefe (4. Jahrh.) mit dem Compilator der apostolischen Constitutionen identisch ist (Pseudoclemens = Pseudoignatius).

Das Wenige, was wir nach dem Ablauf des 4. Jahrhunderts von der *Διδαχή* aus der griechischen Kirche noch hören, ist oben (S. 9 sq.) bereits mitgetheilt worden. Man kann es nur als einen ganz ausserordentlichen Glücksfall preisen, dass sich in einer Abschrift des 11. Jahrhunderts wirklich noch unsere Schrift — und zwar unverfälscht — gefunden hat; denn die Geschichte der *Διδαχή* lehrt, dass sie zu allen Zeiten verhältnissmässig wenig bekannt gewesen ist, dass sie aber zudem noch im 4. Jahrhundert durch Bearbeitungen verdrängt worden ist. Übrigens kann man von einer uns bekannten Geschichte der *Διδαχή* im strengen Sinn überhaupt nicht sprechen; denn was in dem bisherigen mit-

30) Geschichte des Kirchenrechts I S. 107 f.

getheilt worden ist, sind einzelne Notizen, die sich nicht zu einer Geschichte vereinigen lassen[31]). Clemens citirt die Schrift als γραφή, benutzt sie aber wenig; Origenes schweigt über sie; Eusebius stellt sie neben dem Barnabasbrief und dem Hirten zu den Antilegomenis; Athanasius erklärt, dass sie von den Vätern dem Unterricht der Katechumenen zu Grunde gelegt worden sei und gelesen werden müsse; ein ägyptischer Cleriker des 4. Jahrhunderts benutzt sie für ein Werk, in welchem die Apostel redend auftreten; ein syrischer Cleriker stellt sie in eine grossartige literarische Fälschung, die den Namen des Clemens trägt, ein; in der nicephorianischen Stichometrie hat sie ihren Platz als Apokryphum bei den apokryphen Apostelgeschichten, den Clemens-, Ignatiusbriefen u. s. w. erhalten — zwischen diesen Angaben existiren für uns keine sie verbindenden Zwischenglieder, und so wird man auch der Versuchung widerstehen müssen, auf Hypothesen sich einzulassen. Die Διδαχή theilt mit so vielen Schriften, die den Namen eines oder aller Apostel an der Stirne tragen, aber nicht in den Kanon Aufnahme gefunden haben, in der Geschichte ein Geschick, welches an das Loos der Fetische erinnert: sie sind in das Haus gekommen, man weiss nicht wie; bald werden sie geehrt, bald gemisshandelt und verstossen; für gewöhnlich haben sie ihren Platz in irgend einer dunklen Ecke; sie werden hervorgeholt und geschmückt, wenn man sich Hülfe von ihnen verspricht, da findet sich wohl auch ein schlauer Priester, der sie auszubeuten versteht —: aber schliesslich kommt allen die Stunde, wo sie als böse Betrüger aus dem Hause geschafft und völlig vergessen werden.

31) Bryennios (p. 7) hat eine Stelle bei Johannes Climacus (saec. VI. fin., s. Diction. of Christian Biography III p. 405) entdeckt (Migne LXXXVIII p. 1029), die aus Διδ. I, 4 fin. geflossen zu sein scheint. Johannes schreibt: „Εὐσεβῶν μὲν τὸ αἰτοῦντι διδόναι, εὐσεβεστέρων δὲ καὶ τῷ μὴ αἰτοῦντι, τὸ δὲ ἀπὸ τοῦ αἴροντος μὴ ἀπαιτεῖν, δυναμένους μάλιστα, τάχα τῶν ἀπαθῶν καὶ μόνων ἴδιον καθέστηκεν.“ Der Gedanke ist hier allerdings ganz anders gewendet als in der Διδαχή; allein der Umstand, dass Johannes bei dem μὴ ἀπαιτεῖν überhaupt auf das „δύνασθαι“ zu sprechen kommt, legt die Annahme nahe, dass er die Διδαχή gelesen hat; in den Bearbeitungen derselben fehlt der betreffende Satz. Johannes war übrigens Abt im Sinaikloster. Dass man dort noch in späterer Zeit die Διδαχή gekannt hat, ist nicht auffallend.

Dass die *Διδαχή* zuerst in Ägypten aufgetaucht ist und dass sich ihre Geschichte auch in der Hauptsache in der ägyptischen Kirche abgespielt hat, ist das wichtigste Ergebniss unserer Überschau. Zwar jener syrische Cleriker, der die apostolischen Constitutionen geschmiedet hat, hat sie gekannt und verwerthet. Aber wer es auch gewesen sein mag — wir wissen, dass er ein Schüler des Eusebius gewesen ist, und dass ihm für seine Fälschungen höchst wahrscheinlich die Bibliothek zu Cäsarea zu Gebote gestanden hat. In ihr mag er die *Διδαχή* gefunden und dann erkannt haben, dass er sie für seine Zwecke, apostolische Anordnungen zusammenzustellen, benutzen könne. Den Kirchen des Patriarchats von Antiochien ist die *Διδαχή*, soviel wir zu urtheilen vermögen, nicht bekannt gewesen.

Schliesslich ist noch auf das Abendland ein Blick zu werfen. Für die Lückenhaftigkeit der kirchlichen Tradition ist es charakteristisch, dass nicht wenige altchristliche Schriften uns durch ein einziges Citat oder durch ein paar versteckte Citate als dem Abendlande bekannt bezeugt sind, resp. dass wir umgekehrt eine alte lateinische Übersetzung derselben besitzen, die aber keine Tradition zur Seite hat. Beispiele hierfür anzuführen wäre überflüssig. Bei der uns hier beschäftigenden Schrift liegt aber die Sache ganz besonders merkwürdig und räthselhaft. Kein uns bekannter christlicher Schriftsteller des Abendlandes hat die *Διδαχή* citirt oder nachweisbar benutzt; aber in einem Fragment eines im Mittelalter dem Cyprian beigelegten, in der Vulgärsprache abgefassten Tractates „de aleatoribus“ (saec. III.), welches uns in ein paar Handschriften erhalten ist, findet sich unter anderen höchst merkwürdigen Citaten auch folgendes[32]):

„(et) in doctrinis apostolorum (est): si qui frater delinquit in ecclesia et non paret legi, hic non colligatur, donec paenitentiam agat et non recipiatur, ne inquinetur et inpediatur oratio vestra“.

Διδ. IV, 14: *ἐν ἐκκλησίᾳ ἐξομολογήσῃ τὰ παραπτώματά σου* ... XIV, 2: *πᾶς δὲ ὁ ἔχων τὴν ἀμφιβολίαν μετὰ τοῦ ἑταίρου αὐτοῦ μὴ συνελθέτω ὑμῖν, ἕως οὗ διαλλαγῶσιν, ἵνα μὴ κοινωθῇ ἡ θυσία ὑμῶν* ... XV, 3: *καὶ παντὶ ἀστοχοῦντι κατὰ τοῦ*

32) S. Cypr. Opp. ed. Hartel III p. 92 sq. Prol. p. LXII.

ἑτέρου μηδεὶς λαλείτω μηδὲ παρ' ὑμῶν ἀκουέτω, ἕως οὗ μετανοήσῃ.

Die beiden Satzgruppen sind sehr verschieden; aber unabhängig von einander sind sie schwerlich; dazu kommt, dass die Verordnung vom Lateiner ausdrücklich mit den Worten eingeführt ist: „in doctrinis apostolorum" d. i. „ἐν ταῖς διδαχαῖς τῶν ἀποστόλων". Wir stehen hier vor einem Räthsel, welches leider sehr verschiedene Lösungen zulässt. Hat Pseudocyprian aus dem Gedächtniss citirt? gab es eine lateinische Bearbeitung der *Διδαχή*? ist die Schrift „de aleatoribus" eine Übersetzung aus dem Griechischen? sind die beiden Stellen vielleicht doch als von einander unabhängig anzusehen — welche Schrift ist dann aber unter dem Titel „doctrinae apostolorum" gemeint[33])? Wir besitzen kein Material, um diese Fragen zu beantworten, und müssen daher leider dies merkwürdige Trümmerstück, welches uns die an sich schon räthselhafte Schrift „de aleatoribus" bietet, bei Seite legen.

Aber damit noch nicht genug. Ein zweiter abendländischer Schriftsteller giebt uns ein neues Räthsel auf, und wieder scheint die Lösung nahezu hoffnungslos zu sein. Rufinus (Expos. in symb. apost. 36—38, s. Westcott, General Survey etc. p. 569 sq.) wiederholt die Bestimmungen über den Kanon, welche Athanasius (ep. fest. 39) getroffen, mit einigen Veränderungen. Unter den „libri ecclesiastici" zählt er auf: Sapientia Sal., Sapientia Sirach, Tobias, Judith, Machabaeorum libri. Er fährt fort: „in Novo vero Testamento libellus qui dicitur Pastoris sive Hermas, qui appellatur Duae viae vel Iudicium secundum Petrum. Quae omnia legi quidem in ecclesiis voluerunt, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam". Vergleicht man die Liste des Rufin mit der des Athanasius, so ergiebt sich, dass Rufin „Esther" und die *Διδαχή* weggelassen, die Bücher der Makkabäer aber und die „Duae viae" (Iudicium secundum Petrum) eingesetzt hat[34]). Eine Schrift „Petri iudicium" erwähnt aber

33) Aus den apostol. Constitutionen oder der *Διδασκαλία* kann man das Citat nicht ableiten; auf Const. App. II, 39 sq. hat man mit Unrecht verwiesen.

34) Krawutzky (Tüb. Theol. Quartalschr. 1882 S. 360) hat darauf aufmerksam gemacht, dass die alten Drucke und der Cod. Sangerm. des

auch Hieronymus (de vir. inl. 1) unter den pseudopetrinischen Schriften an 5. Stelle (nach der Praedicatio und Apocalypsis). Dass sie mit den „Duae viae" des Rufin identisch gewesen ist, unterliegt wohl keinem Zweifel. Es erheben sich aber nun folgende Fragen: 1) sind die „Duae viae" des Rufin mit der alten *Διδαχή* identisch? 2) — wenn diese Frage bejaht werden kann — wie ist die *Διδαχή* zu dem Titel „Iudicium secundum Petrum" gekommen? 3) lässt sich die Angabe des Rufin und Hieronymus mit dem Citate in der pseudocyprianischen Schrift combiniren? Was die erste Frage betrifft, so lehrt die Ausstossung des Estherbuches in der Liste des Athanasius durch Rufin und die Ersetzung jenes Buches durch die Makkabäerbücher, dass auch in unserem Falle Rufin an die Stelle der *Διδαχή* eine andere Schrift eingeführt haben kann. Allein der Titel „Duae viae" zeigt, dass diese Schrift mit der *Διδαχή* mindestens verwandt gewesen sein muss; man wird es daher für recht wahrscheinlich — nicht für ausgemacht — halten dürfen, dass Rufin dieselbe Schrift im Sinne hatte wie Athanasius, sie aber mit denjenigen Titeln bezeichnete, die bei den Lateinern bekannter gewesen sind („qui appellatur"). Freilich werden wir so durch Rufin in besonders empfindlicher Weise an das tiefe Dunkel erinnert, welches hier herrscht; denn wir erhalten ja — von dem unsicheren Zeugniss des Pseudocyprian abgesehen — überhaupt nur durch Rufin eine Ahnung davon, dass die *Διδαχή* im Abendlande bekannt gewesen ist. Auf eine für uns völlig verschüttete Geschichte der *Διδαχή* im Abendlande scheint er hinzuweisen, wenn er für dieselbe zwei uns ganz neue Namen anzugeben weiss. Oder ist diese Mittheilung des Rufin lediglich Wiedergabe einer für den Orient allein gültigen Kunde? Dann wäre nicht zu verstehen, warum er das Verzeichniss des Athanasius nicht unverändert gelassen hat.

Rufin „secundum Petrum" und nicht, wie jetzt gewöhnlich gedruckt wird, „Petri" (ohne „secundum") bieten. Der Cod. Reg. liest: „iudicium secundum Petri" und bekräftigt durch diese LA die des Sangerm. — Es ist vielleicht nicht unnöthig zu bemerken, dass Rufin die Schrift, die er im Auge hatte, mit den zwei Namen, unter denen sie bekannt gewesen ist, bezeichnet hat. Die Schrift wurde demnach sowohl „Duae viae" als „Iudicium secundum Petrum" genannt, ähnlich wie das Buch des Hermas bald „Pastor" bald „Hermas" titulirt worden ist. Dass „Duae viae vel Iudicium Petri" der Titel gewesen ist, ist so unwahrscheinlich wie möglich.

Man wird es für wahrscheinlich halten müssen, dass Rufin unsere *Διδαχή* — sei es in unversehrter, sei es in verkürzter, sei es in erweiterter Gestalt — und zwar als ein gewissen abendländischen Kirchen bekanntes Buch im Auge gehabt hat, welches seinen ursprünglichen Titel verloren hatte und unter anderen Bezeichnungen circulirte[35]). Diese nackte Thatsache geschichtlich verständlich zu machen, fehlt uns jedes Mittel. Ist aber die *Διδαχή* mit den „Duae viae" identisch resp. verwandt, so fragt es sich, ob es sich irgendwie erklären lässt, wie sie zu dem Namen „Iudicium secundum Petrum" (Petri) gekommen ist. Diese Frage scheint mir mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit beantwortet werden zu können. Liess man den Titel „*Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*" gelten und nahm man an, dass hier wirklich eine direct apostolische Schrift vorliege, so musste man fragen, wer ist der Verfasser der Schrift, wer ist vor allem der Mann, der c. 3 wiederholt den Leser mit „*τέκνον μου*" angeredet hat? Es lag nahe — nicht nur in Rom, sondern auch sonst in der Christenheit — Petrus, den Sprecher der Apostel, als den Verfasser der Schrift anzusehen, denn auf einen Amanuensis der Apostel — Clemens, Lucas u. s. w. — konnte man hier nicht verfallen, da ein solcher hier nicht genannt war und wohl auch nicht berechtigt gewesen wäre, sich, namens der 12 Apostel schreibend, persönlich so väterlich, wie es in der *Διδαχή* geschieht, an die Gemeinden zu wenden. War aber ein Amanuensis nicht zu brauchen, so blieb nichts übrig als den Apostel frischweg zum Verfasser zu machen, der von der ältesten Zeit her als der Decan des Apostelcollegiums gegolten hat[36]). Was aber das Wort „iudicium" betrifft, so darf man dasselbe nicht mit „Urtheil", „Entscheidung" übersetzen[37]), sondern hat es im Sinne von „der Ausspruch" „die Willenserklärung" zu nehmen. So gefasst lässt sich recht wohl

35) In der Kirchengeschichte hat Rufin (Euseb. III, 25) „doctrina quae dicitur apostolorum" wiedergegeben, ohne von den „Duae viae" etc. etwas zu verrathen.

36) Zum Überfluss sei auf Act. 2, 14 (*Πέτρος σὺν τοῖς ἕνδεκα*), Ignat. ad Smyrn. 3, 2 (*οἱ περὶ Πέτρον = οἱ ἀπόστολοι*) und den kleinen Marcusschluss in L (*οἱ περὶ τὸν Πέτρον = οἱ ἀπόστολοι*) verwiesen.

37) Grabe (Spicil. I p. 56) meinte, iudicium sei die Übersetzung eines falsch verstandenen *κρμα = κήρυγμα*; aber diese scharfsinnige Conjectur ist unnöthig.

verstehen, dass die *Διδαχή* zum Titel „iudicium secundum Petrum“ (oder „Petri“) gekommen ist. Dieser Titel verdankt seinen Ursprung dem Bestreben der Epigonen, den unmittelbaren Urheber der Schrift zu ermitteln und die etwas unbestimmte alte Bezeichnung durch eine unzweideutige zu ersetzen. Er ist also jedenfalls aus einem Kreise und aus einer Zeit, in welcher die *Διδαχή* sehr hoch geschätzt wurde. Doch ist an die Unsicherheit der Grundlagen dieser Erwägungen zu erinnern. Was schliesslich die Frage der Combination der Rufin'schen Angabe mit dem pseudocyprianischen Citat anlangt, so ist hier unumwunden „non liquet“ zu bekennen. Findet sich doch — um die Räthsel hier zu häufen — bei Pseudocyprian gerade die Bezeichnung der *Διδαχή*, welche Rufin vermieden hat. Wir sind somit in der seltsamen Lage, statt einer Geschichte der *Διδαχή* im Abendlande lediglich drei Titel „Doctrinae apostolorum“ „Duae viae“ „Iudicium Petri“ darzubieten, vielversprechende Etiquetten auf einer leider völlig leeren Flasche.

§ 2. Der Titel, die Adresse und der Zweck der Schrift.

Τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαί Euseb.; *Διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων* Athanas.; *Διδαχὴ ἀποστόλων* Stichom. Niceph.; *Διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων* Anastas. Antioch.; „Doctrina quae dicitur apostolorum“ Rufin.; „Doctrinae apostolorum“ Pseudocypr. Die Tradition ist also in Bezug auf den Titel, bis auf das Schwanken des Numerus, welches bei dem Charakter der Schrift nicht auffallend oder anstössig ist[1]), einstimmig. Um so auffallender ist, dass die beiden Aufschriften, welche die Handschrift bietet („*Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*“ und „*Διδ. κυρίου διὰ τ. δώδ. ἀπ. τοῖς ἔθνεσιν*“), von dem Zeugniss der Tradition sich unterscheiden. Von ihnen ist natürlich die zweite, längere, die ältere. Ist sie aber ursprünglich? Man kann dies mit grosser Wahrscheinlichkeit darthun. Das Buch enthält, wie es vorliegt, eine *διδαχή* auf Grund und in der Form von Herrnworten (I, 3: *τούτων τῶν λόγων ἡ διδαχή*), resp. in Anschluss an Stellen aus

1) Mit Recht hat Bryennios darauf hingewiesen (p. *κγ'*), dass die apostolischen Constitutionen von Epiphanius bald als *Διάταξις* bald als *Διατάξεις* bezeichnet werden.

dem Evangelium (VIII, 2; XI, 3: *κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου;* XV, 3. 4), resp. auf Grund der *Ἐντολαί* (I, 5; IV, 13; XIII, 5. 7; s. de Lagarde, Rel. iur. eccl. antiq. 1856 Prolegg. p. III, wo von der kirchlichen Bedeutung der Begriffe *νόμος, ἐντολαί, διατάξεις, κανόνες* kurz gehandelt ist). *Διδαχή* bezeichnet in der Schrift die (in überlieferten Worten gegebene) Ausführung des allgemeinen Gebotes der Gottes- und Nächstenliebe sowie der Herrnworte überhaupt. Dies ist aus I, 3 sq. besonders deutlich, und auch II, 1 sind die Worte: „*Δευτέρα ἐντολὴ τῆς διδαχῆς*" zu paraphrasiren: „Zweites Mandatum der Ausführung des Grundgebotes". Nun aber ist der Verf. überzeugt, eine solche *διδαχὴ τῶν ἐντολῶν* zu bringen, wie sie die Apostel gegeben haben. Hiernach wäre *διδαχὴ τῶν ἐντολῶν* (oder *ἐντολαὶ τῆς διδ.*) *τοῦ κυρίου διὰ τῶν ἀποστόλων* der entsprechende Titel[2]). Er sagt dafür in Verkürzung *διδαχὴ κυρίου διὰ τ. ἀποστ.* Dieser Ausdruck hat in der That den gleichen Sinn wie die längere Formel. „*Ὁ κύριος*", wie „*ὁ ἀπόστολος*", wird ja in der alten Zeit gebraucht, um die Worte, Gebote, schliesslich auch die aufgezeichneten Worte des Herrn zu bezeichnen. Also im Sinne des Verfassers ist der Herr letztes Subject der *διδαχή*, wie sie hier dargestellt ist; die Apostel aber sind nächstes Subject, sofern sie die Herrnlehren vermittelt und dargelegt haben. Aber weiter — auch sie sind im Sinne des Verfassers nicht die Autoren der Schrift, sondern des Inhaltes der Schrift, sofern dieselbe die Herrngebote auseinanderlegt und einschärft. Nirgendwo wenigstens verräth der Verfasser deutlich, dass er seinem Büchlein als solchem apostolischen Ursprung hat vindiciren wollen, viel-

2) Anders sind die Formeln zu verstehen, in denen „*οἱ ἀπόστολοι*" neben dem „*κύριος*" genannt werden (s. z. B. Polyc. ep. 6, 2: *καθὼς αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμᾶς ἀπόστολοι*); dagegen ist eine schöne Parallele II Pet. 3, 2: *μνησθῆναι τῶν προειρημένων ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου.* Richtig bemerkt Huther z. d. St., dass man nur schwanken könne zwischen der Übersetzung: „das Herrngebot, welches euere Apostel verkündet haben" oder „euerer Apostel Gebot, welches der Herr gegeben hat". Beides kommt dem Sinne nach doch wohl auf eins heraus. Die syrischen Übersetzungen (sowohl Bodl. als Pesch.) bieten: „mandatum domini nostri, quod per manus apostolorum", haben also gelesen als ob stünde *ἐντολὴ κυρίου διὰ τῶν ἀποστόλων* (wie in der *Διδ.*). Auch an Mt. 28, 19. 20 ist zu erinnern. Die *Διδαχή* erscheint wie eine Glosse zu diesen Worten.

mehr scheint die Form des Buches an manchen Stellen eine solche Absicht auszuschliessen (an eine Eintheilung der *Διδαχαί* nach der Zwölfzahl ist nicht gedacht, vgl. auch das *τέκνον μου* c. III). Der Verf. war gewiss, den Inhalt der Herrngebote so zu geben, wie die Apostel sie bei ihrer Verkündigung des Evangeliums mitgetheilt hatten. Dabei brauchte er nicht, wie Papias, die Tradition erst zu befragen. Auch Papias hätte, nach der Beschreibung des Eusebius, sein Werk betiteln können: *Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις διὰ τῶν ἀποστόλων (καὶ πρεσβυτέρων)*. Was Papias aber, nach der Eigenart seiner Aufgabe, nur durch Herumfragen gewinnen konnte, das konnte unser Verfasser sehr viel einfacher feststellen. Da es sich um Sittengebote für ihn handelte, so war er gewiss, den Sinn der Apostel zu treffen, und zwar der Zwölfe. Dass der Verf. an alle Zwölf denkt, ist nach der Vorstellung, die man über die Thätigkeit und die Einstimmigkeit derselben mindestens schon seit dem Anfang des 2. Jahrhunderts hegte, nicht auffallend, und dass er die Zwölf ausdrücklich nennt, ist sehr verständlich, da er nach c. 11 sq. das Wort Apostel in einem weiteren Sinne braucht. Natürlich läuft in der ganzen Auffassung des Verfassers eine kräftige Illusion mit unter, deren Aufkommen beweist, dass der Verf. dem apostolischen Zeitalter nicht sehr nahe gestanden haben kann (s. Just., Apol. I, 39: *Ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ ἄνδρες δεκαδύο τὸν ἀριθμὸν ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον, καὶ οὗτοι ἰδιῶται, λαλεῖν μὴ δυνάμενοι, διὰ δὲ θεοῦ δυνάμεως ἐμήνυσαν παντὶ γένει ἀνθρώπων ὡς ἀπεστάλησαν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ διδάξαι πάντας τὸν τοῦ θεοῦ λόγον*); aber diese Illusion hat den Verfasser noch nicht zu einer literarischen Täuschung verführt, so auffallend und für uns unklar die Form und Haltung des Werkes sein mag. Der Verf. lebte augenscheinlich in einer Zeit, wo man noch nicht nöthig hatte, eine schriftstellerische Fiction anzuwenden, um für die Behauptung, gewisse Lehren seien als apostolische, resp. als durch die zwölf Apostel vermittelte anzusehen, Glauben zu finden. Seit dem Ausgang des 2. Jahrhunderts hätte sich eine Schrift wie die unsrige unter dem Titel *διδαχὴ κυρίου διὰ τ. δώδεκα ἀποστ.* nicht mehr in einer so völlig ungedeckten Form, d. h. nicht mehr ohne eine literarische Fiction, hervorwagen können. Mindestens hätte sie für eine Seltsamkeit gegolten und wäre ohne jede Wirkung geblieben. Umgekehrt konnte es aber nicht aus-

bleiben, dass, wo man den Inhalt der Schrift billigte, man sie nun um ihrer Form und Aufschrift willen zur „apostolischen" Literatur rechnete. Aber noch ein anderes Moment im Titel bezeugt seine Ursprünglichkeit und das hohe Alter der Schrift, welcher er vorgesetzt ist. Der Terminus „*διδαχή*" ist hier ausschliesslich im Sinne des Inbegriffs der Sittengebote und der Ordnungen gefasst; in der ganzen Schrift ist auf dogmatische Lehren direct keine Rücksicht genommen. Für diesen Gebrauch des Wortes lässt sich aber nicht einmal aus den im N. T. befassten Schriften ein sicherer Beleg beibringen; denn auf Act. 2, 42 darf man sich wenigstens nicht ohne Bedenken berufen, obgleich der ganze Satz: *ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς* eine schöne Parallele zu dem Argumentum unserer Schrift bietet (noch weniger ist Act. 13, 12: *ἐκπληττόμενος ἐπὶ τῇ διδαχῇ τοῦ κυρίου* herbeizuziehen; wohl aber darf man auf I Cor. 14, 6 verweisen: *ἢ ἐν ἀποκαλύψει ἢ ἐν γνώσει ἢ ἐν προφητείᾳ ἢ ἐν διδαχῇ*, s. 14, 26). Dagegen zeigen Stellen wie Tit. 1, 9, II Joh. 9. 10, dass man „*διδαχή*" bereits im Sinne der dogmatischen Lehren genommen hat, und dieser Gebrauch wird seit dem gnostischen Kampf der ständige, soweit nicht unsere Schrift selbst für die Zukunft den Sprachgebrauch bestimmt hat. Eine wirkliche Parallele zu dem in unserer Schrift vorliegenden Gebrauch von „*διδαχή*" findet sich aber in der Urliteratur im Barnabasbrief; s. 16, 9: *ὁ λόγος θεοῦ τῆς πίστεως, ἡ κλῆσις αὐτοῦ τῆς ἐπαγγελίας, ἡ σοφία τῶν δικαιωμάτων, αἱ ἐντολαὶ τῆς διδαχῆς*. Hier ergiebt der Context, dass die *ἐντ. τ. διδ.* lediglich moralische Gebote sind; s. dazu 18, 1, wo die Mittheilung einer neuen Gnosis, eben der auf die Sitte sich beziehenden, als *διδαχή* bezeichnet und mit den Worten fortgefahren wird: *Ὁδοὶ δύο εἰσὶν διδαχῆς*. Ferner ist Justin., Apol. I, 14 zu vergleichen. Hier wird die Mittheilung der wichtigsten christlichen Sittenregeln eingeleitet durch den Satz, dass dies die *διδάγματα τοῦ Χριστοῦ* seien, welche von allen Christen gelernt und gelehrt würden.

Ist somit der Titel „*Διδ. κυρ. διὰ τ. δώδ. ἀπ.*" für uralt und ursprünglich zu halten, so auch die Schlussworte desselben „*τοῖς ἔθνεσιν*". Diese sind jedoch nicht mit Bryennios zu paraphrasiren: „*τοῖς ἐξ ἐθνῶν προσιοῦσι καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον*"; denn die Schrift richtet sich durch-

weg an vollbürtige Christen und giebt in allen Theilen Ermahnungen, die nur für solche eine Bedeutung haben. Somit kann ἔθνη hier nur denselben Sinn haben wie Rom. 11, 13; Gal. 2, 12. 14. Eph. 3, 1 und an anderen Stellen. Der Epheserbrief beweist, dass dieser Sprachgebrauch nicht lediglich paulinisch im strengen Sinn des Wortes ist; aber, wie er verhältnissmässig sehr bald untergegangen ist, indem die Auffassung von den Christen als genus tertium an seine Stelle rückte, die Paulus und der Epheserbrief selbst vorbereitet haben (Praedic. Petri bei Clem. Alex. Strom. VI, 5, 41; Aristidis apolog.; Hadr. ep. ad Servian. bei Vopisc., Saturnin. 8; Tertull. Scorp. 10; ad nation. I, 8. 20. Clem. Alex. Strom. III, 10, 69. 70; V, 14, 98; VI, 5, 42; Pseudocypr. de pascha comp. 17; in der berühmten Interpolation des Josephustextes ist vom φῦλον τῶν Χριστιανῶν die Rede; ebenso sagt Melito bei Euseb. h. e. IV, 26, 5: τὸ τῶν θεοσεβῶν γένος; Origenes polemisirt gegen die Auffassung, dass die Christen eine besondere „gens" seien II p. 655 F) —, so ist der Gebrauch dieses Terminus ein Beweis eines verhältnissmässig hohen Alters. (S. die interessante Parallelstelle Testam. Beniam. 11, wo es von Paulus heisst, dass er die Menschen aus Israel herausreissen und der συναγωγὴ τῶν ἐθνῶν zuführen werde. Eben dort ist auch von συναγωγαὶ ἐθνῶν die Rede). Für die Erklärung, welche Bryennios vorgeschlagen hat, darf man sich weder auf c. 7, 1 der *Διδαχή*, noch auf das Zeugniss des Athanasius über den kirchlichen Gebrauch der *Διδαχή* berufen. Auf jene Stelle nicht, weil wenn auch die Worte „ταῦτα πάντα προειπόντες" den Sinn haben, welchen ihnen Br. giebt, doch die Aufforderung hier sich nicht an die Katechumenen, sondern an die Gemeinde, an die vollbürtigen Christen, richtet; auf Athanasius nicht, weil der Gebrauch, den man im 3. und 4. Jahrhundert in Alexandrien von der *Διδαχή* beim Katechumenenunterricht gemacht hat, nicht für die Bestimmung der ursprünglichen Absicht der Schrift entscheidend sein kann. Allerdings beruft sich Athanasius für den von ihm empfohlenen Gebrauch auf die Bestimmungen der „Väter"; ebenso ist es, namentlich nach dem für die *Διδαχή* überhaupt sehr wichtigen Capitel Clem. Alex. Paedag. III, 12 gewiss, dass die Katechumenen in ältester Zeit zunächst vornehmlich in den Stücken und — in Alexandrien — auch sogar nach demselben Schema unterrichtet wurden, welches die *Διδαχή* bietet; endlich lässt sich

nach der wahrscheinlichsten Interpretation von c. 7, 1 unserer Schrift annehmen, dass auch ihr Verfasser für die zu Taufenden einen Unterricht nach Massgabe von c. 1—5, d. h. einen Unterricht in der Moral verlangt hat; allein so gewiss der Hirte des Hermas nicht von seinem Verfasser für den Katechumenenunterricht niedergeschrieben worden ist — obgleich er im 3. Jahrh. für denselben nach dem Zeugniss des Athanasius ebenfalls benutzt wurde —, so gewiss auch nicht unsere Schrift. Dass einige Abschnitte aus ihr, ebenso wie aus dem Hirten, schon frühe für den Katechumenenunterricht verwendet worden sind, ist ebenso verständlich wie die andere Thatsache, dass sie nebst dem Hirten schliesslich nur für die unterste Stufe der Unterweisung im Christenthum in Betracht gekommen ist. In dieser ihrer Geschichte spiegelt sich eben nur die Geschichte der Veränderungen der christlichen Interessen. Aber die Erklärung des „τοῖς ἔθνεσιν", wie sie Br. gegeben, ist nicht nur falsch[3]), sondern sie bedroht auch aufs stärkste die Integrität der *Διδαχή* in ihrer uns überlieferten Gestalt. Deutet man nämlich jene Worte als „Katechumenen", so lässt sich die Aufschrift mindestens nicht mehr auf c. 7—16 beziehen. Dies hat auch Br. eingesehen und ist daher sorglos zu der Behauptung (Prolegg. p. γ') fortgeschritten, die ganze Überschrift „*Διδ. κυρ. διὰ τ. ἀποστ.*" bezöge sich nur auf die 6 ersten Capitel. Wäre dem so, so wäre es um die Integrität der *Διδαχή*, wie sie handschriftlich vorliegt, geschehen.

Allein lässt sich denn der Titel wirklich ohne Schwierigkeit auf die ganze Schrift beziehen? Auf den ersten Blick ist das nicht deutlich. Sieht man aber näher zu, so schwinden alle Bedenken. Auch die cc. 7—16 geben sich nämlich durchweg als Ausführungen von Herrnsprüchen, auf welche nicht selten geradezu verwiesen wird. Ferner: auch Barnabas geht bei seiner Beschreibung des Lebensweges (c. 19) auf Sociales und Cultisches ein, und endlich: es ist eben das Charakteristische der nachapostolischen Zeit, dass schon damals gewisse, freilich noch sehr einfache Kirchenregeln mit den christlichen Sittenregeln (im strengen Sinn) aufs engste

3) Dass in unserer Schrift an der einzigen Stelle (I, 3), wo ἔθνη vorkommt, das Wort einfach Heiden (nicht Christen aus den Heiden) bezeichnet, kann natürlich nicht ins Gewicht fallen, da wir auch bei Paulus in einem und demselben Brief das Wort in beiden Bedeutungen verwendet finden.

verbunden waren und bei der Natur der christlichen Gemeinschaft, die eine ἀδελφότης und zugleich die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ war, auch verbunden sein mussten.

Nach dem allen erweist sich die Aufschrift „Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν" als alt und ursprünglich. Die Schrift ist wirklich, wie ihr Titel besagt, eine für Heidenchristen bestimmte Darlegung der von Christus stammenden, den Christen als der ἐκκλησία gegebenen Lehren für das gesammte Gebiet des christlich-kirchlichen Lebens, wie sie nach Meinung des Verfassers die zwölf Apostel verkündet und übermittelt haben[4]). Die Form und der Umfang der Adresse ist einzigartig, sofern sie sich an alle Christen, aber mit der Einschränkung: aus den Heiden, richtet. Der Brief des Jacobus, des Judas und der 2. Petrusbrief lassen sich zum Vergleich nicht heranziehen; denn sie haben eine streng katholische Adresse (an Judenchristen ist allerdings auch in diesen Briefen nicht mehr gedacht). Der Barnabasbrief — den Hebräerbrief lasse ich bei Seite — kommt aber auch hier unserer Schrift am nächsten; denn die υἱοὶ καὶ θυγατέρες, die sein Verf. anredet, sind vielleicht doch, trotz mancher entgegenstehender Beobachtungen, die Gesammtheit der Heidenchristen, und das Jüdische steht dem Verf. der Διδαχή ebenso fern wie dem Verf. jenes Briefs. Nur im 8. Cap. kommt er auf die Juden zu sprechen, und da bezeichnet er sie einfach (so zweimal) als ὑποκριταί und warnt die Christen, nicht an denselben Tagen zu fasten und zu beten wie jene. Unser Tractat stammt also aus einem Kreise, in welchem die Auseinandersetzung mit der Synagoge auf das schroffste geendigt hatte, in welchem man ferner jede Gemeinschaft mit den Juden — auch nur in Formen — perhorrescirte, aber auch zu perhorresciren noch Grund hatte, und mithin auf „jüdische Christen" keine Rücksicht nahm. Das ist für Zeit und Ort des Ursprungs der Διδαχή von Wichtigkeit.

Es erübrigt aber nun noch, nachdem die Authentie der Überschrift festgestellt ist, zu erklären, wie es in der Tradition zu der Verkürzung derselben gekommen ist. Nimmt man auch

---

4) Const. App. I, Praef. kann geradezu als erklärende Paraphrase gelten: Οἱ ἀπόστολοι .. πᾶσι τοῖς ἐξ ἐθνῶν πιστεύσασιν· ... ἀκούσατε διδασκαλίαν ... ἐκ προστάγματος τοῦ σωτῆρος, ὁμοστοίχως ταῖς ἐνδόξοις φθογγαῖς αὐτοῦ.

nur Eusebius, Athanasius, die Stichometrie und Pseudocyprian hier als selbständige Zeugen, so ist doch offenbar, dass die Schrift in der Kirche den Titel *Διδαχὴ* (-αὶ) *τῶν ἀποστόλων* geführt hat. Der Wegfall des „*δώδεκα*", welches übrigens auch noch in der ersten Aufschrift im Cod. erhalten ist, ist nicht auffallend; denn seitdem das Wort „*ἀπόστολοι*" gar nicht oder doch nur noch höchst selten in dem weiteren Sinn gebraucht wurde, erschien die Zahlangabe überflüssig. Aber auch die Verkürzung „*Διδ. κυρ. διὰ τ. ἀπ.*" zu „*Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων*" ist nicht auffallend. Ebenso ist später aus dem vollen Titel: *Διαταγαὶ τῶν ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος*" der verkürzte „*Διαταγαὶ Κλήμεντος*" (resp. ein ähnlicher) geworden, von anderen Fällen zu schweigen. Die Verkürzung, die auch in die Handschriften gedrungen sein muss, war nicht ohne Folgen. Denn die vom Verf. selbst nicht gewollte Deutung war nun noch näher gelegt, dass sich das Buch in dieser seiner Form apostolischen Ursprung beilegen wolle. Diese Deutung wurde aber für die Väter des 3. und 4. Jahrhunderts dadurch unterstützt, dass sie in der *φράσις* des Buches Übereinstimmungen mit dem *ἀποστολικὸν ἦθος* erkennen mussten und sich überhaupt ein literarisches Unternehmen unter dem Titel „*Διδαχὴ ἀποστόλων*" nur als ein wirklich apostolisches oder als eine beabsichtigte, wenn auch entschuldbare Fiction zu denken vermochten. An ersteres haben Eusebius und Athanasius nicht mehr glauben mögen, und so sind die Zusätze „*λεγόμεναι*" „*καλουμένη*" zum Titel entstanden, die nicht eigentlich einem Missverständnisse vorbeugen, sondern ausdrücken sollen, dass der Titel kein sachgemässer ist. Dabei können beide Väter den vollen und ursprünglichen Titel des Buches wohl gekannt haben; aber sie interpretirten eben auch ihn nach der Voraussetzung, dass das Buch als „von den Aposteln abgefasst" gelten wolle.

Nach dem bisher Ausgeführten erledigt sich die Hypothese Bryennios', dass das Buch wahrscheinlich von einem Judenchristen an Judenchristen geschrieben sei. Sie ist aber, was die Empfänger betrifft, bereits durch die Worte „*τοῖς ἔθνεσιν*" in der Adresse ausgeschlossen, und ich begreife nicht, wie Br. (p. δ' not. 3) dieselben hat übersehen können. Versteht man auch unter den *ἔθνη* die Katechumenen, so können doch schlechterdings nur Katechumenen aus den Heiden gemeint sein. Die

positiven Gründe aber, welche Br. für seine Hypothese angeführt hat, nämlich die Formel „*νυκτὸς καὶ ἡμέρας*“ c. IV, 1, die Anordnung über Speisen c. VI, die Bezeichnung der Propheten als Hohepriester c. XIII, 3 und die Gebote der Erstlingsopfer c. XIII, können weder die Annahme einer judenchristlichen Adresse noch eines judenchristlichen Verfassers stützen, sondern zeigen nur, dass das A. T. für den Verf. der *Διδαχή* in ähnlicher Weise von Bedeutung gewesen ist, wie für den römischen Clemens (ep. I, 40 sq.). Was aber speciell die Anordnung über Speisen betrifft, so zeigt gerade die Kürze der Anordnung und der Zusammenhang, in welchem dieselbe steht, dass der Verf. an jüdische Speisegesetze nicht gedacht hat, sondern sich vielmehr über die Verpflichtung resp. Nicht-Verpflichtung zu einer streng asketischen Speiseauswahl aussprechen wollte.

Der Zweck der Schrift ist durch ihre Aufschrift, ihre Form und ihre Haltung unzweideutig bezeichnet. Sie will ein kurzer Leitfaden sein für die Christen, nach welchem sie ihr gesammtes Leben einrichten sollen. Achtet man genau auf die Anlage und Ausführung der Schrift, so leuchtet ein, wie der Verf. Alles darauf angelegt hat, in übersichtlicher, leicht fasslicher und leicht behaltlicher Form die wichtigsten Regeln für das christliche Leben, die *διδάγματα τοῦ κυρίου*, zusammenzustellen. Sein ganzes Unternehmen bezeugt, dass er zu einer Zeit schrieb, in welcher es noch keinen NTlichen Kanon gegeben hat, ja man kann cum grano salis behaupten, diese Schrift sollte einen ganzen NTlichen Kanon ersetzen, d. h. sie sollte die Dienste leisten, welche man zu der Zeit, als der Verf. schrieb, allein von einer „neuen“ Schrift neben dem A. T. für die Kirche erwartete. Die Schrift ist aber zugleich ein kostbarer Commentar zu den ältesten Zeugnissen, die wir für das Leben, den Interessenkreis und die Ordnungen der heidenchristlichen Gemeinden in vorkatholischer Zeit besitzen. Im Pliniusbrief wird uns erzählt: „hanc fuisse summam erroris (Christianorum), quod essent soliti stato die ... convenire carmenque Christo quasi deo dicere ..., seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent“. Die christlichen Gemeinden der ältesten Zeit waren vornehmlich, oder wollten es doch sein, ein Bund zu einem in Weltentsagung

heiligen Leben. Allerdings lag diesem Bunde der feste Glaube an den einen allmächtigen Gott, der Alles geschaffen, und an Christus quasi deus zu Grunde, sowie die Gewissheit der *κλῆσις* und der *ἐλπίς;* auch hat von Anfang an die Beschäftigung mit dem alten Testament und die Vertiefung in die Erscheinung des Erlösers den Betrieb einer christlichen Gnosis (*γνῶσις τῶν δικαιωμάτων, γνῶσις τῆς οἰκονομίας τοῦ θεοῦ*) hervorgerufen; aber als die eigentliche *διδαχὴ τοῦ κυρίου*, als die *διδάγματα τοῦ Χριστοῦ* galten neben dem schlichten Bekenntniss zu dem Vater und dem Sohne, über welches man bei der Unterweisung der Einfältigen nicht hinausging — also neben dem *κήρυγμα*, wie es z. B. in dem römischen Symbol seinen Ausdruck gefunden —, lediglich die Sittengebote Christi. Das lehrt der Barnabasbrief gerade durch seine Unterscheidung von *γνῶσις* (*σοφία*) und *διδαχή* (man beachte besonders die präcise Unterscheidung von vier Stücken im Christenthum Barnab. 16, 9: *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ τῆς πίστεως, ἡ κλῆσις αὐτοῦ τῆς ἐπαγγελίας, ἡ σοφία τῶν δικαιωμάτων, αἱ ἐντολαὶ τῆς διδαχῆς*), das lehrt der Jacobusbrief und der Hirte des Hermas mit seinen Mandaten (s. auch die schöne Schilderung einer vollkommenen Christengemeinde I Clem. 1. 2), das lehrt die älteste christliche Predigt, die wir besitzen (der sog. 2. Clemensbrief), die fast ausschliesslich darauf ausgeht, die strengen Forderungen der christlichen Sittlichkeit einzuschärfen, das lehrt endlich unzweideutig auch Justin. Er bezeugt in seiner Apologie auf das klarste, dass Gegenstand des christlichen Unterrichts — die *μαθήματα* und *διδάγματα*, welche alle Christen kennen — 1) die kurze Unterweisung über den Vater des Alls, über den Sohn und den Geist gewesen ist (Apol. I, 6: *παντὶ βουλομένῳ μαθεῖν, ὡς ἐδιδάχθημεν, ἀφθόνως παραδιδόντες* s. I, 10 etc.), sodann aber 2) die ausführliche Darlegung der Gebote Christi für ein heiliges Leben in Weltentsagung (Apol. I, 14—17: *διδάγματα τοῦ Χριστοῦ — ἃ δεδιδάγμεθα καὶ διδάσκομεν* s. auch I, 10 init.). Über das Verhältniss aber dieser beiden Theile als Unterrichtsgegenstand (von der Unterweisung in der evangel. Geschichte sehe ich ab) belehrt eine Vergleichung von Barnab., II Clemens, Hermas und Justin (auch I Clem. 1. 2) unwidersprechlich. So vollkommen sie sich nämlich decken, sobald sie die Sittengebote des Christenthums darlegen und einschärfen, so sehr gehen sie auseinander

in den dogmatisch-gnostischen Ausführungen (I Clem. 1, 2: ἡ τελεία καὶ ἀσφαλὴς γνῶσις. — ἡ δοθεῖσα γνῶσις. — ἡ σοφία), sobald sie über das blosse Bekenntniss zu dem einen Gott, den Schöpfer des Alls, und zu dem Sohne Gottes hinausschreiten (man vgl. Barnab. c. 1—17, namentlich 5 sq., mit II Clem. 1. 9, mit den philosophisch-theologischen Ausführungen Justin's in der 1. Apologie und mit Hermas, Simil. V)[5]. Hieraus ergiebt sich, dass die theoretische Unterweisung in den Gemeinden der Urzeit nur eine ganz geringe gewesen sein kann, dass sie sich auf den Monotheismus, das Bekenntniss zu Christus, dem Erlöser, die Hoffnung des baldigen Weltendes und der Auferstehung beschränkt hat, dass aber aller Nachdruck auf die Einschärfung der christlichen Sittlichkeit in ihrer ganzen Breite und Tiefe gelegt worden ist. Nicht in didaktisch-katechetischen Ausführungen, sondern in cultischen und hymnischen Formeln (und in den Ausführungen einiger weniger christlicher Philosophen) ist die Grundlage zu der späteren „Christologie" gelegt worden[6]. Selbst aus den wenigen Worten des wundervollen Berichtes des Plinius, dieses glänzenden Probestücks der Beobachtungsgabe eines römischen Richters, leuchtet noch diese Thatsache hervor. Sie ist auch aus dem 2. Clemensbriefe deutlich, wenn man das erste und zweite Capitel in ihrer Haltung mit den folgenden (bis zum Schlusse) vergleicht; und sie steht in voller Klarheit da, wenn man aus der Apologie und dem Dialog des Justin sowie aus dem Briefe des Barnabas alles das ausscheidet, was beide Schriftsteller selbst, sei es nun als besondere Gnosis für die Geförderten, sei es als Belehrung über die christliche διδαχή für Heiden, Juden und denkende Christen, bezeichnen[7]. Erst der Kampf mit dem Gnosticismus, der freilich nicht „zufällig" eingetreten ist, hat die Gemeinden dazu veranlasst, eine dogmatische Lehre in den Vordergrund zu schieben und sich zu theologischen Schulen zu verengen. Man kann nicht sagen, dass die Gnostiker selbst in höherem Masse als die Anderen die Rich-

5) Von den Übereinstimmungen, die zwischen Justin und Barnabas in Bezug auf die Deutung des A. T.'s bestehen — sie werden übrigens durch grosse Verschiedenheiten aufgewogen — kann hier abgesehen werden.

6) Die lehrreichste directe Angabe, die wir darüber besitzen, steht Euseb. h. e. V, 28, 4. 5.

7) Bei dem Hirten bedarf es in dieser Hinsicht keines Wortes.

tung des Christenthums auf das Leben preisgegeben haben; nein, dieser Kampf ist nur der naturgemässen allmählichen Verweltlichung des Christenthums zu Statten gekommen und hat sie beschleunigt. Hatte man nicht mehr das heilige evangelische und apostolische Leben, so hatte man doch die apostolische Lehre, und da man Alles daran setzen musste, um sie im Kampfe zu behaupten, so konnte die Schätzung nicht ausbleiben, dass das der Kern des Christenthums sein müsse, zu dessen Vertheidigung so viel Anstrengung nöthig sei. Diese Auffassung hatte in der grossen Krisis des Kampfes ein gewisses inneres Recht und sie empfahl sich zugleich der immer fortschreitenden Laxheit auf sittlichem Gebiet. Schon Irenäus versteht unter dem *χαρακτὴρ διδασκαλείου* regelmässig die dogmatisch-philosophischen Lehren, und dabei ist es geblieben. Nicht mehr sind die *ἐντολαὶ τοῦ κυρίου* die *διδαχὴ κατ' ἐξοχήν*. Zwar sind sie in der katholischen Theorie niemals an die zweite Stelle gerückt; aber das Verhängnissvolle war, dass man Mittel in der dogmatischen Lehre suchte und fand, um die Nichtbeobachtung jener zu compensiren.

Dies ist aber nun die hohe Bedeutung der neu entdeckten *Διδαχή*, dass sie uns das bestätigt, in so zu sagen officieller Form vorführt und im hellsten Lichte zeigt, was bisher lediglich durch eine vergleichende Abstraction aus I Clemens, Barnabas, II Clemens, Hermas und Justin festzustellen war.

In breitester Ausführung stellt sie zunächst die Sittengebote des Evangeliums dar und giebt c. VII, 1 die ausdrückliche Anweisung, dass erst getauft werden solle, nachdem alle diese Lehren in ihrem ganzen Umfange gelehrt und eingeschärft worden sind (*ταῦτα πάντα προειπόντες βαπτίσατε*). Von einer dogmatischen Unterweisung, von einer Belehrung auf Grundlage eines Symbols oder dergl. ist zunächst nicht die Rede. Ja es scheint auf den ersten Blick so, als hätte das Dogmatische überhaupt keine Stelle. Aber so ist es nicht; es ist vielmehr in der *Διδαχή* ebendort geboten, wo wir es nach Plinius, den apostolischen Vätern, Justin und Euseb. V, 28, 5 suchen müssen: im Cultus. Die an c. I—VI sich anschliessenden Verordnungen über die Taufe, das Gebet und das Abendmahl enthalten in präciser Kürze alle die Stücke, die hier in Betracht

kommen (c. VII—X), und nun heisst es erst zusammenfassend in c. XI, 1: ὃς ἂν οὖν ἐλθὼν διδάξῃ ὑμᾶς ταῦτα πάντα τὰ προειρημένα δέξασθε αὐτόν. Hiervon muss man Anlass nehmen, den ersten Haupttheil der Διδαχή mit c. X fin. zu schliessen; denn es ist sicher, dass der Verfasser die Ausführungen c. VII—X mit zu der Lehre gerechnet hat. In diesem Abschnitt aber steht das Bekenntniss zu dem Namen des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes (VII, 1); hier findet sich das Vater Unser (VIII, 2); hier wird in den Gebeten gelehrt, dass Gott der allmächtige Herr sei, der alle Dinge um seines Namens willen geschaffen hat, der den Menschen Speise und Trank giebt (X, 3), und dass er der heilige Vater sei, der seinem Namen in den Herzen der Gläubigen Wohnung gemacht hat (X, 2). In den Gebeten wird bezeugt, dass Jesus der Knecht Gottes sei (IX, 2. 3. X, 2), der vom Vater uns den Glauben und die Erkenntniss und das unsterbliche Leben offenbart hat (IX, 3. X, 2). In den Gebeten kommt der Zusammenhang Christi und seiner Gläubigen mit David und mit den ATlichen Verheissungen zum Ausdruck (IX, 2: X, 6). In den Gebeten endlich wird der geheiligten, über die Welt verbreiteten Kirche gedacht mit der Bitte, dass sie in das ihr bereitete Reich Gottes eingeführt werden möge (IX, 4; X, 5). Das Alles ist nach dem Verfasser (XI, 1) im weiteren Sinne auch Lehre; aber es wird nicht in schulmässiger Form mitgetheilt, wie die Sittengebote, sondern es wird in und aus dem Cultus der Gemeinde gelernt. Und dasselbe ist schliesslich mit der eschatologischen Hoffnung der Fall; auch sie wird nicht schulmässig auseinandergesetzt, sondern in den Gebeten (X, 6) und den „Ermahnungen" (XVI) bezeugt und auseinandergelegt.

Je mehr man sich in den Zusammenhang der Διδαχή vertieft, desto deutlicher gewahrt man, dass ihr Verf. in seinem Sinne wirklich Alles erschöpft hat, was in einen kurzen evangelisch-apostolischen Leitfaden für das christliche Leben des Einzelnen (im täglichen Verkehr und in der Gemeinde) hineingehört[8]). Man wird dieser Schrift das Zeugniss, dass sie eine

8) Um so bedeutungsvoller wird uns das Schweigen des Verfassers sein müssen; es ist in der That an vielen wichtigen Punkten ebenso lehrreich als sein Reden.

ganz vorzügliche ist, nicht versagen können. Das wird der nächste Paragraph im Einzelnen näher begründen.

Noch eine allgemeine historische Erwägung sei aber hier verstattet: lagen die Dinge im 2. Jahrhundert in den meisten Gemeinden so, dass eine schulmässige Unterweisung nur in Bezug auf die Sittengebote gegeben, das Dogmatische aber der Bezeugung im Cultus überlassen wurde, so begreift es sich von hier aus sehr leicht, welche Schwierigkeit anfangs den Gemeinden die Auseinandersetzung mit „gnostischen" Lehren gemacht haben muss, und dass man bald zur Aufstellung einer künstlichen Lehrtradition seine Zuflucht zu nehmen gezwungen war.

§ 3. Die Disposition und der Inhalt der Schrift.

Die Gliederung des Stoffes in der Didache ist eine so logische und strenge, dass von ihr aus das beste Argument für die Integrität des uns überlieferten Textes in allen seinen Theilen und bis in das Detail hinein gewonnen werden kann. Ferner aber hat der Verf. in solcher Vollständigkeit den Stoff, der ihm gegeben war, zur Darstellung gebracht, dass er mit seinen Anordnungen den Kreis der Pflichten und Tugenden, wie derselbe in den ältesten Christengemeinden gültig war, allem Anscheine nach wirklich ausgemessen hat. Durch beides hat er seiner Schrift eine hohe Selbständigkeit und Originalität gegeben, die sie in Ansehung des Stoffes an und für sich nicht haben konnte, ja auf welche sie als *διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν ιβ' ἀποστόλων* ausdrücklich selbst verzichtet hat. Die Schrift zeichnet sich, wie oben bereits hervorgehoben, durch strenge Disposition, knappe Ausführung und Reichhaltigkeit vor allen urchristlichen Schriften aus und entspricht vollständig dem Zwecke, für welchen sie geschrieben ist, nämlich in der Form eines kurzen Leitfadens die sittlichen Gebote des Evangeliums, sowohl im Verkehre mit den Menschen überhaupt als im Verkehre mit den Brüdern, die entscheidenden kirchlichen Handlungen mit den zugehörigen, das Bekenntniss der Gemeinde enthaltenden Gebeten und die wichtigsten Regeln für das Gemeindeleben zusammenzufassen [1]).

1) Dass die beiden Theile, in welche die Schrift zerfällt, zusammengehören, dafür besitzen wir an den Bearbeitungen im 7. Buch der apost.

Neue Funde auf dem Gebiete der ältesten Geschichte des Christenthums geben uns in der Regel mehr neue Räthsel auf, als sie alte lösen. Ich erinnere an die Philosophumena und das Diatessaron Tatian's. Es liegt das an der Lückenhaftigkeit des uns überlieferten Quellenmaterials. Stehen doch noch grosse Gruppen desselben, wie die johanneischen Schriften, die Ignatiusbriefe und manches Andere fast für sich allein, nur durch dünne Fäden mit anderen Überlieferungen verbunden. Um so erfreulicher ist es, dass wir in der nun publicirten *Διδαχή* eine Quelle erhalten haben, die nicht neue Trümmerstücke zu den alten fügt, sondern die sich formell und materiell aufs engste an den Ausschnitt der Überlieferung anfügt, der für uns der hellste und zugleich der wichtigste ist, nämlich an die Erkenntnisse, welche wir aus dem 1. und 2. Clemensbrief, dem Barnabasbrief, dem Hirten und Justin für die Zustände der ältesten Gemeinden gewonnen haben. In erfreulichster Weise bestätigt die *Διδαχή* diese Erkenntnisse, vertieft sie, führt sie weiter, ja schliesst sie an einigen Punkten geradezu ab. In diesem Sinne darf man sagen: eine Schrift wie die *Διδαχή* war es vor allem, deren wir bedurften; denn wichtiger war es, dass irgendwo sich unser Wissen abrundete, als dass wir durch neue Räthsel zu neuen Hypothesen aufgerufen wurden.

Ich gebe im Folgenden zunächt eine Übersicht über den Inhalt der Schrift, an welche sich Erläuterungen anschliessen sollen.

Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν.

I. Theil: Die Gebote der christlichen Sittlichkeit und die entscheidenden kirchlichen Handlungen, welche den christlichen Charakter der Gemeinden constituiren c. I—X.

A) Die Gebote der christlichen Sittlichkeit oder die beiden Wege des Lebens und des Todes c. I—VI.

1) Der Weg des Lebens I, 2—IV.

Constitutionen und in der ap. KO. Zeugnisse aus der Mitte des 4. Jahrhunderts. Aber vor allem entscheiden die inneren Gründe. In dieser Hinsicht wird die folgende Ausführung hoffentlich den Beweis liefern. Wichtig ist — um einen einzelnen Punkt hervorzuheben —, dass auch im 2. Theil der Barnabasbrief benutzt ist.

a) Die Gottes- und Nächstenliebe als die Summa der christlichen Sittlichkeit I, 2.
b) Die Ausführung dieser Summa I, 3—IV.
α) Das erste Mandatum, welches sich aus der Gottesliebe ergiebt (1. positiv: Feindesliebe, 2. negativ: Weltentsagung in dem Verzicht auf das Recht und in der Übung vollkommener Freigebigkeit) I, 3—6.
β) Das zweite Mandatum, welches sich aus der Nächstenliebe ergiebt II—IV.
א) Die Gebote, wie sie im Verkehr mit allen Menschen gültig sind II—III.
1) Die Verbote aller groben Sünden und die Hauptregel im Verkehr mit den Menschen II.
2) Die Verbote aller feinen Sünden und die feineren Sittenregeln im Verkehr mit den Menschen III.
ב) Die besonderen Gebote für das sittliche Verhalten des Christen innerhalb der Gemeinschaft der Brüder IV.
2) Der Weg des Todes V.
3) Beschluss: Schlussermahnung und Hinweis auf die christliche Vollkommenheit und die Concessionen VI.

B) Die entscheidenden kirchlichen Handlungen und Gebete c. VII—X.
1) Die Taufhandlung und die Taufformel VII.
2) Das Fasten und das vorgeschriebene tägliche Gebet VII.
3) Die eucharistischen Gebete VIII—X.

II. Theil: Bestimmungen über den Gemeindeverkehr und das Gemeindeleben c. XI—XV.

A) Bestimmungen über das Verhalten in Bezug auf die zureisenden Lehrer des göttlichen Worts und die wandernden Brüder c. XI—XIII.
1) Allgemeine Bestimmung betreffs der Aufnahme solcher, die die rechte Lehre verkündigen, und Zurückweisung der Falsches Lehrenden XI, 1. 2.

2) Genauere Bestimmung betreffs reisender Apostel, Propheten und Brüder. XI, 3—XII, 2.
   a) Bestimmung in Bezug auf die Dauer der gastlichen Aufnahme der Apostel und Angabe von Kennzeichen ihrer Vertrauenswürdigkeit XI, 4—6.
   b) Bestimmung über das rechte Verhalten zu den Propheten und Angabe der Merkmale falscher Propheten XI, 7—12.
   c) Bestimmung betreffs der Aufnahme reisender Brüder XII, 1. 2.
3) Bestimmung betreffs solcher Brüder, die sich dauernd in der Gemeinde niederlassen wollen XII, 3—5.
4) Bestimmung betreffs der Propheten und Lehrer, die sich dauernd in der Gemeinde niederlassen wollen XIII.

B) Bestimmungen über Ordnungen innerhalb der Einzelgemeinde c. XIV—XV.
1) Über die sonntägliche Feier der Eucharistie und ihre vornehmste Bedingung XIV.
2) Über die ständigen Beamten der Einzelgemeinde und die Pflicht, sie zu ehren XV, 1—2.
3) Über die Pflicht der brüderlichen Zurechtweisung und der Wahrung des Friedens in der Gemeinde XV, 3.
4) Zusammengefasst: alles, was man thut, soll nach der Norm des Evangeliums geregelt werden XV, 4.

III. Schlussermahnung zur Wachsamkeit, zur innern Bereitschaft und zu häufigen erbaulichen Zusammenkünften unter Hinweis auf die Schrecken der Endzeit, die Erscheinung des Antichrists, die Auferstehung der Gläubigen und die Wiederkunft Christi c. XVI.

Auf den ersten Blick ist nicht völlig klar, wie die Schrift, die merkwürdiger Weise jeder Einleitung entbehrt, zu disponiren ist. Bryennios hat das 6. Capitel noch zum ersten Theile gerechnet; aber er scheint sich selbst widerlegt zu haben; denn S. ϛγ′, wo er eine Übersicht über die Disposition der Schrift gegeben hat, hat er den Inhalt von VI, 3 ganz ausfallen lassen.

Er hat ihn ohne Zweifel zu dem c. I—V Ausgeführten in keine rechte Verbindung zu setzen gewusst (doch s. S. ϛα′, wo das Richtige angedeutet ist). In der That scheint der Satz (VI, 3): *Περὶ δὲ τῆς βρώσεως κτλ.* bereits einen neuen Abschnitt zu eröffnen; er enthält eine specielle kirchliche Vorschrift und ist auch seiner Form nach eben so gebildet, wie das folgende: *Περὶ δὲ τοῦ βαπτίσματος* (VII, 1), *περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας* (IX, 1), *περὶ δὲ τῶν ἀποστόλων* (XI, 3) u. s. w.

Allein drei Erwägungen führen mit Sicherheit darauf, dass das ganze VI. Capitel noch enge zu c. I—V gehört. Erstens nämlich lassen sich die Worte „*ταῦτα πάντα προειπόντες*“ in VII, 1 (*Περὶ δὲ τοῦ βαπτίσματος, οὕτω βαπτίσατε· ταῦτα πάντα προειπόντες βαπτίσατε*) nur dann auf die in c. I sq. gegebenen Lehren zurückbeziehen, wenn erst mit VII, 1 ein neuer Abschnitt beginnt. Auch dann ist freilich noch die Beziehung wegen der zwischenstehenden Bemerkungen nicht ganz leicht; aber immerhin sehr wohl erträglich, da eben c. I—VI die Lehre von den beiden Wegen enthält. Im anderen Falle, wenn bereits die Anordnung über Speisen den ersten Abschnitt des zweiten Theils im Sinne des Verfassers bilden sollte, sind die Worte „*ταῦτα πάντα προειπόντες*“ gar nicht mehr zu verstehen, und man ist dann geradezu dazu gezwungen, eine Lücke im Text zwischen c. VI und VII anzunehmen. Die Annahme einer solchen Lücke ist aber sehr verhängnissvoll; denn man würde in diesem Falle genöthigt sein, zu vermuthen, dass eine specielle Unterweisung über die fides, resp. über das Symbol, ausgefallen sei, auf welche sich eben die Worte „*ταῦτα π. προειπ.*“ zurückbezögen [1a]). Nun aber ist es, so wie uns der Text der *Διδαχή* überliefert ist, eine ihrer charakteristischen Eigenthümlichkeiten, dass sie nichts von einem Symbole oder einer dogmatischen Unterweisung der Täuflinge enthält. Diese Eigenthümlichkeit wäre also in dem Momente ausgemerzt oder doch aufs stärkste bedroht, sobald man den zweiten Theil schon mit VI, 3 beginnen lässt. Zweitens: Cap. VII ff. hat, wie die obige Übersicht lehrt,

---

1a) Dagegen spricht aber die Bearbeitung unserer Schrift im 7. Buch der Constitutionen, die da (c. 20—22) unwidersprechlich lehrt, dass zwischen c. 6 und 7 der *Διδαχή* nichts ausgefallen ist.

und die Ausführung, die unten folgen soll, noch näher nachweisen wird, eine vortreffliche Disposition; dieselbe wird aber verwirrt, wenn man mit VI, 3 den neuen Abschnitt beginnen lässt. Zur Noth könnte ja allerdings eine Anordnung über Speisen den Anordnungen über Taufe, Fasten, Gebet und Eucharistie vorangehen; aber schon das ist kaum erträglich. Noch stärker aber entscheidet wider diese Zusammenordnung die verschiedene Form, in welcher die Gebote hier gegeben sind. Bei der Taufe und der Eucharistie heisst es einfach: *οὕτω βαπτίσατε — οὕτω εὐχαριστήσατε;* bei Fasten und Gebet recurrirt der Verf. auf das Evangelium. Es handelt sich in allen diesen Fällen um evangelische Grundordnungen; dagegen das Gebot in VI, 3 hat die Form: „*Περὶ δὲ τῆς βρώσεως, ὃ δύνασαι βάστασον*", und dann erst wird das absolute Verbot des Götzenopferfleisches als eine Ausnahme vermerkt. Das führt uns auf das dritte Argument: die Form und der Inhalt des Satzes VI, 3 schliessen sich genau an die des Satzes VI, 2^b (*εἰ δ' οὐ δύνασαι, ὃ δύνῃ τοῦτο ποίει*) an; dieser hängt aufs engste mit 2^a (*εἰ μὲν γὰρ δύνασαι βαστάσαι ὅλον τὸν ζυγὸν τοῦ κυρίου, τέλειος ἔσῃ*) zusammen; 2^a aber enthält eine Begründung für VI, 1; der Satz VI, 1 gehört sicher zu c. I—V. Damit ist der Zusammenhang des ganzen 6. Capitels mit den fünf ersten sichergestellt, und es fragt sich nur noch, ob derselbe auch innerlich begründet ist. Eine Paraphrase des 6. Capitels wird dies am besten erweisen. Der Verf. sagt am Schlusse seiner Darlegung der beiden Wege: „Lass dich durch Niemanden von dieser Lehre abbringen; denn Jeder, der wider dieselbe lehrt, lehrt wider Gottes Gebot; bestrebe dich vielmehr, um ein vollkommener Christ zu sein, die christliche Sittlichkeit in ihrem ganzen Umfange zu erfüllen. Doch umfasst dieselbe auch solche Gebote, die zu erfüllen nicht alle Christen im Stande sind; hier gilt es, dass ein Jeder nach seinem Vermögen sich anstrenge. Das ganze Gebiet der Speiseauswahl ist ein solches, auf welchem Jeder nur nach dem Masse seiner Kräfte Enthaltung üben soll; ausgenommen ist allein der Genuss des Götzenopferfleisches, der allen Christen streng untersagt ist".

Was der Verfasser will, ist klar genug. Er führt die Unterscheidung von vollkommener und von unvollkommener, aber ausreichender christlicher Sittlichkeit ein, die wir von Hermas und

vom Verf. des 2. Clemensbriefes her kennen [1]). Dieser Unterscheidung liegt zunächst der Gedanke zu Grunde, dass jeder Christ zur höchsten Sittlichkeit verpflichtet ist, aber zu der ihm, gemäss seinem Vermögen, höchsten. Das Moment der Freiheit, welches hier anerkannt wird, wird aber dadurch — und so ist es sehr frühe schon gewesen — mit einem Schatten behaftet, dass nur der absoluten Sittlichkeit das Prädicat der Vollkommenheit gegeben wird, d. h. bei der Schätzung wird das Moment der Freiheit, resp. der individuellen Sittlichkeit, wieder eliminirt. Damit gestand man im Princip die rigoristische These der sog. Enkratiten zu, glaubte aber daneben den christlichen Charakter solcher Gemeindeglieder, welche das ganze Joch Christi nicht zu tragen vermochten, doch anerkennen zu dürfen. Immerhin waren anfangs die Punkte nicht zahlreich, in denen man das „*οὐ δύνασθαι βαστάσαι*" nachsah. Es war vornehmlich die Frage nach dem gänzlichen Verzicht auf den geschlechtlichen Verkehr und die andere nach der Enthaltung von allem Überflüssigen bei der Nahrung, insbesondere von dem Fleischgenuss. Was die erstere betrifft, so sagt selbst Barnabas 19, 8: *ὅσον δύνασαι ἁγνεύσεις*. Hiernach darf man vielleicht vermuthen, dass auch der Verf. der *Διδαχή* unter dem *ὅλος ὁ ζυγὸς τοῦ κυρίου* ganz wesentlich oder allein an die gänzliche Enthaltung von dem geschlechtlichen Verkehr gedacht hat. Dies ist um so wahrscheinlicher, als er c. XI, 11 — nach der richtigen Erklärung dieser Stelle (s. dort) — ausdrücklich vor solchen Propheten warnt, welche die gänzliche Enthaltung vom ehelichen Umgang allen Christen gebieten. Er bezeichnet dann aber zweitens ausdrücklich die Frage nach der Auswahl der Speisen als eine, in welcher die Selbstgesetzgebung des Individuums nach dem Masse seines Vermögens ihr Recht hat.

Hieraus ergiebt sich, dass der Standpunkt des Verfassers, wie er ihn in praxi einnimmt, nicht der rigoristische ist, wenn er auch in thesi die Schätzung der Enkratiten theilt. Auch ihm umfasst der *ὅλος ὁ ζυγὸς τοῦ κυρίου* (die christliche Vollkommenheit) die völlige geschlechtliche Reinheit und das Gebot, sich in der Nahrung mit dem schlechterdings Nothwendigen zu begnügen. Aber er will aus diesen Forderungen keine articuli stantis et

1) S. die Noten zu c. VI, 2. 3.

cadentis ecclesiae machen, hält es vielmehr für seine Pflicht, am Schluss seiner Ausführung über die beiden Wege auf den Spielraum hinzuweisen, der dem Einzelnen in diesen Beziehungen gewährt ist. Dass ein specielles Verbot — Verbot des Götzenopferfleisches — in diesem Zusammenhang vorkommt, ist nicht auffallend; denn der Verfasser wollte angeben, an welchem Punkte die gestattete Freiheit hier ihre Grenze hat. Dass der Verf. bei allem Festhalten an der urchristlichen Strenge kein Rigorist gewesen ist, tritt übrigens auch an einigen anderen Stellen seines Buches klar hervor.

Hiernach kann wohl kein Zweifel sein, dass wir den Anfang eines neuen Abschnitts der Schrift in c. VII, 1 zu sehen haben. Aber beginnt mit VII, 1 wirklich ein neuer Haupttheil, und ist hier daher der Hauptabschnitt in der Schrift zu machen? Auf den ersten Blick scheint es so. Das „*ταῦτα πάντα προειπόντες*“ fasst das in c. I—VI Gesagte zusammen, und somit ist das jedenfalls zweifellos, dass jetzt die Ausführung über die beiden Wege, über die christliche Sittlichkeit also, abgeschlossen ist. Allein andererseits schliesst sich c. VII, 1 der Form nach enge an VI, 3 an und ferner: erst c. XI, 1 deutet der Verf. das Ende eines Hauptabschnittes an. Hier lesen wir die Worte: *Ὃς ἂν οὖν ἐλθὼν διδάξῃ ὑμᾶς ταῦτα πάντα τὰ προειρημένα, δέξασθε αὐτόν.* Die gesperrt gedruckten Worte dürfen auf alles bisher Gesagte (c. I—X) zurückbezogen werden. C. VII—X enthalten aber in der That eine *διδαχή* im strengen Sinn des Worts, sofern sie das Bekenntniss und die Gebete, welche die Gemeinden brauchen sollen, vorschreiben. Also im Sinne des Verfassers gehören c. I—X zusammen und dann wiederum c. XI—XV; denn in diesen Capiteln ist ein Haupteinschnitt nicht zu finden. Man würde also seiner Absicht nicht gerecht werden, wenn man seine Schrift so eintheilen wollte, dass man c. I—VI als die Vorschriften der christlichen Sittlichkeit, c. VII—XV etwa als die „Kirchenordnung“ bezeichnete. Vielmehr hat man zu unterscheiden 1) die Gebote, welche den christlichen Charakter der Gemeinden constituiren, d. h. die Lehren im engeren Sinn des Wortes bilden (I—X), 2) Bestimmungen über den Gemeindeverkehr und das Gemeindeleben (XI—XV). Gerade das ist sehr lehrreich, dass der Verf. das, was wir heute das „Dogmatische“ nennen, in Form von Bekenntnissen und Gebeten an-

geschlossen an kirchliche Handlungen) mit den Sittenvorschriften zusammengefasst und als die „Lehren" erörtert hat. C. VII, 1 beginnt also nur ein neuer Abschnitt in dem ersten Haupttheil.

Der erste Abschnitt des ersten Theils der Schrift c. I—VI.

Die Haupteintheilung ist ohne Weiteres deutlich. C. I, 2—IV schildert den Weg des Lebens, c. V den Weg des Todes, und c. VI ist, wie wir oben sahen, ein Anhang zum Ganzen, der zur christlichen „Vollkommenheit" ermahnt, aber die enkratitischen Folgerungen ausschliesst.

Es erheben sich in Bezug auf den Weg des Lebens mehrere Fragen. Erstlich, ist c. I, 2 Thema für die Schilderung des Lebensweges in seinem ganzen Umfang bis c. IV oder nur für den Inhalt von c. I? ferner, wenn der Verf. c. II, 1 mit den Worten anhebt: *Δευτέρα δὲ ἐντολὴ τῆς διδαχῆς*, ist dann alles folgende bis zum Schluss von c. IV — der Verf. selbst bezeichnet in diesem Abschnitte keine Grenzen — als dieses zweite Gebot aufzufassen oder nicht? endlich, wo ist das erste Gebot zu suchen, da doch der Verf. selbst keine bestimmte Satzgruppe ausdrücklich als erstes Gebot bezeichnet hat? Diese drei Fragen hängen enge zusammen und können daher in einer Ausführung beantwortet werden.

Die Worte „*πρῶτον, ἀγαπήσεις τὸν θεὸν . . . δεύτερον, τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν· πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ γίνεσθαί σοι, καὶ σὺ ἄλλῳ μὴ ποίει*" (I, 2) müssen als Thema des ganzen Lebenswegs aufgefasst werden; denn in c. I folgt keine Ausführung des Schlusssatzes, vielmehr enthält c. I nur positive Gebote. Dagegen enthalten c. II und III zum grössten Theil Gebote, die als Ausführungen des Satzes „*πάντα ὅσα κτλ.*" anzusehen sind. Nun ist aber streng darauf zu achten, dass der Verfasser ausdrücklich (*πρῶτον — δεύτερον*) sein Thema nicht dreitheilig, sondern zweitheilig angekündigt hat. Der Weg des Lebens besteht erstens in der Gottesliebe, zweitens in der Nächstenliebe, in welcher letzteren das Verbot „*πάντα ὅσα κτλ.*" eingeschlossen ist. Wenn nun der Verfasser I, 3 fortfährt: „*Τούτων δὲ τῶν λόγων ἡ διδαχή ἐστιν αὕτη*", so kündigt er damit also eine zweitheilige Ausführung an, nämlich 1) der Gottesliebe, 2) der Nächstenliebe. Den Einschnitt in diese zweitheilige Ausführung — und zwar eben nur einen Einschnitt — hat er selbst mar-

kirt II, 1: „*δευτέρα δὲ ἐντολὴ τῆς διδαχῆς*“. Hiernach hätte er, genau genommen, nach den Worten: „*Τούτων δὲ τῶν λόγων ἡ διδαχή ἐστιν αὕτη*“ (I, 3) fortfahren müssen: „*πρώτη μὲν ἐντολή*“ oder ähnlich. Er scheint es aber unterlassen zu haben, da sich das folgende eben naturgemäss als erstes Mandatum darstellt[2]). Alles, was in c. II—IV enthalten ist, lässt sich nun auch in der That ohne Schwierigkeit als Ausführung des Gebotes: „*ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν· πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ γίνεσθαί σοι, καὶ σὺ ἄλλῳ μὴ ποίει*“ fassen; ja man muss sagen, dass in den Ausführungen c. II—IV sowohl die negativen als die positiven Elemente, die in jenem Gebote liegen, gleichmässig und vollständig zum Ausdruck gekommen sind[3]).

Aber wo ist die Ausführung über die Gottesliebe? enthält denn nicht auch I, 3—6 vielmehr Anweisungen zur Nächstenliebe? und doch muss in diesen Versen nach der Auffassung des Verfassers eine Darlegung in Bezug auf die Liebe zu Gott enthalten sein!

Nun, die Verse 1, 3—6 geben drei — im Sinne des Verfassers, der v. 3 von v. 4—6 durch das eingeschobene „*ἀπέχου τῶν σαρκικῶν καὶ σωματικῶν ἐπιθυμιῶν*“ getrennt hat — zwei Gebote, 1) das Gebot der Feindesliebe, 2a) das Gebot der Weltentsagung in der Entäusserung aller persönlichen Rechte, 2b) das Gebot der Weltentsagung in der vollkommenen Freigebigkeit. Der Verf. hat unmissverständlich das Gebot der Gottesliebe in ein positives und in ein negatives zerlegt. Jenes lautet: „Liebe deine Feinde“, dieses: „enthalte Dich von den fleischlichen und weltlichen Begierden“. (Über die LA *κοσμικῶν* s. die Note z. d. St.). Das ist eben das Charakteristische der urchristlichen Auf-

---

2) Doch lässt sich auch vermuthen, dass der Verf. wirklich geschrieben hat: „*Τούτων δὲ τῶν λόγων ἡ διδαχή ἐστιν αὕτη· πρώτη μὲν ἐντολὴ τῆς διδαχῆς*“, und dass durch ein leicht erklärliches Versehen des Abschreibers der zweite Satz ausgefallen ist.

3) Bryennios hat sich S. 10 n. 1 um die Klarstellung der Disposition der *Διδαχή* bemüht, gelangt aber schliesslich zu der ganz falschen Auffassung, die erste *ἐντολή* (c. I, 3—6) umfasse die Gebote „Thut das Gute“, die zweite (c. II f.) „Fliehet das Böse“. In diese kahlen Kategorien lassen sich aber die Anordnungen des Verfassers nicht einschliessen. Bryennios hat auch unterlassen zu bemerken, ob er nur das 2. Capitel oder auch c. 3 und 4 zur zweiten *ἐντολή* rechnet.

fassung, dass diese zwei (drei) Gebote nicht unter den Gesichtspunkt der Nächstenliebe gestellt, sondern vielmehr als die Entfaltung der Gottesliebe aufgefasst sind. Selbst Bryennios kann S. 5 not. 4 nicht umhin zuzugestehen, dass in I, 3 sq. Ausführungen über die Gottesliebe im Sinne des Verfassers enthalten sein müssen; aber er ist rathlos, wo dieselben zu suchen sind, und hat daher I, 3—6 doch wieder unter den Gesichtspunkt der Nächstenliebe gestellt. Dem griechischen Bischof ist eben, was wohl verständlich ist, die urchristliche Motivirung jener hohen Gebote nicht mehr deutlich, obgleich er als morgenländischer Christ immerhin noch mehr Verständniss für dieselbe haben könnte als ein abendländischer. Indem unser Verfasser die Gebote der Feindesliebe u. s. w. unter den Gesichtspunkt der Gottesliebe gestellt hat, ist er nicht anders verfahren als der Verf. des 2. Clemensbriefes, als Hermas und Justin; ja man darf kühnlich behaupten, er hat einfach die vulgäre altchristliche Auffassung darüber wiedergegeben. Jene drei Gebote nämlich haben das Gemeinsame, dass sie über die Gebote der natürlichen Sittlichkeit hinausgehen. Sie verlangen eine Weltentsagung, die gar nicht mehr durch den Gesichtspunkt des Dienstes am Nächsten motivirt werden kann und auch meines Wissens in alter Zeit niemals, oder doch nur beiläufig, so motivirt worden ist. Man lese die 10 ersten Capitel des 2. Clemensbriefes oder Herm. Sim. I, und man wird finden, dass die hohen Gebote christlicher Sittlichkeit entweder aus dem einfachen Gedanken, dass Niemand zwei Herren dienen könne, oder aus dem anderen, dass die gegenwärtige Welt und die zukünftige Feinde seien, oder aus dem dritten, dass wir als *ἀντιμισθία* für die zugesicherte Gabe des ewigen Lebens zur Weltflucht verpflichtet sind, abgeleitet werden. Mag man nun diese Gesichtspunkte auch für verschiedene halten, jedenfalls fehlt ihnen allen die Rücksicht auf den Nächsten, und sie haben andererseits alle das gemeinsam, dass sie aus der directen Abzweckung auf Gott entsprungen sind. Selbst bei Justin, der doch seinen Adressaten gegenüber Grund hatte, den weltlichen Nutzen der christlichen Sittlichkeit zu betonen, schlägt immer wieder der Gedanke durch, dass die höchste Sittlichkeit kein anderes Motiv kennt, als dem vollkommenen Gott nachzuleben und sich der Herrschaft der Dämonen zu entziehen (s. z. B. I, 14). Gerade diese letzte Wen-

dung aber — sie ist nur die Kehrseite der Gottes-„Liebe“ — ist auch dem Verfasser der *Διδαχή* bekannt. Das Verbot des Genusses des Götzenopferfleisches wird einfach durch den Hinweis begründet (VI, 3): *λατρεία ἐστὶ θεῶν νεκρῶν*. Dazu kommt, was nicht zu übersehen ist: das Wort „*τέλειος*“ kommt in der ganzen Schrift 1) im Zusammenhang der Ausführungen I, 3—6, 2) dort vor, wo der Verfasser an die äussersten, nicht einmal mehr Allen pflichtmässigen Spitzen des Gesetzes Christi denkt (VI, 2). Weiter aber braucht der Verfasser das Verbum *τελειοῦν* 1) in c. X, 5, wo er ebenfalls von einem *τελειοῦν ἐν τῇ ἀγάπῃ τοῦ θεοῦ* redet und 2) in c. XVI, 2, wo das *τελειοῦσθαι* als die Pflicht des Christen *ἐν τῷ ἐσχάτῳ καιρῷ* eingeschärft wird. Dagegen fehlt der Begriff vollständig in c. II—IV, und das ist nicht zufällig.

Hiernach kann kein Zweifel sein, dass wir in I, 3—6 die Ausführung über das Gebot der Gottesliebe zu erkennen haben. Der Kirchenhistoriker darf sich an dieser Stelle wohl eine kleine Digression verstatten. In der Feindesliebe, in dem Verzicht auf persönliche Rechte, in der schrankenlosen Freigebigkeit d. h. mit einem Worte in der Weltentsagung hat das Urchristenthum, aus welchem sich die katholische Kirche entwickelt hat, die directe und wesentliche Bethätigung der Gottesliebe erkannt, sonst noch in dem Gebet. Die gnostische und neuplatonische Methode eines contemplativen Aufstrebens zu Gott (des amor intellectualis) wurde Niemandem zugemuthet; am wenigsten galt sie als Ersatz jener regelmässigen Bethätigung. Der Enthusiasmus der alten Christen kannte viele und unbeschreibliche Formen des directen Einwirkens Gottes auf den Menschen und wiederum der Verbindung des Menschen mit Gott; aber jede derselben galt als eine individuelle Begnadigung und stand auf einem ganz anderen Blatte als die Gottesliebe, die in stets gleicher Art und Weise allen Christen zugemuthet wurde und von allen freudig geleistet werden sollte. Erst als man vernünftig, berechnend und sittlich träger geworden war, lebte man sich in die Mystik des amor intellectualis ein und deckte mit derselben nicht selten den Verzicht auf die Erfüllung der evangelischen Gebote. In derselben Zeit, in der man die dogmatische Lehre so zuzurichten begann, dass sie in den Stand gesetzt wurde, den sittlichen Ausfall im Leben der Christen zu

decken, begann man auch zu demselben Zweck die Mystik einzuführen. Doch es muss hier gesagt werden, dass der Katholicismus die ursprünglichen Forderungen und Güter nie ganz vergessen hat; erst einem Zweige des Protestantismus ist es in der Geschichte vorbehalten geblieben, bei vollkommener Weltförmigkeit auf Grund der „reinen" Lehre und der mystischen Stimmung für sich das Prädicat des wahrhaft „Evangelischen" decidirt in Anspruch zu nehmen. Die Praxis des Einzelnen dahingestellt — geschichtlich und theoretisch betrachtet kann man nicht anders urtheilen, als dass dieser Standpunkt durch den denkbar grössten Abstand von dem Urchristenthume getrennt ist, einen Abstand, den man auch nicht durch Berufung auf paulinische Briefe verkleinern kann.

C. I, 3—6 also enthält die Ausführung über das Gebot der Gottesliebe und c. II—IV legt den Inhalt des Gebotes: *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν, πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ γίνεσθαί σοι, καὶ σὺ ἄλλῳ μὴ ποίει* — auseinander. In der That ordnet sich alles in c. II—IV Enthaltene diesem Gebote unter, so dass die Aufschrift II, 1: *δευτέρα δὲ ἐντολὴ τῆς διδαχῆς* wirklich all das Folgende bis zum Schluss des 4. Capitels deckt. Augenscheinlich aber hat der Verf. den reichen Stoff hier nach dem Schema a^1, a^2; b logisch scharf getheilt, d. h. er fasst (c. II u. III) die Gebote zusammen, die dem Christen in seinem Verkehre mit allen Menschen gelten, sodann in c. IV die besonderen Gebote für den Christen in seiner Stellung innerhalb der christlichen Gemeinde. Die erste Gruppe aber ist wiederum in zwei Hälften geschieden nach dem Gesichtspunkt, dass zuerst die groben Sünden genannt werden, die zu fliehen sind (II), sodann die feinen (III, s. III, 1: *Τέκνον μου, φεῦγε ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ ἀπὸ παντὸς ὁμοίου αὐτοῦ*).

Diese schöne Disposition entspricht doch nicht mehr ganz jener consequenten Vorstellung, wie wir sie z. B. noch aus Hermas erschliessen können. Die reinliche Scheidung zwischen den Geboten der Gottesliebe und denen der Nächstenliebe ist gewiss schon eine, wie unser Evangelientext an manchen Stellen zeigt, freilich uralte Modification, welche den Einfluss der Bedingungen, unter denen die christlichen Gemeinden in der Welt standen, verräth. Die Nächstenliebe als selbständiges Motiv schlägt nicht einmal bei Justin deutlich durch. Aber wir werden überhaupt,

wenn wir die Formulirung der Gebote in der *Διδαχή* näher ins Auge fassen, hie und da charakteristischen Erweichungen der Forderungen und der Begründungen begegnen, wie solche uns ja bereits in c. VI, 2. 3 entgegengetreten sind (s. oben).

Was zunächst die zwei (drei) aus der Gottesliebe gefolgerten Gebote betrifft (I, 3—6), so sind dieselben nach Inhalt und Form der evangelischen Überlieferung entnommen. Um so mehr fällt es auf, dass jedes von ihnen einen Zusatz von dem Verfasser erhalten hat. Zu dem Gebot der Feindesliebe bemerkt der Verfasser, dass, wer die Hasser liebt, keinen Feind mehr haben wird (I, 3). Das Gebot des Verzichtes auf das Recht wird durch den befremdenden Gedanken begründet, man könne es ja doch nicht durchsetzen (I, 4: *ἐὰν λάβῃ τις ἀπὸ σοῦ τὸ σόν, μὴ ἀπαίτει· οὐδὲ γὰρ δύνασαι*). Dem Gebote der vollkommenen Freigebigkeit endlich fügt der Verf. die dasselbe nahezu aufhebende Einschränkung hinzu: „Schwitzen möge das Almosen in Deinen Händen, bis Du erkennst wem Du giebst" (I, 6)[4]. Alle diese drei Zusätze haben das Gemeinsame, dass sie von der in den Geboten selbst liegenden Begründung, resp. von der Gottesliebe, als Motiv absehen und ein neues, secundäres Motiv einführen. Das ist bei Nr. 1 ganz besonders deutlich; an I Pet. 3, 13 ist schwerlich zu denken. Näher liegt I Pet. 2, 15; aber dort handelt es sich nicht um *μισοῦντες*, sondern um *ἄφρονες*[5]. Der neue Gedanke in Nr. 2 ist in Form einer Begründung des Gebotes gegeben. Man könnte nun meinen, dass der Verfasser hier lediglich die factischen Verhältnisse, unter denen die Christen als rechtlose Bürger im Staate standen, berücksichtigt, also an die factische Weltentfremdung erinnert, in der sich dieselben befinden. Allein die thatsächliche Weltentfremdung wird hier als Grund für den Verzicht auf das Recht eingeführt, und damit ist unzweifelhaft der hohe ursprüng-

4) Der Satz ist als Schriftwort eingeführt; aber aus welcher Schrift er stammt, ist unbekannt.

5) Der Verf. stellt freilich das „keinen Feind mehr haben" bloss als Erfolg der Feindesliebe hin; aber die ausdrückliche Erwähnung dieses Erfolges soll doch wohl mehr als die blosse Constatirung einer Thatsache bedeuten. Sehr anders heisst es Mt. 5, 16: *λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὅπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα καὶ δοξάσωσιν τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*

liche Gedanke verweltlicht[6]). Der Zusatz hat denselben Charakter wie der zu v. 3, nur mit dem Unterschiede, dass dort auf einen erfreulichen thatsächlichen Erfolg, hier auf eine traurige Nothwendigkeit hingewiesen wird. Was aber drittens den Zusatz zum Gebot der Freigebigkeit anlangt, so ist es schon charakteristisch (s. die Note), dass der Verf. hier aus seiner Vorlage, dem Hirten, die unzweideutigen Worte: *μὴ διστάζων τίνι δῷς ἢ τίνι μὴ δῷς*, weggelassen hat. Damit hat er bezeugt, dass er die Forderung „*παντὶ δίδου*" doch nicht mehr in dem strengsten Sinne hat gelten lassen wollen, und so einigermassen die Einschränkung vorbereitet, die freilich mehr eine Modificirung des Gebotes ist, welches überhaupt keine Einschränkung verträgt. Es wäre interessant zu wissen, woher der Verf. das Wort: „Schwitzen möge u. s. w." genommen hat. Aber für die richtige Beurtheilung seiner Meinung ist die Quelle zu kennen schliesslich gleichgültig. Darüber kann kein Zweifel bestehen, dass die hohen Gebote der übernatürlichen Sittlichkeit von dem Verf. bereits in etwas abgestumpft worden sind. Die vollständige Erfüllung derselben rechnete er wahrscheinlich schon zu dem „*βαστάσαι ὅλον τὸν ζυγὸν τοῦ κυρίου*" (VI, 2), zu der „*τελειότης*" (I, 4), die nicht allen, solange die Endzeit noch nicht hereingebrochen ist, zugemuthet werden kann.

Was die erste Hälfte des zweiten Gebotes betrifft, die Nächstenliebe in ihrer Bethätigung gegenüber allen Menschen, so beginnt der Verf. mit einer Reihe von Verboten. Er fasst zunächst 10 Verbote grober Sünden zusammen nach der sog. Zweiten Tafel des Dekalogs (II, 2): Mord, Ehebruch, Päderastie, Hurerei, Diebstahl, Zauberei, Giftmischerei, Fruchtabtreibung, Kindsmord, böses Gelüsten nach dem Gut des Nächsten. Hierauf folgt ein Katalog der Zungensünden (II, 3—5). Es ist bemerkenswerth, dass das Schwören überhaupt verboten wird. Tertullian erklärt (Apolog. 32): „Sed et iuramus, sicut non per

6) Ich habe (s. die Note z. d. St.) eine Zeit lang an die Möglichkeit einer Interpolation gedacht, solange ich den Satz in seiner Isolirung erwog. Indessen bin ich durch Beachtung des Contextes v. 3 und 6 von diesem Verdachte zurückgekommen, zumal da es nicht sicher ist, dass Johannes Klim. bei der in der Note angeführten Stelle die *Διδαχή* vor Augen gehabt hat.

genios Caesarum, ita per salutem eorum, quae est augustior omnibus geniis". Allein so gänzlich freigegeben war auch zu seiner Zeit das Schwören noch nicht. Es ist ja bekannt, dass Tertullian im Apologeticum sich hie und da auf die laxe Praxis in den Gemeinden beruft, die er selbst eigentlich nicht billigt. Justin dagegen wiederholt Apol. I, 16 noch die strenge Forderung des Evangeliums wie unser Verfasser. Auf den Katalog der Zungensünden folgen (II, 6) Anweisungen über die Vermeidung von Sünden im Verkehr des Tages, in Handel und Wandel, und daran reiht sich abschliessend die Generalanweisung (II, 7): „Du sollst keinen Menschen hassen, sondern sollst die Einen ermahnen, für die Anderen beten, die Dritten mehr als Deine Seele lieben". Die Unterscheidung der drei Klassen ist hinreichend deutlich.

Der Verfasser geht nun zu den feineren Sünden und den specielleren Geboten der Nächstenliebe über. Es ist charakteristisch, wie er dabei auch seinen Ton ändert. Fünfmal wiederholt er die Anrede „*Τέκνον μου*". Indem er die geheimsten Regungen des Herzens unter die Controle des Evangeliums stellt, spricht er selbst zu Herzen. Dabei nimmt er den Ton der ATlichen Spruchrede an. Die Verse III, 2—6 sind völlig gleichartig gebaut und prägen sich dem Gedächtniss dadurch leicht ein. Verboten werden Zorn, böse Lust, abergläubisches Treiben, Lüge, Murren. Sie werden untersagt mit dem Hinweis darauf, dass aus ihnen Mord, Hurerei und Ehebruch, Götzendienst, Diebstahl, Blasphemie — also die groben Sünden — entstehen. Dabei werden jedesmal in einem zweiten beigeordneten Satze die verwandten Untugenden gestellt: zum Zorn die Streitsucht, zur bösen Lust die gemeinen Worte u. s. w., zum Murren aber sehr bezeichnend die Frechheit. Nach Anweisung der Bergpredigt ist hier aus den Geboten der sog. 2. Tafel gleichsam ein neuer Dekalog (5 × 2 Gebote) entwickelt. Dass der Verf. die Bergpredigt im Sinne hat, zeigt v. 7. Die Idololatrie folgt auf den Ehebruch, ganz wie Herm. Mand. IV, 1, 9 (*οὐ μόνον μοιχεία ἐστίν, ἐάν τις τὴν σάρκα αὐτοῦ μιάνῃ, ἀλλὰ καὶ ὃς ἂν τὰ ὁμοιώματα ποιῇ τοῖς ἔθνεσιν, μοιχᾶται*) und sonst. Es ist übrigens sehr bemerkenswerth, dass der ganzen Ausführung c. I—III der Dekalog in evangelischer Auslegung zu Grunde liegt. Bedenkt man, dass diese Ausführungen nach VII, 1 jedem

Täufling eingeschärft werden sollen, so werden hiernach die jetzt gültigen Vorstellungen vom Nichtgebrauch des Dekalogs in der altkirchlichen Unterweisung zu modificiren sein; s. auch Clem. Paedag. III, 12. Zugleich erhalten wir historischen Aufschluss, wie die Makarismen Unterrichtsstoff in der Kirche geworden sind. Nun geht der Verf. (III, 7—10) zu den positiven Geboten, die dem Christen in seinem Verkehr mit dem Nächsten gestellt sind, über. Voran steht das Gebot: „Sei sanftmüthig"; dann die anderen der Langmuth, der Barmherzigkeit, der Lauterkeit, der inneren Ruhe und der Güte. Der Verf. warnt noch besonders vor Hochmuth, Übermuth im Verkehr und vor näherem Umgang mit den Hochmüthigen[7]). Das Entscheidendste giebt er zum Schluss (III, 10): dass man alle Widerfahrnisse im Leben als gute beurtheilen soll, da ohne Gottes Willen Nichts geschieht.

Alle Ermahnungen und Gebote in c. II und III zeigen, dass der Verf. zu Christen spricht, die mitten im Verkehr des Tages mit den Heiden stehen (s. I Cor. 5, 9—13). Auch für unseren Verfasser hat das „ἐπεὶ ὠφείλετε ἄρα ἐκ τοῦ κόσμου ἐξελθεῖν" den Werth einer argumentatio ad absurdum. Die Gemeinden, zu denen er redet, haben täglich die Unsittlichkeit der Welt vor Augen und müssen täglich Acht haben, dass sie sich nicht in ihre Laster verstricken. Es ist so, wie es Tertullian (Apol. 42), freilich nicht mit voller Redlichkeit, geschildert hat: „(Nos sumus) homines vobiscum degentes, eiusdem victus, habitus, instructus, eiusdem ad vitam necessitatis ... Itaque non sine foro, non sine macello, non sine balneis, tabernis, officinis, stabulis, nundinis vestris ceterisque commerciis cohabitamus in hoc saeculo. Navigamus et nos vobiscum et militamus et rusticamur et mercatus proinde miscemur, artes, opera nostra publicamus usui vestro"[8]). Auch für die Erkenntniss dieses Zustandes ist die Διδαχή von Werth.

Der Verfasser geht nun zu der Nächstenliebe über, wie sich

7) Unter den „δίκαιοι καὶ ταπεινοί" (III, 9) sind schwerlich die Christen zu verstehen.

8) Peinlich wird die Schilderung Tertullian's vornehmlich in den nun folgenden Ausführungen; doch hat er schon in dem oben Mitgetheilten mehr gesagt als er sagen durfte. S. übrigens auch Iren. IV, 30, 1. 2.

dieselbe in dem Verkehr der Christen mit den Brüdern zu bewähren hat. Höchst bezeichnend beginnt er da mit den Pflichten der Christen als Glieder der Gemeinde (IV, 1—4), indem er vier Verordnungen aufstellt. Die erste gilt der schuldigen Ehrerbietung gegen die Prediger des göttlichen Wortes, die zweite der Pflicht des täglichen Verkehrs mit den „Heiligen", d. h. den Brüdern, die dritte der Pflicht der Friedfertigkeit und der Friedensstiftung in der Gemeinde, und die vierte dem gerechten Gericht in Gemeindeangelegenheiten. Mir ist aus der urchristlichen Literatur keine zweite Stelle bekannt, die in Bezug auf die Gemeindeverhältnisse durch das, was sie sagt und was sie nicht sagt, so lehrreich wäre, wie die hier vorliegende. Wir blicken in eine Gemeinde hinein, die sich noch als die Gemeinde der Heiligen weiss, in welcher noch ein täglicher Verkehr der Gemeindeglieder unter einander zum Zweck der Erbauung verlangt wird, und in welcher jeder Einzelne noch in diesem Sinne ein vollbürtiger Christ ist, dass die volle Verantwortung für die Einheit und den Frieden der Gemeinde auf ihm ruht, und er mitzuentscheiden hat in den Streitigkeiten der Gemeindeglieder. Es steht also noch so in der Gemeinde, wie es Paulus I Cor. 6 voraussetzt. Ein Presbytercollegium, vor dessen Forum die Streitigkeiten gebracht werden müssen, existirt noch nicht[9]). Aber weiter, schon hier dürfen wir sagen: es existirt überhaupt noch kein „Amt" im katholischen Sinne des Wortes. Um so bemerkenswerther ist es, dass allen Verordnungen die über die schuldige Ehrerbietung gegen den λαλῶν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ voransteht, und sie wird aufs kräftigste eingeschärft[10]): man soll seiner Nacht und Tag gedenken und man soll ihn ehren wie den Herrn. Wer dieser λαλῶν ist, ist nach c. XI sq. unzweifelhaft; es ist keine bestimmte Person in der Gemeinde, sondern es sind die wandernden Apostel, die durchreisenden oder sich in der Gemeinde niederlassenden Propheten und Lehrer,

9) S. auch zu c. XV, wo Presbyter nicht genannt sind. — Der Satz IV, 4 gehört eng mit IV, 3 zusammen. Das verbotene διψυχεῖν πότερον ἔσται ἢ οὔ, kann sich nur auf Zweifel an dem göttlichen Endgericht, nicht auf Zweifel an der Gebetserhörung beziehen.

10) Eine besondere Bedeutung gewinnt noch c. IV, 1 durch die Vergleichung mit der parallelen Anordnung bei Barnabas, s. darüber die Note z. d. St. und § 4.

endlich die von der Gemeinde eingesetzten Episkopen und Diakonen. Sie alle sind *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*, und von ihnen allen gilt daher, dass man sie, wenn sie wirklich die lautere Lehre des Herrn verkündigen (XI, 1. 2), ehren soll wie den Herrn. Lediglich als Predigern kommt ihnen diese Ehre zu; kein anderer Gesichtspunkt wird sonst noch vom Verf. genannt. Aber die Voranstellung dieses Gebotes zeigt doch, wie sehr die damaligen Gemeinden besonderer Personen bedurften, die für ihre Erbauung sorgten. Das ist freilich von Anfang an so gewesen. Hier tritt diese Thatsache nur in wünschenswerther Reinheit an den Tag, eben weil ein über der Gemeinde stehendes Amt der Leitung noch gar nicht vorhanden ist.

An die Gruppe der Pflichten des Christen, für die Kräftigkeit, Einheitlichkeit u. s. w. des christlichen Gemeindelebens Sorge zu tragen, schliesst der Verf. eine zweite Gruppe von Pflichten (IV, 5—8), die sich auf die Bereitschaft des Christen beziehen, sein Vermögen im Hinblick auf Gott und im Dienste der Gemeinde zu verwalten. Nach der allgemeinen Warnung, nicht bereit zum Nehmen, aber zurückhaltend beim Geben zu sein, fordert der Verf. auf, den Ertrag der Handarbeit zu verwenden *εἰς λύτρωσιν ἁμαρτιῶν* (v. 6), verweist auf Gott als den *καλὸς ἀνταποδότης τοῦ μισθοῦ* (v. 7) und verlangt ein Geben ohne Murren und die Willigkeit, den egoistischen Eigenthumsbegriff aufzugeben und den bedürftigen Nächsten als Mitthreilhaber an dem Vermögen anzusehen (v. 8). Die Mahnung ist mit derselben Weisheit gegeben, die wir auch in anderen gleichzeitigen christlichen Schriften finden. Sie ist lange nicht so schroff gehalten wie in der Didasc. Petri[11]), nicht einmal so streng wie manche Ermahnungen im Hermas. Der Verf. verlangt nicht, dass der Unterschied von Arm und Reich in der Gemeinde überhaupt aufgehoben werde (s. auch XIII, 4), sondern dass jedes wirkliche Bedürfniss gestillt werde (IV, 8: *οὐκ ἀποστραφήσῃ τὸν ἐνδεόμε-*

11) S. Hilgf., Nov. Test. extra can. IV p. 59: *Πλούσιός ἐστιν ἐκεῖνος ὁ πολλοὺς ἐλεῶν καὶ ὁ κατὰ θεοῦ μίμησιν ἐπιδοὺς ἐξ ὧν ἔχει. θεὸς γὰρ πάντα πᾶσιν ἔδωκεν ἐκ τῶν αὐτοῦ κτισμάτων. σύνετε δή, πλούσιοι, ὅτι διακονεῖν ὀφείλετε, λαβόντες πλείονα ὧν αὐτοὶ χρῄζετε. μάθετε ὅτι ἑτέροις λείπει τὰ ὑμῖν περισσεύοντα. αἰσχύνθητε κατέχοντες τὰ ἀλλότρια. μιμήσασθε ἰσότητα θεοῦ, καὶ οὐδὲις ἔσται πένης.*

νον). Dass dies in vielen Gemeinden bis zu einem gewissen Grade damals wirklich geschehen ist, bezeugt Lucian.

Eine dritte Gruppe von Pflichten folgt nun (IV, 9—11), die sich auf das christliche Haus beziehen; sie entsprechen den im Epheser- und Colosserbrief genannten und bedürfen keiner weiteren Erläuterung. Beachtenswerth ist aber, dass der Verf. voraussetzt (IV, 10), dass in einem christlichen Hause nur christliche Sklaven sich befinden. Das Gegentheil wird gewiss höchst selten stattgefunden haben. So wenig der Verf. übrigens die Kluft aufheben will, die zwischen Herren und Sklaven besteht, so kräftig hebt er hervor, dass beide vor Gott gleich seien. und Gottes Auswahl sich nicht nach dem Ansehen der Person richte.

Nun geht der Verf. zum Schluss über. Die Ermahnungen IV, 12. 13 fassen alle an den Christen gestellten Forderungen zusammen. Aber in dem Letzten, was der Verf. zu sagen hat (IV, 14), tritt der Gesichtspunkt, dass der Christ Glied einer heiligen Gemeinde sei, noch einmal hervor. Ein Jeder soll in der Ekklesia seine Sünden — also öffentlich — bekennen, und zwar soll nach XIV, 1 dies Sündenbekenntniss der Feier der Eucharistie vorangehen. Wir haben hier m. W. die älteste Kunde von einer öffentlichen [12]), mit dem Gottesdienst verbundenen Exhomologese in der Kirche. Aber zu erschliessen war eine solche bereits aus Barn. 6, 16. An dieser Stelle nämlich (s. die Note in meiner Ausgabe) hat Barnabas das Psalmwort (22, 23): *διηγήσομαι τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου, ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε* also umgestaltet: *ἐξομολογήσομαί σοι ἐν ἐκκλησίᾳ ἀδελφῶν μου καὶ ψαλῶ σοι ἀναμέσον ἐκκλησίας ἁγίων.* „Cum auctor *ἐξομολογεῖσθαι* scripserit, concludendum, hanc vocem fuisse tum temporis iam in cultu ecclesiastico usurpatum“: so hatte ich geschrieben, und diese Hypothese bestätigt sich jetzt durch die *Διδαχή*. Für die älteste Geschichte des Cultus eine höchst wichtige Nachricht. — Mit der Ermahnung, nicht mit bösem Gewissen zum gemeinsamen Gebet zu treten, schliesst der Ver-

12) In den Ignatiusbriefen und im Polykarpbrief fehlt d. W. *ἐξομολογεῖσθαι* ganz; bei Clemens und Hermas ist es nicht selten. Irenäus anlangend s. die Note zu c. XIV, 1.

fasser dieses Gebot und damit die ganze Schilderung des Lebensweges ab.

Da in dieser Darstellung bereits auch das, was der Christ fliehen muss, ausreichend auseinandergesetzt war, so hat sich der Verf. begnügt, den Weg des Todes in einem mit wenig Sorgfalt abgefassten Katalog von Sünden zu schildern (c. V). Bemerkenswerth ist an demselben vornehmlich, in wie viel verschiedenen Wendungen die Unbarmherzigkeit hervorgehoben ist[13]). Über den Inhalt und den Zweck des VI. Capitels, welches als ein Anhang betrachtet werden kann, ist oben bereits gehandelt worden (S. 40 ff.).

Der zweite Abschnitt des ersten Theils der Schrift c. VII—X.

Zur richtigen Beurtheilung dieses Abschnittes hat man darauf zu achten, dass der Verf. überall auf Herrnworte zurückgeht, und dass er den Inhalt der cc. VII—X (c. XI, 1) als Lehre bezeichnet. Der Nachdruck liegt also im Sinne des Verfassers nicht auf dem Ritus als solchem, sondern auf dem Worte, welches bei der Handlung gebraucht wird. Dies ist besonders deutlich bei der Eucharistie. Hier geht der Verf. auf den Ritus gar nicht ein, sondern schreibt lediglich die Gebete vor, die man brauchen soll. Der Charakter der h. Handlung als einer Mahlzeit scheint hier noch jede bindende rituelle Vorschrift überflüssig gemacht zu haben. Auch bei der Taufe aber giebt der Verf. eine Anordnung, die da zeigt, dass er kein ritualistischer Kleinmeister ist.

Mit der Taufe beginnt der Verfasser (c. VII). Vier Bestimmungen sind es, welche hier getroffen werden: 1) dass die Taufe nach vorhergegangenem Unterricht erfolgen soll, 2) dass sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes gespendet werden soll, 3) dass sie in der Regel in fliessendem Wasser vorgenommen werde und 4) dass der Täufling und der Täufer vorher fasten sollen; dem ersteren soll eine bestimmte Fastendauer anbefohlen werden. Die Taufformel ist dem Verf. ohne Zweifel das wichtigste; er hat sie zweimal wie-

13) Das ganze Capitel ist fast durchweg Plagiat aus dem Barnabasbrief, s. § 4.

derholt; um so bemerkenswerther ist die Freiheit, die er giebt, in Bezug auf das Wasser. Fliessendes Wasser, kaltes stehendes Wasser, warmes Wasser, alles das ist gestattet, ja auch die blosse Begiessung des Kopfes mit Wasser ist unbedenklich, falls nur diese Form der Taufe möglich ist. Es ist erfreulich, dass dieser älteste Bericht über die Taufe, den wir besitzen, zeigt, dass die Bedenken über die Gültigkeit der Aspersionstaufe wahrscheinlich erst in einer späteren Zeit aufgekommen sind; sie sind ein Symptom jener Anschauung, die in dem pünktlichen Vollzug des Mysteriums allein die Heilskraft verbürgt sah. Bemerkenswerth ist ferner, dass der Verf. nicht bestimmte Personen nennt, die mit dem Vollzug der Taufen betraut sind, und dass er noch eine solche Gemeinsamkeit aller Gemeindeglieder voraussetzt, dass er das Mitfasten derselben — als freie, nicht gebotene Handlung — vor jeder Taufe anräth.

Der Verfasser geht nun zu dem Fasten und dem Gebet über (c. VIII). Was er hier zu sagen hat, ist den Anordnungen des Herrn entnommen. Die entscheidende Lehre ist hier: „nicht wie die Heuchler" d. h. nicht wie die Juden. Diesem Befehle des Herrn entnimmt der Verf. in Bezug auf das Fasten die einzige Anordnung, nicht an denselben Tagen wie die Juden zu fasten, sondern am Mittwoch und Freitag. Da er c. XIV den Sonntag ausdrücklich auszeichnet, so ergiebt sich, dass die christliche Wocheneintheilung von dem Verf. bereits vorausgesetzt und als eine verpflichtende Anordnung aufgefasst worden ist. In Bezug auf das Gebet trifft der Verf. zwei Bestimmungen: 1) dass man das Herrngebet beten soll — er theilt es in extenso nach Mt. mit — und 2) dass man es dreimal täglich beten soll. Übersieht man das ganze Capitel, so kann man nicht zweifeln, dass, wie in c. VII die Taufformel (*οὕτω βαπτίσατε*), so hier das Herrngebet (*οὕτω προσεύχεσθε*) die Hauptsache ist.

Es folgt endlich die Eucharistie (*οὕτως εὐχαριστήσατε*) in c. IX und X. Ausser den drei Gebeten, die in extenso vorgeschrieben werden, giebt der Verf. nur zwei Anordnungen, nämlich 1) dass nach der Vorschrift des Herrn nur die Getauften die h. Speise geniessen dürfen (c. IX, 5), und 2) dass die „Propheten" bei der Danksagung nicht an die mitgetheilten Gebete gebunden seien, sondern es ihnen zu gestatten sei, in freier Rede zu danken (X, 7). Die Gebete sind also wieder die Haupt-

sache; über Ort, Zeit und Bedingungen der h. Mahlzeit sagt der Verf. gar nichts. Darüber also gab es noch keine apostolische Herrnlehre[14]). Wenn c. XIV, 1 anbefohlen wird, dass die Eucharistie am Herrntage gefeiert werden soll, so folgt daraus nicht, dass sie lediglich an diesem Tage statt zu finden hat. Was aber die angeordneten Gebete betrifft, so ist offenbar, dass der Verf. sie nicht selbst ersonnen hat, sondern dass sie ihm überliefert sind. Das liegt in der Natur der Sache — der Verf. will Compilator sein —; aber es lässt sich auch aus einigen Beobachtungen muthmassen. 1) In den Gebeten wird Jesus stets „παῖς θεοῦ" genannt, dagegen der Verf. nennt ihn „υἱός" (nach XVI, 4), 2) das Dankgebet für den Kelch geht dem für das Brod voran; aber der Verf. selbst sagt IX, 5 φαγέτω, πιέτω, 3) der stürmische Ruf nach dem Ende, in welchen das dritte Gebet ausläuft (X, 6), ist nach Form und Inhalt verschieden von der von dem Verf. selbst componirten Schlussausführung c. XVI. Die Gebete dürfen demnach als überliefert und zugleich wohl als uralt gelten. Letzteres folgt vor allem auch aus der Beobachtung, dass das eschatologische Moment und die geistige Auffassung der Mahlzeit in ihnen so stark hervortritt. Jenes ist im 2. und 3. Gebet stark hervorgehoben — die einzige Allegorie, die in den Gebeten vorkommt, besagt, dass, wie das Brod aus vielen Körnern zusammengeführt ist, so auch die zerstreute Kirche in das Reich Gottes eingeführt werden möge —, diese ist ausgeprägt, wenn für das Leben und die Erkenntniss (IX, 3) oder für die Erkenntniss, den Glauben und die Unsterblichkeit (X, 2) gedankt wird. Wohl wird die Speise eine „geistige Nahrung" genannt, und die Hinzufügung des „ewigen Lebens" (X, 3) zeigt, dass die Gemeinde, die so betet, in der h. Mahlzeit bereits ein φάρμακον ἀθανασίας erkannt hat, aber jede nähere Bestimmung (s. Justin's Ausführung) fehlt doch noch. Andererseits ist es merkwürdig, dass die Gebete den Anschluss an die Einsetzungsworte vermissen lassen. Nicht nur fehlt die Erwähnung des

14) Man muss sich daher auch hüten, aus den Gebeten einen Abendmahlsritus zu abstrahiren. Nur das steht fest, dass das grosse Dankgebet nach der Mahlzeit (X, 1: μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι) gehalten wurde. Das ist freilich auffallend genug. Die regelmässige spätere Praxis, die schon Justin bezeugt, stellt das grosse Dankgebet voran.

Todes Christi ganz, sondern auch die Sündenvergebung ist nicht erwähnt; ob auf dieselbe in dem Dank für den „heiligen Weinstock Davids" (IX, 2) angespielt ist, ist mindestens fraglich. Dieses völlige Zurücktreten des Todes Christi und der Sündenvergebung ist für den nachapostolischen oder besser für den nichtpaulinischen Ursprung der Gebete charakteristisch. Die Reinheit und schlichte Grösse, der strenge Stil und die hohe Anschauung, die in ihnen zum Ausdruck gekommen sind, sind bewunderungswürdig. Allein um dieser drei Gebete willen verdient die *Διδαχή* einen Ehrenplatz unter den ältesten Urkunden des Christenthums. Die beiden ersten, kürzeren Gebete sind ganz gleichartig aufgebaut, nur klingt die *εὐχαριστία* des zweiten bereits in eine *εὐχή* aus: „*συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία εἰς τὴν σὴν βασιλείαν*". Das grosse, dritte Gebet zerfällt in drei Theile und einen Beschluss. Jeder Theil ist durch eine andere Anrede an Gott eröffnet. Der erste, in welchem für die Gabe der Offenbarung und Erlösung gedankt wird, durch „*πάτερ ἅγιε*"; der zweite, in welchem Gott als der Schöpfer der Welt und als Geber aller guten Gaben gefeiert wird, durch „*δέσποτα παντοκράτορ*"; der dritte, in welchem um die Erlösung, die Vollendung und die Aufnahme der Kirche in das Reich Gottes gebetet wird, durch „*κύριε*". In diesem grossartigen Gebet erkennen wir die Elemente der späteren Abendmahlsliturgie (*εὐχαριστία, αἶνος καὶ δόξα, εὐχή*). Vielleicht das kostbarste ist aber sein Schluss: das stürmische Verlangen nach dem Ende; hier versetzt sich die Gemeinde im Gebet in den Moment, da ihr Herr erscheint. Hier findet sich auch der Ruf: „Hosianna dem Gotte David's", die Theologia Christi in einer Form, wie sie bisher nur unsicher zu erschliessen war. Neben dem „Hosianna" liesst man hier auch das „Maran atha" und das „Amen" zum Beweise, dass ein uraltes Stück vorliegt.

Der zweite Theil der Schrift c. XI—XV.

Dass mit c. XI, 1 der zweite Theil der *Διδαχή* beginnt, ist oben gezeigt worden. Obgleich der Verfasser X, 7 die Propheten erwähnt hat, so geht er nicht sofort zu ihnen über, sondern schiebt XI, 1. 2 eine Satzgruppe dazwischen, die da zeigt, dass er einen Theil abgeschlossen hat — die Lehre im strengen Sinn des Worts — und nun zu etwas Anderem übergehen will.

Aber gehören c. XI—XV wirklich zusammen, und lässt sich auch in ihnen eine strenge Disposition nachweisen[15])? Bei flüchtiger Überschau scheint dieser Abschnitt allerdings nicht gut disponirt zu sein; aber bei näherer Betrachtung ist eine treffliche Ordnung auch hier nicht zu verkennen. Zunächst treten zwei Hälften deutlich hervor. In c. XI—XIII handelt es sich lediglich um die Aufnahme wandernder Brüder, resp. solcher, die sich in einer Gemeinde niederlassen wollen; in c. XIV—XV giebt der Verf. ausschliesslich Anordnungen, die sich auf das Leben der Einzelgemeinde beziehen. Also kann darüber kein Zweifel sein, dass c. XI—XIII und wiederum c. XIV—XV zusammengehören. Aber auch innerhalb der beiden Abschnitte herrscht gute Ordnung. Nach einer allgemeinen Ausführung, dass nur solche Ankömmlinge in der Gemeinde aufgenommen werden sollen, welche die rechte Lehre bringen (XI, 1. 2), handelt der Verf. erst von den wandernden Aposteln (XI, 4—6), dann von den wandernden Propheten (XI, 7—12), dann von den wandernden Brüdern (XII, 1. 2), resp. von den Pflichten, welche die Gemeinde gegen sie hat, und von den Grenzen der Ansprüche, welche jene erheben dürfen. Von den wandernden geht er zu solchen Brüdern über, die sich in einer Gemeinde niederlassen wollen, indem er hier, in engstem Anschluss an XII, 1. 2, mit den gewöhnlichen Christen beginnt (XII, 3—5) und dann zu den Propheten und Lehrern übergeht[16]), die dauernd ihren Wohnsitz in der Gemeinde nehmen wollen (XIII). So hat er also zuerst die allen Christen gleich verbindliche Lehre (c. I—X) besprochen, sodann Anordnungen über den Verkehr der über die Welt verstreuten Christen gegeben (XI—XII, 2), hierauf die Regeln für die Niederlassung in der Einzelgemeinde mitgetheilt (XII, 3—XIII); damit ist er in streng logischer Folge zu dem Leben, wie es sich innerhalb der Einzelgemeinde abspielt, herabgestiegen, und in der That bringen nun c. XIV—XV Anordnungen für dieses Leben. Dieselben beziehen sich freilich nur auf das Wichtigste und sollen nur solche Dinge enthalten, die nicht schon in c. I—VI berührt waren. Aber es ist bemerkenswerth, was dem Verf. hier das

15) Dass in c. XVI die Schlussermahnung zur ganzen Schrift vorliegt, ist ohne weiteres klar und bedarf keines Beweises.

16) Die Apostel mussten hier fehlen; denn ihr Beruf erlaubte ihnen nicht, sich niederzulassen.

Wichtigste gewesen ist. Sieht man von der allgemeinen Schlussermahnung (XV, 4) ab, welche auffordert, das ganze Leben (sehr bezeichnend: *εὐχαί, ἐλεημοσύναι, πᾶσαι αἱ πράξεις*) nach der Norm des Evangeliums zu richten, so sind es lediglich drei Bestimmungen, die der Verf. giebt; sie stehen wiederum in einer strengen Abfolge. Man könnte sagen, dieselben bezögen sich auf den Sonntagsgottesdienst, die Einsetzung von Gemeindebeamten (Bischöfe und Diakonen) und die Gemeindezucht; allein damit wäre das Interesse des Verfassers bei seinen Bestimmungen nicht bezeichnet. Vielmehr setzt er den Sonntagsgottesdienst voraus; aber was er einschärft, ist, dass ihn eine heilige, von Sünden, namentlich von Unfrieden, gereinigte Gemeinde feiern soll (XIV). Ebenso setzt er die Existenz von Bischöfen und Diakonen voraus; wohl giebt er eine Anordnung über ihre Qualitäten, aber was er letztlich bezweckt, ist, der Gemeinde einzuprägen, dass diese von ihr selbst gewählten Beamten ihr doch Respectspersonen sein sollen, weil auch sie der Gemeinde das Wort Gottes verkündigen (XV, 1, 2). Um diese Verkündigung des Wortes Gottes ist es ihm aber überall zu thun, wo er Unterschiede innerhalb der Christenheit macht. Es giebt *τετιμημένοι* in den Gemeinden, aber diese sind es lediglich und einzig deshalb, weil sie *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ κυρίου* sind. Einen anderen Beruf, dessen Vollzug Anspruch auf besondere Ehre involvirt, kennt der Verf. innerhalb der Christenheit nicht. Was endlich die Zucht in der Gemeinde betrifft, so kennt er sie lediglich als eine brüderliche und gegenseitige — ein mit der Handhabung der Disciplin beauftragtes Collegium ist nicht erwähnt —; er giebt aber die doppelte Anordnung, erstlich dass keine Zurechtweisung im Zorn, sondern jede vielmehr in Frieden erfolgen soll, und zweitens dass private Zerwürfnisse nicht geduldet werden sollen, sondern jeder, der einem Bruder wirklich Unrecht gethan hat, so behandelt werden soll, als habe er sich gegen die ganze Gemeinde vergangen. Der Zweck der Anordnung liegt auf der Hand; sie will ebenso das wirkliche Unrechthandeln am Nächsten als die vorschnelle Empfindlichkeit und den Zorn dessen, der sich beleidigt glaubt oder es ist, unterdrücken. Wenn jeder Fall dieser Art, d. h. erklärten Unrechts am Mitbruder, Sache der ganzen Gemeinde werden sollte, so war damit die stärkste Pression auf die Zankenden ausgeübt.

Der Verf. hat nun wirklich Alles erschöpft, was man von einer kurzen Διδαχή dieser Art irgend erwarten kann. Alles ist in grossem, kräftigem Stile gehalten; nur bei der Anordnung über das Verhalten zu den Propheten hat sich der Verf. genöthigt gesehen, detaillirte Bestimmungen zu geben. Hier also müssen Verwirrung, Unsicherheit und Missstände geherrscht haben. Auf die Zustände in den Gemeinden, die uns der zweite Theil der Schrift schildert, gehe ich hier nicht näher ein, da sie in einem besondern Abschnitt zur Sprache kommen sollen. Nur auf den einen Punkt sei hingewiesen, wie energisch der Verfasser die Pflicht der Arbeit betont hat (XII, 3—5), während er andererseits in der berufsmässigen Verkündigung des Wortes Gottes auch eine Arbeit gesehen hat, die, wie jede andere, ihres Lohnes werth ist (XIII, 1. 2).

Die Schlussermahnung c. XVI.

Dieselbe bietet hier zu näherer Erörterung keinen Anlass (s. die Noten). Auch sie ist streng disponirt und schreitet in ihrer eschatologischen Ausführung stufenweise bis zum Ausblick auf das Erscheinen des Herrn vor aller Welt fort. Beachtenswerth ist übrigens, wie der Verfasser aus der eschatologischen Rede bei Matthäus, die er sich als Vorlage gewählt, schlechthin Alles weggelassen hat, was sich auf Palästina, Jerusalem und das Volk Israel bezieht. Man sieht auch hier wieder, dass es ein Heidenchrist gewesen ist, der diese Διδαχή geschrieben hat.

§ 4. Die Quellen der Schrift.

Es giebt unter den uns bekannten urchristlichen Schriften keine zweite, die, bei hoher Originalität in der Disposition und Form, in dem Grade abhängig ist von älteren Schriften wie die Διδαχή. Allein diese Abhängigkeit ist in dem Zwecke begründet, den der Verfasser sich gesetzt hat. Er will ja die Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν ιβ' ἀποστόλων zusammenfassen und zur Darstellung bringen; daher hat er alle eigenen Gedanken zurückgestellt, die Überlieferung aber geordnet und in knappster Form zusammengefasst. Seine Schrift will sein und ist ein kräftiger Niederschlag der ältesten, mündlich und schriftlich überlieferten Lehren, wie dieselben christliche Gemeinden im römischen Reiche be-

gründet haben. Überschlägt man die schlichten Ausführungen des Verfassers und denkt man sich dann Gemeinden, die nach diesen Ausführungen wirklich ihr Leben geordnet und ihre Hoffnung gekräftigt haben, so muss man bekennen, dass hier die Predigt Jesu Christi trotz aller Modificationen, welche die äusseren Verhältnisse verursacht haben, in Wahrheit noch der Leitstern des Lebens und der Organisation, der Kern des Glaubens und der Hoffnung in den Gemeinden gewesen ist. Durch die paulinische Theologie, die sich in Folge der im Kanon getroffenen Auswahl der urchristlichen Schriften für uns so stark in den Vordergrund schiebt, gerathen wir immer wieder in Gefahr, gewisse dem grossen Apostel eigenthümliche Theologumena in der Bedeutung zu überschätzen, die sie in der ältesten Zeit der Kirche gehabt haben. Die eindringenden Untersuchungen, die in dem letzten Decennium angestellt worden sind, haben uns allerdings schon in erfreulichster Weise von dieser Überschätzung befreit [1]). Die vorliegende neue Schrift wird das Ihre dazu beitragen, dass wir deutlicher erkennen, was in den Gemeinden der ältesten Zeit — den heidenchristlichen — als das Werthvollste am Evangelium geschätzt worden ist. Zugleich gilt von der *Διδαχή*, was Reuss (Gesch. der h. Schriften N. T.'s. 5. Ausg. § 143) so treffend von dem Briefe des Jakobus gesagt hat: „Man kann dem Verfasser nachrechnen, wie oft er den Namen Christi in den Mund nimmt, aber man wird nicht finden, dass eine Gemeinde, die nach seiner Predigt thäte, schlecht und recht, diesen Namen verunehrte".

Die Quellen, die der Verf. für seine Darstellung der durch die Zwölfapostel überlieferten Herrnlehre benutzt hat, können

1) Dieselbe war am Anfange der kritischen Untersuchungen über das Urchristenthum gewissermassen eine Nothwendigkeit. Man musste mit den Fabeln und Legenden aufräumen, und wo fand sich zunächst ein anderer sicherer Boden für die Forschung als eben der durch die paulinischen Briefe bezeichnete? Aber nachdem das grobe Geschäft der Säuberung beendet war, musste sich die Kritik davon überzeugen, dass sie ihren Standort auf einer Höhe genommen hatte, von der aus man das ganze Gebiet des Urchristenthums nicht einmal zu überschauen, geschweige denn wirklich zu erkennen vermochte. Sie musste sich aber ferner überzeugen, dass die kirchliche Überlieferung im vorirenäischen Zeitalter, so entstellt sie auch ist, doch so zu sagen den Typus der ältesten Gemeinden festgehalten hat.

wir mit einer verhältnissmässig unbedeutenden Ausnahme (I, 6) sämmtlich noch pünktlich nachweisen; ja wir besitzen sie noch allesammt. Dies ist ein Beweis, dass uns heute wirklich noch die urchristliche Literatur, so weit sie von entscheidender Bedeutung für die Kirche geworden ist, in grosser Vollständigkeit vorliegt. Die „Apokalypse des Petrus" und die „Thaten des Paulus" sind die wichtigsten Schriften, die uns zur Zeit fehlen; aber betreffs der ersteren, übrigens kurzen Schrift sind wir doch einigermassen orientirt; von der zweitgenannten fehlt uns dagegen nahezu jede Kunde.

Der Verfasser der *Διδαχή* hat benutzt 1) das A. T., 2) das Evangelium, 3) den Barnabasbrief, 4) den Hirten des Hermas er hat aber ausserdem höchst wahrscheinlich Stücke aus der alten Briefliteratur gekannt; unsicher bleibt, wie sich zeigen wird, ob er bereits Kenntniss von dem Evangelium nach Johannes besessen hat.

Ausdrückliche Citate, resp. ausdrückliche Verweisungen, finden sich in seiner Schrift acht. Zwei von ihnen (XIV, 3; XVI, 7) beziehen sich auf das A. T. (Citationsformel: „*αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ῥηθεῖσα ὑπὸ κυρίου*" „*ὡς ἐρρέθη*"), fünf auf das Evangelium (VIII, 2: „*ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ*". IX, 5: „*περὶ τούτου εἴρηκεν ὁ κύριος*". XI, 3: „*κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου*". XV, 3: „*ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*". XV, 4: „*ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν*"), eine auf eine uns unbekannte Schrift (I, 6: „*ἱδρωσάτω ἡ ἐλεημοσύνη σου εἰς τὰς χεῖράς σου, μέχρις ἂν γνῷς τίνι δῷς*"). Über dieses Citat lässt sich z. Z. nichts Näheres sagen; nur so viel ist gewiss, dass es keinem Evangelium entnommen ist, schwerlich überhaupt einer urchristlichen Schrift, vielleicht einer alexandrinisch-jüdischen.

Übersieht man, was für Schriften der Verf. als heilige Instanzen citirt, so ergiebt sich, dass er einen NTlichen Kanon noch nicht voraussetzt. Das A. T. und das Evangelium (genauer „der Herr"), das sind die Autoritäten, an welche sich der Verf. allein gebunden weiss. Sein ganzes Unternehmen, die von den Aposteln überlieferte Herrnlehre zusammenzustellen, ist, wie oben bereits bemerkt wurde, an sich ein Beweis, dass es einen NTlichen Schriftenkanon für den Verfasser noch nicht gegeben hat. Dass er einen Inbegriff der christlichen Lehre auf-

stellt, ist ein Versuch von solcher Kühnheit, wie ihn die katholische Zeit gar nicht mehr machen konnte. Derartige Versuche sind geradezu durch die Schöpfung eines NTlichen Kanons abgelöst worden, und als sie dann unter Voraussetzung dieses Kanons in Alexandrien wieder unternommen wurden, da mussten sie nothwendig einen ganz anderen Charakter annehmen. Der Kampf um die Glaubensregel und um die wahre Tradition hat das Christenthum recht eigentlich zerlegt. Es zerfiel nun in den „Glauben" und in die „Disciplin". In der theoretischen und practischen Ausführung beider Hälften schlug man besondere Wege ein. Der Kanon lag freilich hier wie dort der Ausführung zu Grunde; aber nun entstand eine kirchliche Dogmatik und eine kirchliche Lebens- und Sittenordnung, die jede ihre besonderen Traditionen bedurften und erhielten. Der Verfasser der *Διδαχή* schöpfte noch aus der ältesten Überlieferung, für welche christlicher Glaube und christlich-kirchliches Leben Eins war, und er hatte noch die volle Unbefangenheit, unbekümmert um den Buchstaben, ohne Rücksicht auf Beweisführungen oder Einwürfe, das was christlich ist — als sei darüber ein Zweifel nicht möglich — zusammenzustellen.

Im Folgenden zunächst eine Übersicht über die Quellen des Verfassers im Einzelnen[2]):

I, 1 = Barn. 18, 1 (cf. 19, 2; 20, 1).
I, 2 = Barn. 19, 1. 2. 5c; Mt. 22, 37 f.; Mt. 7, 12.
I, 3 = Lc. 6, 27. 28; Mt. 5, 44. 46.
I, 4 = Der erste Satz selbständig; dann Mt. 5, 39—41 (43); Luc. 6, 29. 30.
I, 5 = Lc. 6, 30; Herm. Mand. II, 4—6 (frei bearbeitet); Mt. 5, 25. 26.
I, 6 = ?
II, 1 = Mt. 22, 39.
II, 2 = Barn. 19, 4a. 5d. 6a (hinzugesetzt in *Διδ.*: *οὐ φονεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ μαγεύσεις, οὐ φαρμακεύσεις*, und die Ordnung im Barn. geändert).

2) Die Buchstaben bei den Versen des Barnabasbriefs zerlegen dieselben in kleine Abschnitte, deren Abgrenzung sich dem Leser leicht ergeben wird.

II, 3 = Barn. 19, 4e (hinzugesetzt in *Διδ.*: *ουκ ἐπιορκήσεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις, οὐ κακολογήσεις*).
II, 4 = Barn. 19, 7a.
II, 5 ist neu in *Διδ.* hinzugefügt.
II, 6 = Barn. 19, 6b. 19, 3d (hinzugefügt in *Διδ.*: *οὐδὲ ἅρπαξ οὐδὲ ὑποκριτὴς οὐδὲ κακοήθης οὐδὲ ὑπερήφανος*).
II, 7 = Barn. 19, 11d. 5c (aber in *Διδ.* durchgreifend verändert).
III, 1—6 ist selbständig vom Verf. componirt nach der ATlichen Spruchliteratur.
III, 7 = Barn. 19, 4d. Mt. 5, 5.
III, 8 = Barn. 19, 4d (aber in *Διδ.* hinzugefügt *μακρόθυμος καὶ ἐλεήμων καὶ ἄκακος καὶ ἀγαθός* sowie *διὰ παντός*).
III, 9 = Barn. 19, 3a. 3e. 6c.
III, 10 = Barn. 19, 6d.
IV, 1 = Barn. 19, 9b. 10a (aber in *Διδ.* durchgreifend verändert).
IV, 2 = Barn. 19, 10b (in *Διδ.* der Zusatz: *ἵνα ἐπαναπαῇς τοῖς λόγοις αὐτῶν*).
IV, 3 = Barn. 19, 12a. 11e. 4c.
IV, 4 = Barn. 19, 5a.
IV, 5 = Barn. 19, 9a.
IV, 6 = Barn. 19, 10d.
IV, 7 = Barn. 19, 11a. 11b.
IV, 8 = Barn. 19, 8a (in *Διδ.* der Zusatz: *οὐκ ἀποστραφήσῃ τὸν ἐνδεόμενον*).
IV, 9 = Barn. 19, 5e.
IV, 10 = Barn. 19, 7c. 7d. 7e (*Διδ.* hat *ἔρχεται* für *ἦλθεν*).
IV, 11 = Barn. 19, 7b.
IV, 12 = Barn. 19, 2g. 2f.
IV, 13 = Barn. 19, 2h. 11c.
IV, 14 = Barn. 19, 12b—d (*Διδ.* aber hat den Zusatz *ἐν ἐκκλησίᾳ*).
V = Barn. 20 (geringe Veränderungen in *Διδ.*, s. die Note); Herm. Mand. VIII, 3—5.
VI, 1 = Barn. 18, 1; 21, 6a.
VI, 2 = Barn. 19, 8c.

VI, 3 selbständig.
VII als Herrngebot liegt Mt. 28, 19 zu Grunde.
VIII, 1 als Herrngebot liegt Mt. 6, 16 zu Grunde.
VIII, 2—3 genau nach Mt. 6, 5. 9—13.
IX. X als Herrngebot liegt Lc. 22. 14 f. zu Grunde; die Gebete scheinen von der Sprache des Johannesevangeliums beeinflusst zu sein; ausserdem ist IX, 4 (X, 5) = Mt. 24, 31; IX, 5 genau nach Mt. 7, 6; X, 5 = Mt. 25, 34; X, 6 = Mt. 21, 9. 15. Barn. 12, 10. 11 (I Cor. 16, 22).
XI, 3—12 als Herrngebote liegen Stellen wie Mt. 10, 5 f. 7, 15 f. Lc. 9, 1 f. 10, 4 f. zu Grunde; speciell XI, 7 = Mt. 12, 31; XI, 10 = Mt. 23, 3.
XII ist eine Folgerung aus den Geboten, die c. XI zu Grunde liegen, s. dazu Mt. 10, 40—42; (speciell XII, 3 = II Thess. 3, 10).
XIII, 1. 2 = Mt. 10, 10. I Cor. 9, 13. 14. Das sich anschliessende Erstlingsgebot ist als eine Folgerung dem mosaischen Gesetz nachgebildet.
XIV, s. Mt. 5, 23. 24. Maleachi 1, 11. 14.
XV, 1. 2 ist z. Th. eine Folgerung aus dem c. XI. XIII. Ausgeführten.
XV, 3 s. die Herrngebote Mt. 5, 22; 18, 15—17. 21 f.
XVI, 1 = Mt. 24, 42. 44. Lc. 12, 35.
XVI, 2 = Barn. 4, 9.
XVI, 3—8 = Mt. 24, 11. 10. 12. 10. 3. 30. 31 (in Δ v. 4 ein Einschiebsel den Antichrist betreffend; XVI, 7 = Sach. 14, 5).

1) Das Alte Testament. Dasselbe ist in der $\Delta\iota\delta$. nur spärlich benutzt; aber die Fälle von Benutzung, welche vorliegen, zeigen, dass der Verfasser dieselbe Stellung zum A. T. eingenommen hat wie Clemens und Barnabas, und dass er von aller gnostischen Kritik an demselben weit entfernt gewesen ist. David ist (IX, 2) mit demselben Ausdruck bezeichnet wie Jesus, nämlich als $\pi\alpha\tilde{\iota}\varsigma\ \vartheta\varepsilon o\tilde{\upsilon}$; die Stelle c. 1, 11. 14 aus dem Propheten Maleachi (XIV, 3) ist als ein Herrnwort eingeführt. Da unmittelbar vorher unter dem „$\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota o\varsigma$“ Christus zu verstehen ist, so ist es nicht unwahrscheinlich, dass der Verf., wie Barnabas u. A., angenommen hat, dass Christus bereits im A. T. gesprochen habe (s. Barn. 5, 6: $o\grave{\iota}\ \pi\rho o\varphi\tilde{\eta}\tau\alpha\iota,\ \grave{\alpha}\pi'\ \alpha\grave{\upsilon}\tau o\tilde{\upsilon}\ \check{\varepsilon}\chi o\nu\tau\varepsilon\varsigma\ \tau\grave{\eta}\nu\ \chi\acute{\alpha}\rho\iota\nu,\ \varepsilon\grave{\iota}\varsigma\ \alpha\grave{\upsilon}\tau\grave{o}\nu\ \grave{\varepsilon}\pi\rho o\varphi\acute{\eta}\tau\varepsilon\upsilon\sigma\alpha\nu$). Die ganze Schrift schliesst mit einem

ATlichen Citat (XVI, 7, s. Sach. 14, 5). Das Gebot der Erstlinge (XIII) ist dem mosaischen Gesetze nachgebildet (Deut. 18, 3. 4; Num. 18; Ezech. 44, 30; Nehem. 10, 35—37). Indessen darf man nicht annehmen, dass der Verf. hier die allgemeine Überzeugung, dass die ceremonialgesetzlichen Bestimmungen des A. T. der christlichen Gemeinde nicht gelten, verlassen habe. In diesem Falle hätte er sich ausdrücklich auf das A. T. berufen müssen. Das hat er aber nicht gethan. Das Gebot der Erstlinge ist vielmehr als eine nothwendige Folgerung des Herrngebotes, dass die Verkündiger des Wortes von den Hörern unterhalten werden sollen, eingeführt. Schliesslich ist noch zu bemerken, dass der Verf. in c. II u. III beständig auf den Dekalog Rücksicht genommen und auch die Spruchliteratur des A. T.'s für seine Zwecke benutzt hat[3]).

2) Das Evangelium. Bei der Composition des ersten Abschnittes des ersten Theiles (c. I—VI) ist der Verf. so verfahren, dass er den Grundgedanken („die beiden Wege") dem Barnabasbrief entnommen hat; dagegen stammt die Bestimmung des Lebensweges („Gottes- und Nächstenliebe") sowie die Ausführung der Gottesliebe aus dem Evangelium, alles Übrige wiederum aus dem Barnabasbrief (mit Ausnahme der Satzgruppe III, 1—6). Für den zweiten Abschnitt des ersten Theiles und den ganzen zweiten Theil hat sich der Verf. an das Evangelium gehalten, und zwar in der Weise, dass die Herrngebote die Themata bilden für die Ausführungen, die dem Verf. als apostolische gelten.

Aber was hat der Verf. unter „*τὸ εὐαγγέλιον*" oder „*τὸ εὐαγγέλιον τοῦ κυρίου*" verstanden?[4]) Jedenfalls eine schriftliche, den Gemeinden wohlbekannte Aufzeichnung, wie die Verweisung „*ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*" (XV, 3. 4) beweist. Der Plural „*εὐαγγέλια*" kommt in der Schrift nicht vor. Man kann indess daraus nicht schliessen, dass der Verf. eine einzige evangelische Schrift im Auge gehabt habe; der Singular „Evangelium" ist lange noch gebraucht worden, nachdem die Vierzahl der Evangelien über allem Zweifel feststand, ja dieser Sprachge-

3) Hingewiesen sei darauf, dass die Stelle aus Maleachi vom Verf. in bemerkenswerther Abweichung von den LXX citirt ist.

4) Das Wort kommt viermal vor, nämlich VIII, 2; XI, 3; XV, 3. 4.

brauch ist eigentlich nie ganz untergegangen. Indess ist natürlich andererseits die Möglichkeit nicht von vornherein auszuschliessen, dass der Verf. wirklich nur eine bestimmte Schrift im Auge gehabt hat. Nur eine genaue Untersuchung der Textgestalt seiner evangelischen Citate kann hier entscheiden. Zum Glück ist das Material kein ganz geringes.

Διδαχή.	Die Synoptiker.	Sonstige Zeugen.
1) C. I, 2: *πρῶτον, ἀγαπήσεις τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε· δεύτερον, τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν* (cf. II, 1: *δευτέρα δὲ ἐντολή*).	Mt. 22, 37 f.: *ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου . . . αὕτη ἐστὶν ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή. δευτέρα . . . ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.*	Barn. 19, 2: *ἀγαπήσεις τὸν ποιήσαντά σε* (cf. 20, 2). Just. Apol. I, 16: (*προσκυνήσεις*) . . . *κύριον τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε.* Tatian (Zahn § 67): „Diligas dominum tuum et proximum tuum ut te ipsum“.
2) C. I, 2: *πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ γίνεσθαί σοι, καὶ σὺ ἄλλῳ μὴ ποίει.*	Mt. 7, 12: *πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς.* Lc. 6, 31: *καὶ καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως.*	Lamprid., Alex. Sev. 51: „Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris“. Const. App. I, 1: *ὃ σὺ μισεῖς ὑφ' ἑτέρου γίνεσθαι σοί, σὺ ἄλλῳ οὐ ποιήσεις.* III, 15: *ὃ μισεῖς σοὶ γενέσθαι, οὐδὲ ἄλλῳ ποιήσεις.* Dagegen die positive, wenn auch von Mt. abweichende Fassung Clem. Hom. 12, 32; 11, 4; 7, 4; Athenag. 32.
3) C. I, 3: *Εὐλογεῖτε τοὺς καταρω-*	Lc. 6, 27. 28. 32. 35: *Εὐλογεῖτε τοὺς*	Justin. Apol. I, 15: *εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγα-*

μένους ὑμῖν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν, νηστεύετε δὲ ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς· ποία γὰρ χάρις, ἐὰν ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς; οὐχὶ καὶ τὰ ἔθνη τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν; ὑμεῖς δὲ ἀγαπᾶτε τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς καὶ οὐχ ἕξετε ἐχθρόν.

[Ev. sec. Aegypt.: οὐ χάρις ὑμῖν, εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, ἀλλὰ χάρις ὑμῖν, εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς καὶ τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς].

καταρωμένους ὑμᾶς, προσεύχεσθε περὶ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς . . καὶ εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν; καὶ γὰρ οἱ ἁμαρτωλοὶ τοὺς ἀγαπῶντας αὐτοὺς ἀγαπῶσιν . . . πλὴν ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν.

Mt. 5, 44. 46: προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς . . . ἐὰν γὰρ ἀγαπήσητε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τίνα μισθὸν ἔχετε; .... οὐχὶ καὶ οἱ ἐθνικοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν;

πῶντας ὑμᾶς, τί καινὸν ποιεῖτε; καὶ γὰρ οἱ πόρνοι τοῦτο ποιοῦσιν. Ἐγὼ δὲ ὑμῖν λέγω· εὔχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν καὶ ἀγαπᾶτε τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς καὶ εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμῖν καὶ εὔχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς.

Tatian (§ 17): „Segnet den, der euch flucht, und betet über die, welche euch belästigen. Wenn ihr liebt den, der euch liebt, was ist euer Dank? Denn wenn du liebst den, der dich liebt, so thun auch die Heiden also u. s. w.“

4) C. I, 4: Ἐάν τις σοι δῷ ῥάπισμα εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα, στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην, καὶ ἔσῃ τέλειος· ἐὰν ἀγγαρεύσῃ σέ τις μίλιον ἕν, ὕπαγε μετ᾽ αὐτοῦ δύο· ἐὰν ἄρῃ τις τὸ ἱμάτιόν σου, δὸς αὐτῷ καὶ τὸν χιτῶνα· ἐὰν λάβῃ τις ἀπὸ σοῦ τὸ σόν, μὴ ἀπαίτει· οὐδὲ γὰρ δύνασαι.

Mt. 5, 39—41: ὅστις σε ῥαπίζει εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα, στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην· καὶ τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνά σου λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον· καὶ ὅστις σε ἀγγαρεύσει μίλιον ἕν, ὕπαγε μετ᾽ αὐτοῦ δύο.

Lc. 6, 29. 30: τῷ τύπτοντί σε ἐπὶ τὴν σιαγόνα πάρεχε καὶ τὴν ἄλλην, καὶ ἀπὸ

Tatian (§ 17): „Qui percutit maxillam tuam, porrige ei et alteram partem. Und wer dich zwingt, dass du eine Meile mit ihm gehest, gehe mit ihm zwei andere, und wer nehmen will deinen Leibrock, gieb ihm auch deinen Mantel. Wenn Einer das deine wegnimmt, fordere es nicht“.

Justin. Apol. I, 16: τῷ τύπτοντί σου τὴν

	τοῦ αἴροντός σου τὸ ἱμάτιον καὶ τὸν χιτῶνα μὴ κωλύσῃς ... ἀπὸ τοῦ αἴροντος τὰ σὰ μὴ ἀπαίτει.	σιαγόνα πάρεχε καὶ τὴν ἄλλην, καὶ τὸν αἴροντά σου τὸν χιτῶνα ἢ τὸ ἱμάτιον μὴ κωλύσῃς . . . παντὶ δὲ ἀγγαρεύοντί σε μίλιον ἀκολούθησον δύο. Celsus ap. Orig. VII, 58 (nach Lucas). Marcion ap. Tert. adv. Marc. IV, 16 (nach Lucas). Zu dem τέλειος s. Mt. 5, 43.
5) C. I, 5: *Παντὶ τῷ αὐτοῦντί σε δίδου καὶ μὴ ἀπαίτει.*	Lc. 6, 30: παντὶ αἰτοῦντί σε δίδου καὶ . . . μὴ ἀπαίτει (Mt. 5, 42: τῷ αἰτοῦντί σε δίδου).	
6) C. I, 5: ἐν συνοχῇ δὲ γενόμενος ἐξετασθήσεται περὶ ὧν ἔπραξε, καὶ οὐκ ἐξελεύσεται ἐκεῖθεν μέχρις οὗ ἀποδῷ τὸν ἔσχατον κοδράντην.	Mt. 5, 25. 26: καὶ εἰς φυλακὴν βληθήσῃ· ἀμὴν λέγω σοι, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν ἕως ἂν ἀποδῷς τὸν ἔσχατον κοδράντην.	
7) C. III, 7: Ἴσθι πραΰς, ἐπεὶ οἱ πραεῖς κληρονομήσουσι τὴν γῆν.	Mt. 5, 5: μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσι τὴν γῆν.	
8) C. VII, 1: βαπτίσατε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.	Mt. 28, 19: βαπτίσαντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.	
9) C. VIII, 1: αἱ δὲ νηστεῖαι ὑμῶν μὴ	Mt, 6, 16: ὅταν δὲ νηστεύητε, μὴ γίνεσ-	

ἑστῶσαν μετὰ τῶν ὑποκριτῶν.	θε ὡς οἱ ὑποκριταί.
10) C. VIII, 2: μηδὲ προσεύχεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί, ἀλλ' . . . οὕτω προσεύχεσθε· Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου, ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου, γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς· τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον καὶ ἄφες ἡμῖν τὴν ὀφειλὴν ἡμῶν ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν, καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ· ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.	Mt. 6, 5: ὅταν προσεύχησθε, οὐκ ἔσεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί. 9—13: οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς· Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς· ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου, ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου, γενηθήτω τὸ θέλημα σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς· τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον· καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν· καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.
11) C. IX, 2: Voranstellung des Kelchs vor das Brod.	Lc. 22, 14 f. (17).
12) C. IX, 4 (cf. X, 5): συνάγειν ἐκκλησίαν ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς (ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων) εἰς τὴν σὴν βασιλείαν.	Mt. 24, 31: καὶ ἐπισυνάξουσιν τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων.
13) C. IX, 5: μὴ	Mt. 7, 6: μὴ δῶτε

δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν.	τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν.	
14) C. X, 5: βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ.	Mt. 25, 34: τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν.	
15) C. X, 6: ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαβίδ.	Mt. 21, 9. 15: ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυείδ.	
16) C. XI, 3 f.; hier hat der Verf. Stellen wie Mt. 10, 5 f.; 7, 15 f.; Lc. 9, 1 f.: 10, 4 f. im Sinn gehabt.		
17) C. XI, 7: πᾶσα γὰρ ἁμαρτία ἀφεθήσεται, αὕτη δὲ ἁμαρτία οὐκ ἀφεθήσεται.	Mt. 12, 31: πᾶσα ἁμαρτία .. ἀφεθήσεται τοῖς ἀνθρώποις, ἡ δὲ τοῦ πνεύματος βλασφημία οὐκ ἀφεθήσεται (abweichend bei Mr. u. Lc.).	Tatian (§ 27) nach Mr. 3, 29. Lc. 12. 10.
18) C. XI, 10: εἰ ἃ διδάσκει οὐ ποιεῖ.	Mt. 23, 3: λέγουσιν γὰρ καὶ οὐ ποιοῦσιν.	
19) C. XI, 5 f. ψευδοπροφήτης öfters.	Mt. 7, 15; 24, 11.	
20) C. XIII, 1. 2: προφήτης (διδάσκαλος) ἄξιος ὥσπερ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ.	Mt. 10, 10: ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ.	
21) C. XIV, 2: Πᾶς δὲ ἔχων ἀμφιβολίαν μετὰ τοῦ ἑταίρου αὐτοῦ μὴ συνελθέτω ὑμῖν, ἕως οὗ διαλλαγῶσιν, ἵνα μὴ κοινωθῇ ἡ θυσία ὑμῶν.	Mt. 5, 23. 24: ἐὰν οὖν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον .. ὕπαγε πρῶτον διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου ... καὶ τότε πρόσφερε τὸ δῶρόν σου. [ἑταῖρος im N. T. nur bei Mt.].	

22) C. XVI, 1: *Γρηγορεῖτε ὑπὲρ τῆς ζωῆς ὑμῶν· οἱ λύχνοι ὑμῶν μὴ σβεσθήτωσαν, καὶ αἱ ὀσφύες ὑμῶν μὴ ἐκλυέσθωσαν, ἀλλὰ γίνεσθε ἕτοιμοι· οὐ γὰρ οἴδατε τὴν ὥραν, ἐν ᾗ ὁ κύριος ἡμῶν ἔρχεται.*

Mt. 24, 42. 44: *γρηγορεῖτε οὖν ὅτι οὐκ οἴδατε ποίᾳ ἡμέρᾳ ὁ κύριος ὑμῶν ἔρχεται . . . γίνεσθε ἕτοιμοι, ὅτι ᾗ οὐ δοκεῖτε ὥρᾳ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται.* Lc. 12, 35: *ἔστωσαν ὑμῶν αἱ ὀσφύες περιεζωσμέναι καὶ οἱ λύχνοι καιόμενοι.*

Im Diatessaron hat (§ 80) Lc. 12, 35 bei Mt. 25 gestanden.

23) C. XVI, 3. 4: *Ἐν γὰρ ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις πληθυνθήσονται οἱ ψευδοπροφῆται καὶ οἱ φθορεῖς καὶ στραφήσονται τὰ πρόβατα εἰς λύκους καὶ ἡ ἀγάπη στραφήσεται εἰς μῖσος· αὐξανούσης γὰρ τῆς ἀνομίας, μισήσουσιν ἀλλήλους καὶ διώξουσι καὶ παραδώσουσι . . . . ἀθέμιτα, ἃ οὐδέποτε γέγονεν ἐξ αἰῶνος.*

Mt. 24, 10. 11: *καὶ ἀλλήλους παραδώσουσιν καὶ μισήσουσιν ἀλλήλους· καὶ πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐγερθήσονται καὶ πλανήσουσιν πολλούς· καὶ διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν.* Mt. 7, 15: *πρόβατα, λύκοι.* Mt. 24, 21: *θλῖψις μεγάλη οἵα οὐ γέγονεν ἀπ' ἀρχῆς κόσμου . . οὐδ' οὐ μὴ γένηται.*

24) C. XVI, 5: *καὶ σκανδαλισθήσονται πολλοὶ καὶ ἀπολοῦνται, οἱ δὲ ὑπομείναντες ἐν τῇ πίστει αὐτῶν σωθήσονται.*

Mt. 24, 10. 13: *καὶ τότε σκανδαλισθήσονται πολλοὶ . . . ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται.*

25) C. XVI, 6—8: *καὶ τότε φανήσεται τὰ σημεῖα τῆς ἀληθείας· πρῶτον, σημεῖον ἀνοίξεως ἐν οὐρανῷ, εἶτα σημεῖον φωνῆς σάλπιγγος, εἶτα σημεῖον ἀναστάσεως νεκρῶν.*

Mt. 24, 3: *τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας.* 24, 20. 31: *καὶ τότε φανήσεται*

μεῖον ἐκπετάσεως ἐν οὐρανῷ, εἶτα σημεῖον φωνῆς σάλπιγγος καὶ τὸ τρίτον ἀνάστασις νεκρῶν, οὐ πάντων δέ . . . τότε ὄψεται ὁ κόσμος τὸν κύριον ἐρχόμενον ἐπάνω τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.	τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῷ . . . καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ . . . καὶ ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ μετὰ σάλπιγγος μεγάλης καὶ ἐπισυνάξουσιν τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ.

Von diesen 23 Stücken — Nr. 16 u. 19 sind bei Seite zu lassen — müssen 17 einfach auf das Matthäusevangelium zurückgeführt werden (Nr. 1; 6—10; 12—15; 17; 18; 20; 21; 23—25); in Bezug auf zehn lässt sich dabei ohne Weiteres annehmen, dass der Matthäustext, wie wir ihn jetzt lesen, dem Verf. vorgelegen hat (Nr. 7—10; 12—14; 17; 18; 20). Wichtig ist, dass er bereits die Doxologie beim VU. bietet[5]). Was die 7 übrigen Stücke betrifft, so können die Abweichungen vom Matthäustext in Nr. 6 und 21 nichts besagen, da der Verf. hier augenscheinlich frei citirt hat. Auf einen anderen Text führen auch nicht die Abweichungen in Nr. 15 und 23—25; sie zeigen nur, dass der Verf. sich noch gestattete, ganz frei mit dem überlieferten evangelischen Texte zu verfahren. Statt „Hosanna dem Sohne David's" schreibt er „Hosanna dem Gotte David's"[6]), und die eschatologische Rede bei Matthäus hat er so bearbeitet, verkürzt und geglättet, dass alles Singuläre und „Jüdische" weggefallen ist. Nach diesen 10 + 6 Stücken also wäre zu urtheilen, dass der Verf. unter dem Evangelium das uns vorliegende Matthäusevangelium und kein anderes verstanden habe.

Allein nach Nr. 1 hat der Verf. im Verse Mt. 22, 37 „*τὸν ποιήσαντά σε*" gelesen; er hat diese Worte aus Barnabas; allein Justin bietet sie auch. Da eine Abhängigkeit des Justin von

5) Über die kleinen Abweichungen s. die Note zu VIII, 2.
6) Über diese Correctur s. die Note zu X, 6.

Barnabas nicht erwiesen ist, so ist anzunehmen, dass eine evangelische Schrift diesen Zusatz enthalten hat[7]).

Ferner ist Nr. 2 in unserem Matthäusevangelium nicht nachweisbar, in dieser Gestalt überhaupt in keinem Evangelium; dagegen stimmt hier Lamprid., Alex. Ser. 51. Die Sentenz ist, wie die Citate aus den ap. Constitutionen und aus den clementinischen Homilien beweisen, im 2. und 3. Jahrhundert in sehr verschiedenen Fassungen bekannt gewesen. Die negative Fassung wird jedenfalls auch einer evangelischen Relation entnommen sein.

Diese beiden Stellen beweisen bereits, dass dem Verf. der *Διδαχή* nicht der Matthäustext allein vorgelegen haben kann, den wir jetzt für den Ausgang des 2. Jahrhunderts (mit Sicherheit) feststellen können. Allein noch sind 5 Stellen (Nr. 3—5; 11; 22) übrig, welche kein anderes Urtheil zulassen, als dies, dass der Verf. einen Matthäustext mit lucanischen Zusätzen, resp. einen aus Matthäus und Lucas zusammengesetzten und daneben manches Eigenthümliche bietenden Text vor sich gehabt hat.

Schon dieses erscheint wichtig, dass er (Nr. 11) mit Lucas (gegen Matthäus) den Kelch dem Brode vorangestellt hat; allein völlig entscheidend ist das, was unter Nr. 3—5 und 22 angeführt ist. Was zunächst Nr. 3 betrifft, so liegt die Textmischung auf der Hand. Die *Διδαχή* folgt in der Hauptsache dem Lucas, aber „*τὰ ἔθνη*“ stimmt mit Matthäus: „*οἱ ἐθνικοί*“ und das lucanische „*τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς*“ fehlt in der *Διδαχή* und bei Matthäus. Doch auch der Lucastext ist nicht genau wiedergegeben. Die *Διδαχή* hat zwei Zusätze, die sich dort nicht finden: „*νηστεύετε δὲ ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς*“ und „*καὶ οὐχ ἕξετε ἐχθρόν*“. Es lässt sich allerdings, namentlich in Ansehung des zweiten Zusatzes, fragen, ob sie nicht auf Rechnung des Verfassers zu setzen sind, also nicht auf eine schriftliche Überlieferung zurückgehen. Diese Frage sicher zu beantworten, fehlen uns die Mittel. Aber unwidersprechlich bleibt, dass eine

7) Hiernach ist Semisch's (Justin I S. 277) Urtheil, die Worte seien ein eingedrungener unbiblischer Zusatz, der dem Zorneifer Justin's über die Behauptungen des Gnosticismus seinen Ursprung verdanke, nicht mehr haltbar.

Textmischung hier vorliegt. Dieselbe erhält noch ein überraschendes Licht aus dem Diatessaron Tatian's; nämlich auch in dem Diatessaron liegt der Lucastext in der betreffenden Perikope zu Grunde, und doch bietet auch dieses statt des lucanischen „οἱ ἁμαρτωλοί" wie Matthäus und die Διδαχή: „die Heiden". Die anderen Eigenthümlichkeiten in der Διδαχή werden von dem Diatessaron nicht bezeugt; aber dass das Zusammentreffen mit demselben kein zufälliges ist, lehrt das Folgende.

Nr. 4 ist ohne Zweifel für das Evangelium, welches die Διδαχή benutzt hat, die wichtigste Perikope. Ich bezeichne die 4 Sätze mit a, b, c, d; hiernach bietet Mt. a, c, b, Lc. a, c, d. In der Διδ. sind also diese beiden Texte verschmolzen, und zwar ist a und b fast wörtlich genau in der Fassung des Mt. aufgenommen (mit dem Zusatz: „καὶ ἔσῃ τέλειος" nach Mt. 5, 43), d ist etwas frei nach Lc. gestaltet, b ist sehr frei nach Mt. geformt, weicht aber von der Recension in Lc. ganz ab. Liegt hier die Textmischung auf der Hand, so ist das interessanteste die Vergleichung mit Justin und Tatian. Ersterer bietet a, c, b wie Matthäus, giebt aber den Text von a und b trotzdem nach Lucas. Dagegen bietet Tatian a, b, c, d wie die Διδαχή, weicht aber darin von dieser ab, dass er a nach Lc. giebt und mit Mt. χιτῶνα, ἱμάτιον ordnet. Kann man die Übereinstimmung a, b, c, d im Diatessaron und in der Διδαχή für zufällig halten, während sowohl Mt., als Lc., als Justin die Reihenfolge a, c bieten? Zahn bemerkte (a. a. O. S. 136) zu der Reihenfolge im Diatessaron, die Umstellung sei wahrscheinlich ein Gedächtnissfehler. Allein angesichts des Textes in der Διδαχή wird man das nicht mehr behaupten können. Gewiss, die Annahme einer Benutzung der Διδαχή durch das Diatessaron oder umgekehrt wäre eine abenteuerliche Idee; aber diese Annahme ist auch nicht die nächstliegende; vielmehr ist zunächst zu schliessen, dass man in der Zeit bis c. 170 in sehr verschiedener Weise zum Zweck des Gebrauches die evangelischen Texte gemischt hat, und dass das Diatessaron Tatian's nicht die erste Evangelienharmonie gewesen ist — was sind denn unser Matthäus und unser Lucas anders als Compilationen aus älteren Schriften? —, sondern die erste Harmonie aus den vier Evangelien. In seinem Werk über Justin hat von Engelhardt (Christenthum Justins des Märtyrers S. 345 f.) wahrscheinlich zu machen ge-

sucht, dass Justin's Evangeliencitaten eine zum kirchlichen Gebrauche zusammengestellte Harmonie der drei ersten Evangelien, genauer ein ganz wesentlich aus Mt. u. Lc. zusammengesetzter und frei bearbeiteter Text, zu Grunde gelegen hat. Auf dieselbe Annahme werden wir durch die Betrachtung des „Evangeliums" der *Διδαχή* geführt, nur dass hier allem Anschein nach der Matthäustext noch stärker überwog als in Justin's Evangelium. Hält man auch alle die Sätze, welche die *Διδαχή* allein bietet (das „*νηστεύετε ὑπὲρ τ. διωκόντων ὑμᾶς*" „*οὐχ ἕξετε ἐχθρόν*" „*οὐδὲ γὰρ δύνασαι*") für freie Zusätze des Verfassers — die Annahme ist jedenfalls unvermeidlich, dass er nicht lediglich unseren Mt., aber auch nicht diesen und unseren Lucas, sondern einen aus beiden Evangelien irgendwie gemischten Text als „das Evangelium des Herrn" benutzt und citirt hat. Für die Mischung darf man sich schliesslich auch auf Nr. 22 berufen. Die Stelle würde für sich allein nicht viel besagen. Aber in Hinblick auf die Mischungen in Nr. 3 und Nr. 4, in Hinblick auf die offenbare Benutzung einer Lucasstelle in Nr. 5, endlich in Erwägung, dass sich wiederum im Diatessaron Lc. 12, 35 ebenfalls bei den eschatologischen Schlussreden — wenn auch an einem anderen Orte — findet, wird man die Textmischung in Nr. 22 nicht für bedeutungslos halten können. Soweit das Material Schlüsse zulässt, scheint somit das Urtheil gesichert, dass der Verf. der *Διδαχή* unter dem „Evangelium des Herrn" ein aus dem Lucas-Ev. bereichertes Matthäus-Evangelium vorausgesetzt und benutzt hat. Ist das vielleicht das Ev. sec. Aegyptios? Für diese Hypothese lassen sich manche Gründe anführen.

Wie aber steht es mit dem Evangelium nach Johannes? In den Citaten des Verfassers findet sich nicht die geringste Spur desselben. Unter den Begriff „Evangelium des Herrn" fällt es also keinesfalls. Aber um so frappanter sind die zahlreichen Berührungen, die sich zwischen diesem Evangelium und den drei eucharistischen Gebeten finden, welche der Verf. (c. IX u. X) mitgetheilt hat. Nirgendwo in der *Διδαχή*, ist abgesehen von c. IX u. X, auch nur ein Anklang an das Joh.-Ev. nachweisbar; dagegen hier sind folgende Parallelen zu verzeichnen:

1) C. IX, 2: *ἡ ἄμπελος*, s. Joh. 15, 1 f.

2) C. IX, 2. 3. X, 2: *ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ*, s. Joh.

15, 15: *πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός μου ἐγνώρισα ὑμῖν.* 17, 26: *ἐγνώρισα αὐτοῖς τὸ ὄνομά σου καὶ γνωρίσω* (dies feierliche *γνωρίζειν* ist nur johanneisch).

3) C. IX, 3: *κλάσμα.* Das Wort kommt im N. T. nur in der Geschichte der wunderbaren Brodvermehrung vor, und zwar in allen vier Evangelien. Johannes aber schliesst bekanntlich an den Bericht über diese Geschichte (c. 6) sofort die Rede des Herrn über das h. Brod, welches vom Himmel stammt. Dass die eucharistischen Gebete in der *Διδαχή* aber überhaupt an Joh. 6 anklingen, darüber s. Nr. 9.

4) C. IX, 3: *ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως.* Diese Zusammenstellung ist johanneisch, s. z. B. 17, 3.

5) C. IX, 4: *ἐγένετο ἕν,* s. Joh. 17, 11. 21. 22.

6) C. X, 2: *πάτερ ἅγιε,* s. Joh. 17, 11: *πάτερ ἅγιε.*

7) C. X, 2: *ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου, οὗ κατεσκήνωσας,* s. Joh. 17, 6. 11. 26; speciell zu dem *κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν* s. Joh. 1, 14: *ὁ λόγος ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν.*

8) C. X, 2: *ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας;* der Ausdruck *ἀθανασία* ist dem Johannes fremd, er sagt dafür *ζωὴ αἰώνιος;* aber die Zusammenstellung ist echt johanneisch; s. Joh. 6, 69. 70: *ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις, καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν.* Joh. 20, 31 u. a. St.

9) C. X, 3: *ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον,* das ist genau der Gedanke, wie er in Joh. 6 ausgeführt ist, s. 6, 27: *ἡ βρῶσις ἡ μένουσα εἰς ζωὴν αἰώνιον.* 35.51—58: *ἐάν τις φάγῃ ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα.* 63.

10) C. X, 5: *τοῦ ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ,* s. Joh. 17, 15: *ἐρωτῶ ἵνα . . . τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ.*

11) C. X, 5: *τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου,* s. Joh. 17, 23. I Joh. 2, 5; 4, 12. 17. 18.

12) C. X, 5: *τὴν ἁγιασθεῖσαν*, s. Joh. 17, 17: *ἁγίασον αὐτούς*. 17, 19: *ἵνα ὦσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι*.

Nach dieser Tabellentafel ist die innere Verwandtschaft der Gebete mit dem Johannesevangelium nicht wohl in Abrede zu stellen. Was aber mehr besagen will als alle einzelnen Übereinstimmungen — die ganze Auffassung vom Abendmahl, wie sie in den Gebeten zu Tage tritt, ist genau dieselbe wie die, welche in Joh. 6 vorliegt. Es fehlt die Rücksichtnahme auf die Sündenvergebung und den Tod Christi dort und hier; dagegen tritt die Mahlzeit unter den Gesichtspunkt einer „geistlichen Speise", die da zum ewigen Leben führt. Dass die Gebete aus dem Geiste stammen, aus welchem Joh. 6 und 17 geflossen sind, unterliegt keinem Zweifel. Aber freilich ist damit nicht entschieden, dass diese Capitel wirklich den Gebeten zu Grunde liegen. Für überaus wahrscheinlich darf man es allerdings halten; allein es ist andererseits bekannt — namentlich Holtzmann ist diesen Parallelen nachgegangen —, dass sich in der nachapostolischen Literatur „Johanneisches" findet, wo doch eine Bekanntschaft mit dem Johannesevangelium entweder nicht nachweisbar oder höchst unwahrscheinlich ist. Allerdings so gehäuft wie hier in den Gebeten sind die Anklänge in jenen Fällen sonst nirgends; daher liegt die Annahme einer wirklichen literarischen Verwandtschaft hier näher als in allen ähnlichen Fällen. Statuirt man sie, so wäre aber noch nicht zu folgern, dass der Verfasser der *Διδαχή* das Johannesevangelium gekannt oder gar als „Evangelium" benutzt hat. Es würde, da ihm die Gebete ohne Zweifel überliefert sind, nur folgen, dass in den Kreisen, aus welchen diese Gebete stammen, das Joh.-Ev. bekannt gewesen ist, resp. dass diese Gebete ihren Ursprung aus dem johanneischen Kreise haben. Betreffs des Verfassers der *Διδαχή* bleibt es dabei, dass er eine Bekanntschaft mit dem Joh.-Ev. nicht verräth. Übrigens ist zu beachten, dass die Gebete bei aller Verwandtschaft mit Johannes einen Gedanken in die h. Feier hineinlegen, der ihnen eigenthümlich ist. Die das Abendmahl feiernde Gemeinde erwartet bei der Mahlzeit ihren Herrn und sieht in dem h. Brode ein Abbild der Vereinigung aller Glieder der Kirche auf Erden in dem zukünftigen Reiche Gottes.

3) Der Barnabasbrief. Überaus lehrreich ist das Verhältniss der *Διδαχή* zu diesem Briefe. Der erste Abschnitt des

ersten Haupttheils der *Διδαχή* (c. I—VI) stammt zum grössten Theile aus Barn. 18—20 (s. die Tabelle S. 66 f.). Angesichts dieses Thatbestandes ist zunächst noch einmal die alte Frage aufzuwerfen, ob die cc. 18—21 wirklich ein integrirender und ursprünglicher Bestandtheil des Barnabasbriefes sind. Man hat dagegen geltend gemacht, dass sie in der alten lateinischen Übersetzung fehlen und dass ihr Inhalt sich von dem der cc. 1—17 sehr erheblich unterscheide. Allein erstlich ist die Bezeugung dieser Capitel — sie sind schon von Clemens und Origenes als zum Barnabasbrief gehörig citirt worden — eine vortreffliche, sodann sind viele feine und belangreiche Beziehungen zwischen c. 1—17 (namentlich c. 1—4) und c. 18—21 nachweisbar. Eine erneute genaue Prüfung hat mich in der Einheit des Barnabasbriefes in seiner überlieferten Gestalt durchweg bestärkt. Die Dinge liegen m. E. so klar, dass man auf eine detaillirte Beweisführung z. Z. verzichten darf, bis sich ein Widerspruch erhebt[8]). Bemerkt sei übrigens, dass Heydecke, welcher den Barnabasbrief für interpolirt erklärt, die cc. 18—21 zum ursprünglichen Brief rechnet. Es bringt aber die *Διδαχή* selbst ein sehr werthvolles Zeugniss für die Einheit des überlieferten Barnabasbriefes. In c. XVI, 2 nämlich hat sie einen längeren Satz aus Barn. 4, 10 herübergenommen und in c. X, 6 folgt sie der ausdrücklichen Anweisung des Barnabas (c. 12, 10. 11), dass man Jesus nicht David's Sohn, sondern David's Herrn (Gott) nennen solle. Sie hat also nicht nur die Schlusscapitel, sondern auch die erste grössere Hälfte des Briefes gekannt. Natürlich ist das kein strenger Beweis für die Einheit, aber doch eine werthvolle Stütze derselben: die älteste Schrift, welche die Existenz des Barnabasbriefs bezeugt, hat sowohl aus c. 4 u. c. 12 als aus c. 18—21 geschöpft; also gehörten diese Stücke doch wahrscheinlich zusammen, d. h. die Schlusscapitel sind ein integrirender Bestandtheil des Briefs.

Unbedenklich darf man sagen, der Verf. der *Διδαχή* hat aus dem Barnabasbrief geschöpft, nicht umgekehrt. Was Bar-

8) S. Müller, Barnabasbrief S. 344 f.; Heydecke, Dissert. qua Barnabae ep. interpolata demonstr. p. 12—14; Rendall bei Cunningham, A dissert. on the ep. of S. Barn. p. 78 sq.; meine Ausgabe des Briefes (PP. App. Opp. I, 2 p. 73); Krawutzky in der Tüb. Quartalschrift 1882 S. 369 f.

nabas c. 19 bietet, ist eine rudis indigestaque moles ohne Zusammenhang und ohne Disposition. Es ist bewunderungswürdig, was der Verf. der *Διδαχή* aus diesem wüsten Haufen von moralischen Sätzen gemacht hat! Er hat ein streng gegliedertes, trefflich geordnetes Compendium der christlichen Moral geschaffen. Die Aufgabe, aus c. 19 des Barnabasbriefs mit Hülfe einiger Sätze der Bergpredigt ein solches Compendium abzufassen, könnte noch heute von Niemandem in einer trefflicheren Weise gelöst werden als dies vom Verf. der *Διδαχή* geschehen ist. Man wird es nach genauem Studium der Composition der *Διδαχή* (s. oben S. 38 f.) kaum für glaublich halten, dass diese ausgezeichnet disponirten Abschnitte nicht frei vom Verfasser componirt worden sind, sondern dass er sich hier treu an eine ihm den Stoff darbietende Vorlage gebunden hat. Welche zahlreichen Umstellungen, neue Verbindungen und Einschiebungen er vornehmen musste, das zeigt die oben gegebene Tabelle. Ausgelassen hat er nur sehr Weniges und dies fast durchweg mit gutem Grund. Es fehlen in *Δ.* ein paar kurze Sätze aus B. 19, 2. 3. 8., theils weil sie zu allgemein gehalten waren, theils weil sie im Folgenden besser präcisirt noch einmal vorkamen. Es fehlt in *Δ.* der unverständliche Satz B. 19, 4: *οὐ μή σου ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐξέλθῃ ἐν ἀκαθαρσίᾳ τινῶν*, ebenso ist in *Δ.* der schlechtgebaute, überladene Satz B. 19, 10 entlastet und verkürzt worden. Es fehlt endlich das „*οὐ μὴ λάβῃς ἐπὶ ματαίῳ τὸ ὄνομα κυρίου*“ in B. 19, 5, weil der Verf. diese specielle Ermahnung in seinem Kataloge nicht unterbringen konnte. Dies sind alle Auslassungen; denn mit dem Fehlen des Satzes B. 19, 8: „*ὅσον δύνασαι ὑπὲρ τῆς ψυχῆς σου ἁγνεύσεις*“ in *Δ.* hat es eine besondere Bewandtniss (s. unten).

Das Schema der beiden Wege hat die *Δ.* aus dem Barnabasbrief; aber sie setzte an die Stelle „des Lichts und der Finsterniss“ als deutlichere Bezeichnungen vielmehr „das Leben und den Tod“ nach einer Andeutung, die Barnabas selbst (19, 1; 20, 2) gegeben hatte. Als der Lebensweg werden nun in der *Διδ.* die Gebote der Gottes- und Nächstenliebe bezeichnet, während Barnabas — man darf darin wohl einen Beweis seines höheren Alters erkennen — zwischen Gottes- und Nächstenliebe überhaupt einen Unterschied nicht gemacht hat. Die Gottesliebe ist in der *Διδ.* nach dem Evangelium (und nach Hermas) aus-

geführt, die Nächstenliebe dagegen und der Weg des Todes (mit Ausnahme von III, 1—6) nach Barnabas. Die ziemlich zahlreichen kleinen Veränderungen und Zusätze zum Barnabastexte in *Δ.* nehmen meistens ein besonderes Interesse nicht in Anspruch. Sie erklären sich zu einem Theile aus der Absicht des Bearbeiters, dem mosaischen Dekalog entsprechend seine Ermahnungen zu gestalten, zu einem Theile aus dem Streben nach Vollständigkeit; aber mit fünf Veränderungen hat es doch eine andere Bewandtniss.

1) Barn. sagt 19, 5 ganz allgemein: *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὑπὲρ τὴν ψυχήν σου*, die *Διδ.* dagegen fordert (II, 7): *οὓς μὲν ἐλέγξεις, περὶ ὧν δὲ προσεύξῃ, οὓς δὲ ἀγαπήσεις ὑπὲρ τὴν ψυχήν σου.* Unzweifelhaft ist damit die Ermahnung des Barnabas abgeschwächt. Die *Διδ.* verlangt nicht mehr, dass man jeden Nächsten *ὑπὲρ τὴν ψυχήν* liebe, sondern nur gewisse Nächste.

2) Barn. schreibt 19, 11: *εἰς τέλος μισήσεις τὸν πονηρόν.* die *Διδ.* dagegen fordert (II, 7): *οὐ μισήσεις πάντα ἄνθρωπον.* Das ist unzweifelhaft eine Correctur des Satzes des Barnabas; denn nur in Hinblick auf diesen Satz kann das Verbot in der *Διδ.* niedergeschrieben worden sein, da eine andere Stelle in c. 19 nicht parallel ist. Mag nun auch Barnabas unter dem *πονηρός* allein den Teufel verstanden haben — der Verf. der *Διδ.* hat ihn so nicht verstanden. Seine Formulirung stellt sich wiederum als die Milderung einer Schroffheit dar, die sich bei B. nicht minder in der in Nr. 1 geforderten Liebesverpflichtung wie in diesem Hass gegenüber dem Bösen zeigt.

3) Barn. schreibt 19, 9. 10: *ἀγαπήσεις ὡς κόρην τοῦ ὀφθαλμοῦ σου πάντα τὸν λαλοῦντά σοι τὸν λόγον κυρίου. μνησθήσῃ ἡμέραν κρίσεως νυκτὸς καὶ ἡμέρας*, die *Διδαχή* dagegen (IV, 1 ermahnt: *τοῦ λαλοῦντός σοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μνησθήσῃ νυκτὸς καὶ ἡμέρας, τιμήσεις δὲ αὐτὸν ὡς κύριον· ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν.* Das ist eine gründliche Umarbeitung! Den Gerichtstag hat die *Διδ.* ganz weggelassen, auch die Pflicht, den Verkündiger des Wortes Gottes wie seinen Augapfel zu lieben, hat sie — erschien diese Mahnung schon barok? — gestrichen. Dagegen erhielt die Mahnung nun eine Fassung, kraft welcher ihre Beobachtung wirklich controlirt werden kann. Man soll des Verkündigers des göttlichen Worts

stets eingedenk sein, d. h. man soll für ihn sorgen (c. XIII), sich ihm anschliessen u. s. w., und man soll ihn zweitens ehren, wie den Herrn. Dass hier ein gewaltiger Fortschritt über Barnabas hinaus in der Sorge für die Organisirung der Gemeinden vorliegt, ist offenbar.

4) Barn. schreibt 19, 12 einfach: *ἐξομολογήσῃ ἐπὶ ἁμαρτίαις σου*, die *Διδαχή* fügt (IV, 14) hinzu „*ἐν ἐκκλησίᾳ*“. Auch dieser Zusatz ist sehr beachtenswerth; es gilt von ihm dasselbe was zu Nr. 3 gesagt ist.

5) Unbedeutender, aber doch nicht ganz zu übersehen, ist, dass die *Διδ.* IV, 10 statt „*ἦλθεν*“ (B. 19, 7) „*ἔρχεται*“ bietet. Es sei dies wenigstens erwähnt.

Man wird zugestehen, dass die sub 1—4 angeführten Fälle der Beachtung in hohem Grade würdig sind. Sie zeigen, wie rasch die Entwicklung im ersten Jahrhundert der Kirche verlaufen ist, und wie man desshalb bereits nach wenigen Jahren das Bedürfniss fühlte, überlieferte Schriften zu recensiren[9]).

Schliesslich ist noch einer Auslassung zu gedenken. Der Verf. hat in c. II—IV den Satz des Barnabas (19, 8): „*ὅσον δύνασαι ὑπὲρ τῆς ψυχῆς σου ἁγνεύσεις*“ nicht aufgenommen. Nun, dieser Satz konnte auch um der Einschränkung willen, die ihm beigefügt ist, in dem streng disponirten Abschnitte c. II—IV keine Stelle finden; aber er ist in dem Anhang zu den beiden Wegen c. VI, 2. 3 dem Sinne nach aufgenommen. Hier erprobt es sich noch einmal, dass wir diese Verse (s. oben S. 41 f. und die Note z. d. St.) richtig erklärt und den Zusammenhang, in welchem sie mit c. I—V stehen, zutreffend aufgefasst haben.

Da die cc. I—VI fast durchweg von älteren Schriften — Evangelium und Barnabasbrief — abhängig sind, und da die

9) Was die Zeit des Barnabasbriefes betrifft, so halte ich daran fest, dass mit den Angaben in c. 4 chronologisch nichts anzufangen ist, und dass sich c. 16, 3. 4 auf die Wiederherstellung des jüdischen Tempels, nicht auf den Bau eines geistlichen Tempels, bezieht (s. die Prolegg. zu meiner Ausgabe des B. p. LXVII sq.); aber ich wage nur noch zu behaupten, dass der Brief nicht nach dem J. 125 geschrieben sein kann, lasse daher die ganze Zeit zwischen 96—125 für seine Abfassung offen, weil in diesem ganzen Zeitraume Gerüchte über den Wiederaufbau des jüdischen Tempels resp. Hoffnungen, die sich zu Gerüchten verdichteten, vorhanden gewesen sein können.

kleinen Freiheiten, die sich der Verf. beiden gegenüber genommen hat, für ihn sehr charakteristisch sind (s. oben S. 50 f. und das eben sub 1—4 Bemerkte), so ist es geboten, den einzigen selbständigen grösseren Abschnitt in diesem Theile (III, 1—6) genau daraufhin anzusehen, ob derselbe nicht auch ein charakteristisches Gepräge trägt. Das Ergebniss dieser Untersuchung enttäuscht. Doch darf vielleicht das Eine als bemerkenswerth angeführt werden, dass der Verf. so ausdrücklich vor den verschiedenen Formen der Magie warnt (III, 4: *οἰωνοσκόπος, ἐπαοιδός, μαθηματικός, περικαθαίρων*). Wenigstens ist diese Warnung die speciellste, die in dem sonst sehr allgemein gehaltenen Kataloge vorkommt.

Über die richtige Einsicht in die Composition und Haltung der *Διδαχή* hinaus ist die Vergleichung mit dem Barnabasbrief in dreifacher Hinsicht noch von hohem Werthe. Erstlich bietet die *Διδ.* das älteste, mit aller Genauigkeit zu ermittelnde Beispiel der Umformung einer urchristlichen Schrift in eine andere. Als solches hat sie ihre nächste Parallele an dem 2. Petrusbrief in seinem Verhältniss zum Judasbrief. Aber man darf wohl auch an das Verhältniss der Herrnreden bei Matthäus und bei Lucas erinnern. Wie der Verf. der *Διδαχή* aus dem ungeordneten Haufen von Sprüchen des Barnabas nach sachlichen Gesichtspunkten in sich zusammenhängende Gruppen geschaffen hat, so hat auch der erste Evangelist die verstreuten Sprüche des Herrn, die ohne Verbindung unter einander überliefert waren, zu zusammenhängenden Reden verarbeitet und sich dabei allerlei Freiheiten gestattet. Das Studium des Verhältnisses der *Διδ.* zu Barn. ist daher allen denen besonders zu empfehlen, welche die synoptische Frage bearbeiten wollen. Zweitens ist die Benutzung des Barnabasbriefs durch den Verf. der *Διδαχή* für das Ansehen und die Geschichte jenes Briefs in ältester Zeit von hoher Bedeutung. Seine Schlussermahnungen sind neben dem Evangelium benutzt worden, um die *διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν ιβ΄ ἀποστόλων* festzustellen. Das setzt ein hohes Ansehen des Briefes voraus. Der Verf. der *Διδαχή* hat sich gewiss nicht mit fremden Federn schmücken wollen, d. h. er hat nicht etwa darauf gerechnet, dass seinen Lesern der Barnabasbrief unbekannt sei — die Geschichte beider Schriften spricht gegen diese ohnehin precäre Annahme —, sondern er hat die Sätze, die er bei Barnabas las, als die christ-

lichen Moralsätze d. h. als Gemeingut aller Christen angesehen und demgemäss verwerthet. Er hat ferner im 16. Capitel mitten in das Mosaik, das er aus Evangeliencitaten zusammengesetzt hat, einen Satz aus dem Barnabasbrief eingefügt und damit vor allem die hohe Achtung bekundet, die ihm dieser Brief eingeflösst hat. Er ist endlich der Anweisung des Barnabas gefolgt und hat den Davidssohn zu einem Davidsgott gemacht (X, 6). Drittens aber bezeugt die *Διδαχή*, dass unser Barnabastext, wie wir ihn jetzt lesen, vorzüglich erhalten ist. Auch nicht eine einzige Stelle hat durch den neuen Zeugen eine irgendwie erhebliche Correctur erfahren [10]).

4) Der Hirte des Hermas. Die Benutzung des Hirten — ein für die Abfassungszeit der *Διδαχή* überaus wichtiges Datum — ist I, 5 (s. Mand. II, 4—6) wahrscheinlich. In der Note ist ausführlich über das Verhältniss der beiden Stellen gehandelt, worauf hier verwiesen sei. Gerade die Unsicherheit, welche der Verf. der *Διδ.* in seinen Bestimmungen über das Geben verräth, und der Widerspruch, in den er sich verwickelt, zeigt, dass ihm der Wortlaut, wie ihn Hermas giebt, vorlag, und dass er diesen Wortlaut als Autorität schätzte, aber ihm doch zu entfliehen versucht hat. Wie bei evangelischen Sprüchen und beim Barnabasbrief, so hat also auch im Verhältniss zum Propheten Hermas der Verf. der *Διδαχή* sich Correcturen erlaubt, die da zeigen, dass die Entwicklung der Verhältnisse bereits weiter fortgeschritten war, und dass daher die *διδαχὴ κυρίου* sich gewisse Ermässigungen gefallen lassen musste. Unter der Voraussetzung, dass die Abhängigkeit vom Hirten aus c. I, 5 erwiesen ist, fällt noch ins Gewicht, dass der Verfasser c. V in den Zusätzen, die er zu Barn. c. 20 gemacht hat, sich aufs stärkste mit dem Lasterkataloge Herm. Mand. VIII, 3—5 berührt (s. meine Note zu c. V), so dass auch hier die Annahme einer Benutzung sehr nahe liegt.

Paulinische Briefe sind in der *Διδαχή* nicht citirt; auch giebt es keine einzige Stelle, an welcher die Benutzung jener Briefe

10) Der Text, wie ihn von Gebhardt constituirt hat, erweist sich als vortrefflich; nur ist c. 19, 7 mit G und *Διδαχή* (gegen ℵ C) „*παγὶς γὰρ θανάτου ἐστὶν ἡ διγλωσσία*“ vielleicht zu halten.

evident zu nennen wäre. Doch ist im Commentar auf einige Ausführungen hingewiesen worden, welche an paulinische Ermahnungen erinnern, s. zu VI, 3 (*εἰδωλόθυτον*); XI, 5. 6 (I Cor. 11, 26); X, 6 (*μαρὰν ἀθά*); XI, 3 f. (aber XI, 7 ist Paulus vom Verf. der *Διδαχή* corrigirt worden, wenn demselben der I. Corintherbrief bekannt war); XI, 11 (*μυστήριον ἐκκλησίας*); XII, 3 (*ἐργαζέσθω καὶ φαγέτω*); XIII, 1. 2 (*προφῆται καὶ διδάσκαλοι*); XVI, 4—8 (Antichrist). Die Pastoralbriefe können dem Verf. der *Διδαχή* noch nicht bekannt gewesen sein. Mit dem Judasbrief hat er die *κυριότης* (Jud. 8, cf. *Διδ.* IV, 1) und das *γόγγυσος* (*Διδ.* IV, 6, cf. Jud. 16: *γογγυσταί*) gemein, doch das will wenig besagen (auch Jud. 22. 23 = *Διδ.* II, 7 kommt schwerlich in Betracht); ebensowenig sind die Parallelen I Pet. 1, 13 (zu *Διδ.* X, 6); 2, 5 (X, 3; XIV, 1. 2. 3); 2, 11 (I, 4); 2, 13 (XVI, 5, u. a. für die Frage nach einem literarischen Abhängigkeitsverhältniss von Gewicht. Auch kann die Benutzung der Johannes-Apokalypse nicht aus c. X, 6 erschlossen werden; auch in c. XVI. ist auf dieselbe keine Rücksicht genommen.

§ 5. Die Gemeindezustände. Zeit und Ort der *Διδαχή*.

I. Die Organisation der Gesammtkirche und der Gemeinde nach der *Διδαχή* unter Vergleichung der anderen Urkunden.

1. Die Christenheit oder die Kirche.

Die *Διδαχή* richtet sich an die *ἔθνη* d. h. an die aus den Heiden berufenen Christen in ihrer Gesammtheit; nirgendwo fasst ihr Urheber die besonderen Zustände einer einzelnen Gemeinde ins Auge. Keine gemeinsame politische Organisation verknüpft die Gemeinden, welche über die ganze Erde zerstreut sind (IX, 4; X, 5); aber sie bilden doch eine Einheit, nämlich die *ἐκκλησία θεοῦ* (*κυρίου*), über welche Gott selbst schirmend die Hand hält, welche er in der Liebe vollendet, heiligt und in sein zukünftiges Reich einführt (ibid.). Der gegenwärtige Zustand der Zerstreuung entspricht nicht dem Wesen der Kirche; erst in der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* wird dieselbe die Einheit erhalten, auf welche sie angelegt ist. Aber eine geistige Einheit ist schon jetzt vorhanden. Alle Christen sind auf den Namen des Herrn getauft, nähren sich von derselben heiligen Speise, gründen sich auf dieselben Offen-

barungen in Bezug auf Glaube, Erkenntniss und Unsterblichkeit, und leben nach den gleichen heiligen Geboten Gottes: in diesem gemeinsamen Besitze umschlingt ein Band der Einheit alle Christen. Wenn Tertullian (Apolog. 39) bemerkt: „Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere", so ist die Διδαχή gleichsam eine Glosse zu diesem Bekenntniss. Sie zeigt, dass es wirklich eine Zeit in der Christenheit gegeben hat, in welcher man noch auf alle Krücken zu verzichten willens gewesen ist, und die heilige, die Enden der Erde umspannende Christenheit auf dem Grunde einer geistigen Gemeinschaft zu bauen bestrebt war. Darf man auch das, was sich als Διδαχή κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων giebt, nicht ohne weiteres als in der Zeit des Schriftstellers wirklich realisirt ansehen, so zeigt doch gerade die Schlichtheit der Ausführungen im Vereine mit den durchweg concreten Anordnungen des Verfassers, dass hier nicht nur ein abstractes Programm vorliegt, sondern dass diese Zusammenfassung der apostolischen Herrnlehre aus lebendigem Streben herausgewachsen ist und an jedem Punkte den Anspruch erhebt, als wirkliche Richtschnur des Lebens zu gelten.

Einzeln aufgezählt, in der Reihenfolge, welche der Verfasser beobachtet hat, sind aber die Stücke, welche die Einheit der Christenheit d. h. der Kirche begründen, folgende: Erstlich die disciplina nach den Herrngeboten, zweitens die Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes, drittens die Fasten- und Gebetsordnung, insonderheit der regelmässige Gebrauch des Herrngebets, viertens endlich die Eucharistie d. h. die h. Speise, bei deren Niessung die Gemeinde Gott, dem Schöpfer aller Dinge, für die durch Jesus ihr gewordene Offenbarung — für den Glauben und die Erkenntniss und die Unsterblichkeit — Dank sagt und die Erfüllung ihrer Hoffnung — den Untergang dieser Welt, die Wiederkunft Christi und die Aufnahme in das Reich Gottes — erfleht. Wer diese „Lehre" hat und darnach thut, der ist ein „Christ" (XIII, 4), gehört zu den Heiligen (IV, 2), ist ein „Bruder" (IV, 8) und soll aufgenommen werden wie der Herr (XI, 2) [1].

1) In der Aufzählung der fundamentalen Stücke ist uns die ausdrückliche Hervorhebung der Gebetsordnung, speciell des Vater-Unsers, neu.

Von einer formulirten regula fidei ist in der *Διδαχη* noch nicht die Rede; unzweifelhaft genügt dem Verfasser noch der Gebrauch der Abendmahlsgebete und der Taufformel, um den christlichen Charakter dessen, der auf den Namen „Christ" Anspruch erhebt, festzustellen. Das was Tertullian (de praescr. 20) „eiusdem sacramenti una traditio" genannt und nicht ohne Kunst und Mühe an die Stelle der conscientia religionis, disciplina und spes gesetzt hat, existirte für den Verfasser der *Διδαχή* nicht. Wohl fasst er (XI, 2) den Fall ins Auge, dass ein Christ die Gemeinden für falsche Lehren zu gewinnen sucht, und er sieht eine Zeit heraufziehen, in welcher die Pseudopropheten und Verderber zahlreich sein und die Schafe in Wölfe verwandelt werden (XVI, 3), aber er hat den Aposteln desshalb noch nicht lehrgesetzliche Anordnungen zugeschrieben, bestimmt diesen Gefahren zu begegnen. Wir beklagen es, dass der Verfasser der *Διδαχή* uns schlechterdings gar keine Andeutungen über den Charakter der Irrlehrer seiner Zeit gemacht hat, aber wir müssen uns dafür mit der Einsicht trösten, dass er die Apostel, in deren Namen er spricht, noch nicht wie Tertullian als Lehrer der Dogmatik vorzustellen versucht hat. Wenn es ein wesentliches Charakteristikum der katholischen Schriftsteller ist, dass sie das Evangelium als die rechte Lehre von dem Vater und dem Sohne sowie von den heiligen Schriften darstellen, so kann weder der Verfasser der *Διδαχή* als ein solcher gelten, noch kann man von der Christenheit, an die er sich richtet, sagen, dass sie „katholisch" gewesen ist. Es ist vielmehr noch die Kirche, welche *τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης* halten will, und welche sich bewusst ist, ein Leib und ein Geist zu sein, weil sie in einer Hoffnung der Berufung berufen ist und den einen Herrn, den einen Glauben und die eine Taufe besitzt.

Aber die Einheit der Christenheit ist doch nicht ohne äussere, allgemein sichtbare Merkmale. Tertullian sagt (l. c.), dass die „communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis" die Einheit der vielen getrennten Gemeinden erweisen; dem Lucian (Peregr. Prot. 12 sq.) ist bei seiner Betrach-

In lehrgesetzlicher Weise ist noch keines derselben aufgestellt; aber die *Διδαχή* zeigt doch die Stellen, bei welchen gesetzliche Bestimmungen leicht eingeführt werden konnten. Dazu s. vor allem c. XIII.

tung der christlichen Gemeinden kein Eindruck frappanter gewesen als der der Solidarität der Christen, ihrer „unglaublichen Rührigkeit" in allem, was ihre gemeinschaftlichen Interessen angeht, ihrer Wanderungen und ihrer schrankenlosen Gastfreundschaft und Opferwilligkeit. Auch der Verfasser der *Διδαχή* bezeugt dieselbe, ja die ganze Anlage seines Buches ist bereits ein sprechendes Zeugniss. Die erste praktische Folgerung, welche er (XI, 1) zieht, nachdem er die den Christen wesentlichen Stücke ihrer Verbindung aufgezählt, lautet: „Wer nun zu Euch kommt und Euch dies Alles, was da soeben gesagt ist, lehrt, den nehmt auf", und die cc. XI—XIII beschäftigen sich mit den wandernden Christen und den Pflichten, welche sie gegen die Gemeinden und die Gemeinden gegen sie haben. Erst nach diesen Darlegungen hält es der Verfasser für angemessen, Anordnungen in Bezug auf die geschlossene Einzelgemeinde zu geben.

Wir erkennen hier vor allem, dass der Verfasser noch in einer Zeit schreibt, in welcher die Christen zu einem grossen Theile im strengen Sinn „*παροικοῦντες*" gewesen sind, und in welcher daher das richtige Verhalten zu den wandernden Brüdern ein Hauptstück in den Ermahnungen bilden musste[2]).

Der Verfasser stellt zunächst die Anweisung voran, dass Jeder, der in dem Herrnnamen kommt, Aufnahme finden soll (XII, 1). Von Legitimationsbriefen, welche die wandernden Brüder bei sich zu tragen haben, ist noch nicht die Rede. Das Bekenntniss zu dem Herrn soll genügen, damit der Wanderer Rast halten und Erquickung empfangen kann. Ein jeder Bruder, an den er sich wendet, hat sie zu gewähren. Aber bereits haben die Gemeinden die Erfahrung machen müssen, dass sie von Unwürdigen ausgebeutet worden sind[3]). Eine Prüfung ist nöthig und eine Unterscheidung der Fälle. Handelt es sich um einen Bruder, der durchreist, so soll die Regel gelten, dass er die

2) Vgl. Zahn, Weltverkehr und Kirche während der drei ersten Jahrhunderte 1877. Polykrates (ap. Euseb. V, 24, 7) sagt von sich, er sei *συμβεβληκὼς τοῖς ἀπὸ οἰκουμένης ἀδελφοῖς*. Über auswärtige Brüder in der römischen Gemeinde s. Iren. III, 3, 1.

3) S. Lucian, Peregr. Prot. 13: „Findet sich nun bei den Christen ein Gaukler ein, ein geriebener Mensch, der da weiss wie's gemacht wird, so ist er, ehe man es sich versieht, in kurzer Zeit reich geworden und lacht die einfältigen Leute aus".

Gastfreundschaft und Hülfe der Gemeinde nicht länger als zwei, höchstens drei Tage in Anspruch nehmen darf. Handelt es sich aber um einen solchen, der sich in der Gemeinde niederlassen will, so gilt für denselben das unabdingliche Gebot der Arbeit. Ist er ein Handwerker, so soll er sich von seinem Handwerk nähren; versteht er ein solches nicht, so soll ihm die Gemeinde eine für ihn passende Arbeit nachweisen (XII, 4) — also schon damals diese Bestimmung! —; denn kein Christ darf ohne Arbeit leben. Wer sich diesem Gebote nicht fügen will, von dem soll man die Hand abziehen: er ist ein „*Χριστέμπορος*", ein Mensch, der mit seinem Christenthume Geschäfte machen will.

Es sind wenige und höchst einfache Anweisungen, die uns hier zum ersten Male mitgetheilt werden; aber sie sind gewichtig genug, um den ganzen, so lebendigen Verkehr der Christen im Reiche unter oft sehr complicirten Verhältnissen zu regeln, die Gefahren, die er in sich barg, soweit möglich zu beseitigen und seinen Gewinn rein zu erhalten. Dass dennoch vielfach Irrlehrer in die Gemeinden drangen[4]), und dass andererseits Schwindler sie brandschatzten, war nicht zu vermeiden; aber man soll nicht sagen, dass die religiöse Begeisterung und der Enthusiasmus in ältester Zeit keine strengen Ordnungen und Massregeln zugelassen habe, dass diese vielmehr erst in Folge der katholischen Politisirung der Christenheit eingeführt worden seien. Der brüderliche Verkehr, welcher die Gemeinden verband[5]), in dem sich die Einheit der Christenheit auch äusserlich erkennbar darstellte, unterstand, wie die *Διδαχή* zeigt, einer Regel, welche ebensosehr ein Ausfluss der aufrichtigen Liebe und Hülfsbereitschaft gewesen ist wie der Weisheit und des Bewusstseins, dass Arbeit Christenpflicht sei. Man hat es nicht selten als eine Singularität hingestellt, dass Paulus die Thessalonicher zu ruhiger Arbeit ermahnt hat, ja man hat sogar in dieser Mahnung eine der vielen absonderlichen Ausführungen gesehen, in denen Paulus sich von

4) S. namentlich die Ignatiusbriefe.

5) Min. Felix, Octav. 9 (Caecilius): „Occultis se notis et insignibus noscunt et amant mutuo paene antequam noverint: passim etiam inter eos velut quaedam libidinum religio miscetur, ac se promisce appellant fratres et sorores". 31 (Octavius): „Sic nos mutuo, quod doletis, amore diligimus .. sic nos, quos invidetis, fratres vocamus, ut unius dei parentis homines, ut consortes fidei, ut spei coheredes".

den meisten seiner Brüder unterschieden habe — allein die christlichen Gemeinden im Reiche wären das nicht geworden was sie im 2. Jahrhundert geworden sind, wenn ihre grosse, auf der gleichen Gesinnung beruhende Conföderation nicht das Gebot gegenseitiger Hülfleistung durch die strenge Verpflichtung zur Arbeit begrenzt hätte (Pseudoclem. de virg. I, 11: „Quisquis enim otiosus est, sine labore est et sine utilitate. Tales sunt viae omnium illorum, qui nulli incumbunt labori"). Weil aber die Christenheit damals ein Bund gewesen ist — in den Grenzen, in denen ein solcher Bund auf Erden wirklich werden kann —, in welchem auf Grund der conscientia religionis, der unitas disciplinae und dem foedus spei die Arbeit nicht weniger als die Hülfleistung unabdingliche Pflicht gewesen ist, darum hat sie sich in einer Welt behaupten können, in welcher Schöpfungen arbeitsscheuer Enthusiasten niemals von Dauer sind.

Aber die so geordnete Übung der Gastfreundschaft und Hülfleistung ist doch nicht das einzige äussere Merkmal der Einheit der Christenheit gewesen, vielmehr besass sie in der Zeit des Verfassers der *Διδαχή* noch ein zweites, welches von ausserordentlicher Bedeutung gewesen ist. Erst die neuentdeckte Urkunde hat uns dasselbe wirklich deutlich gemacht, und sie ist nicht zum mindesten eben desshalb für uns von so unschätzbarem Werthe — es sind die Prediger des göttlichen Worts.

2. *Die Geehrten in der Christenheit: Apostel, Propheten und Lehrer.*

In den zahlreichen Untersuchungen über die Anfänge der kirchlichen Verfassung hat man sich bisher ganz wesentlich auf die Aufgabe beschränkt, die Entstehung der Ämter der Episkopen und Diakonen sowie der Presbyter in der Kirche zu erforschen, diejenigen Stellen in den ältesten Urkunden aber bei Seite gelassen oder sich doch nur in Kürze mit ihnen abgefunden, in welchen von Aposteln (über die Zwölfzahl der Jünger Jesu hinaus), Propheten und Lehrern die Rede ist[6]). Diese Beschränkung hatte ihren guten Grund; denn erstlich ist die epi-

6) Auch Hatch (Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Alterthum 1883) ist auf die Apostel u. s. w. nicht eingegangen.

skopale und presbyteriale Organisation in der Folgezeit allein in Kraft geblieben und hat alle anderen Formen verdrängt, sodann waren die Nachrichten über Apostel u. s. w. in den ältesten Urkunden bisher so fragmentarisch, dass man sich, wollte man nicht unsicheren Vermuthungen folgen, mit der blossen Constatirung derselben begnügen musste. So gross aber war auf dem betreffenden Gebiete die Unsicherheit, dass man sogar dazu fortgeschritten ist, hie und da die abgerissenen Nachrichten über Organisationen, die sich in den engen Rahmen des Ermittelten nicht fügen wollten, zu corrigiren. So hat man z. B. ziemlich allgemein die Erzählung des Lucian, dass Peregrinus bei den Christen „Prophet" geworden, als solcher herumgezogen und unterhalten worden sei[7]), beanstandet, indem man annahm, dass Lucian hier eine unpassende Bezeichnung für die Ehrenstellung des Peregrinus in den Gemeinden gewählt habe.

Die *Διδαχή* hat uns endlich Licht gebracht. Die kostbaren Nachrichten, welche sie uns über die Stellung der Apostel, Propheten und Lehrer in den Gemeinden giebt, sind geeignet, Stellen wie I Cor. 12, 28 f.; Act. 11, 27; Act. 13, 1 f.; Eph. 4, 11; 2, 20; 3, 5; Apoc. 2, 2; Mt. 10 cum parall.; Jacob. 3, 1; Hebr. 13, 7. 17; Herm. Vis. III. Sim. IX etc., Lucian, Peregr. 11 f.; Euseb. h. e. III, 37 und manche andere zu erhellen. Es wird daher angezeigt sein, den Thatbestand in der *Διδαχή* unter Berücksichtigung der parallelen Nachrichten genau zu erheben.

In dem 4. Capitel, in welchem der Verfasser die besonderen Pflichten der Christen als Glieder einer Gemeinde zusammengefasst hat, ist als erstes Gebot die Ermahnung vorangestellt: *Τέκνον μου, τοῦ λαλοῦντός σοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μνησθήσῃ νυκτὸς καὶ ἡμέρας, τιμήσεις δὲ αὐτὸν ὡς κύριον· ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν.* Das ganze Buch aber — namentlich das c. XV über die Episkopen und Diakonen Gesagte — zeigt, dass der Verfasser nur eine Klasse von Geehrten in den Gemeinden kennt, nämlich lediglich diejenigen, welche das Wort Gottes verkündigen, in ihrer Eigenschaft als ministri evangelii[8]). Schon diese Be-

7) Lucian, Peregr. 11. 16.

8) Auch der Verfasser des Hebräerbriefes (13, 7) charakterisirt die „*ἡγούμενοι*" durch die nähere Bestimmung: „*οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*", und weiss von keiner anderen Unterscheidung innerhalb

obachtung allein, die mit voller Klarheit aus der *Διδαχή* hervortritt, ist geeignet, unsere bisherigen Vorstellungen von der Natur, der Entwicklung und dem Ansehen des Amtes in der Christenheit durchgreifend zu berichtigen. Und zwar sind sie, wenn man sich dieses anachronistischen Ausdrucks bedienen darf, im Sinne des Protestantismus zu berichtigen. Wenn die Augsburgische Confession (Art. V) der ganzen auf göttliche Anord-

---

der Gemeinden (13, 17) als der, welche durch die Lehrer, die über die Seelen wachen, und die Hörer, welche ihnen zu gehorchen haben, gegeben ist. Es ist in der Note zu IV, 1 darauf hingewiesen worden, dass die Combination der Stellen aus der *Διδαχή* mit Hebr. 13, 7. 17. 24 ein Licht auf jene bisher so dunklen Ermahnungen des 1. Clemensbriefes wirft, in welchen (s. c. 1, 3; 21, 6) neben und vor den *πρεσβύτεροι* die ἡγούμενοι resp. die *προηγούμενοι* genannt sind und ihnen gegenüber Gehorsam verlangt wird, während die *πρεσβύτεροι* nur eine *τιμὴ καθήκουσα* beanspruchen dürfen. Die ἡγούμενοι des I Clemensbriefes sind fortab als die professionsmässigen Prediger zu betrachten und dürfen mit den Presbytern nicht identificirt werden. Diese Erklärung bestätigt sich aber durch einen Blick auf Act. 15, 22. 32; denn dort werden Judas und Silas zuerst allgemein als ἡγούμενοι *ἐν τοῖς ἀδελφοῖς* bezeichnet, dann aber wird nachträglich dieser Ausdruck dahin präcisirt, dass sie „Propheten" waren (Luther hat sachlich nicht ganz unrichtig das ἡγούμενοι im Hebräerbrief durch „Lehrer" wiedergegeben). Nun giebt es aber noch zwei Stellen in der urchristlichen Literatur, in welchen *οἱ προηγούμενοι* vorkommen — nämlich Herm., Vis. II, 2, 6 und III, 9, 7 —, und es fragt sich, ob auch an diesen Stellen das Wort die professionsmässigen Prediger und Lehrer oder ob es die Bischöfe resp. Presbyter (so verstand ich es früher, s. auch noch Analecta zu Hatch, Gesellschaftsverfassung S. 230) bezeichnet. Die erste Erwähnung der *προηγούμενοι* im Hermas lässt ein sicheres Urtheil nicht zu; hier heisst es: *ἐρεῖς οὖν τοῖς προηγουμένοις τῆς ἐκκλησίας ἵνα καθορθώσωνται τὰς ὁδοὺς αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ, ἵνα ἀπολάβωσιν ἐκ πλήρους τὰς ἐπαγγελίας μετὰ πολλῆς δόξης.* Man kann aus diesen Worten und aus dem Zusammenhange, in dem sie stehen, nichts Sicheres zur Charakterisirung der *προηγούμενοι* entnehmen. Aber an der zweiten Stelle lesen wir: *νῦν οὖν ὑμῖν λέγω τοῖς προηγουμένοις τῆς ἐκκλησίας καὶ τοῖς πρωτοκαθεδρίταις· μὴ γίνεσθε ὅμοιοι τοῖς φαρμακοῖς. οἱ φαρμακοὶ μὲν οὖν τὰ φάρμακα ἑαυτῶν εἰς τὰς πυξίδας βαστάζουσιν, ὑμεῖς δὲ τὸ φάρμακον ὑμῶν καὶ τὸν ἰὸν εἰς τὴν καρδίαν . . . πῶς ὑμεῖς παιδεύειν θέλετε τοὺς ἐκλεκτοὺς κυρίου, αὐτοὶ μὴ ἔχοντες παιδείαν;* hier scheinen die *προηγούμενοι* von den *πρωτοκαθεδρίται* ebenso unterschieden zu sein, wie sich im Clemensbrief ἡγούμενοι und *πρεσβύτεροι* unterschieden und nebeneinander finden. Es giebt somit in der ganzen urchristlichen Literatur keine Stelle, an welcher ἡγούμενοι sicher mit *πρεσβύτεροι* zu identificiren sind. Dagegen bezeichnet an allen Stellen, wo das Wort abgesehen vom Hirten

nung zurückgeführten Hierarchie der Kirche den Satz gegenüberstellt: „Ut fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii", und alles Amtsthum, welches sich nicht an diesem Satze legitimiren kann, auf solche Weise seiner angemassten Würde beraubt, so hat sie, wie wir jetzt sagen dürfen, die urchristliche Auffassung für sich.

Wer sind aber die *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* nach der *Διδαχή*? Nicht ständige Beamte einer Einzelgemeinde, auch nicht von den Gemeinden gewählte Beamte, sondern zunächst freie Lehrer, die — so müssen wir annehmen — auf ein göttliches Mandat oder Charisma ihren Beruf zurückführten und von Gemeinde zu Gemeinde mit ihrer Predigt wanderten. Unter ihnen werden zwei Klassen streng unterschieden, von denen die zweite wiederum in

---

in der urchristlichen Literatur vorkommt — nämlich im Hebräerbrief, im Clemensbrief, in der Apostelgeschichte —, dasselbe zweifellos die Lehrer und geistlichen Erzieher der Gemeinde (die berufsmässigen Propheten und Lehrer). Es hat also denselben Umfang und Sinn wie das Wort *οἱ τετιμημένοι* (*Διδ.* XV, 2). Ebenso aber, wie die Bezeichnung *τετιμημένοι* auf die Bischöfe und Diakonen (resp. auch auf die Presbyter) in der Folgezeit übertragen wurde, sofern sie den Dienst der Propheten und Lehrer leisteten, ebenso wurden auch dieselben seit dem Ende des 2. Jahrhunderts in den Ausdruck *ἡγούμενοι* mit einbegriffen, und als nun die berufsmässigen Propheten und Lehrer überhaupt verschwanden, da blieben jene resp. die Bischöfe als die einzigen *ἡγούμενοι* übrig, und man vergass auch bald, um welcher Function willen sie zu diesem Ehrennamen gelangt waren. Bei Clemens Alexandrinus lesen wir (Paedag. I, 6, 37): *ἡμεῖς δὲ θεοδίδακτοι καὶ τῷ Χριστοῦ ὀνόματι καυχώμενοι. πῶς οὖν οὐ ταύτῃ νοεῖν τὸν ἀπόστολον ὑποληπτέον τὸ γάλα τῶν νηπίων; εἴ γε ποιμένες ἐσμὲν οἱ τῶν ἐκκλησιῶν προηγούμενοι κατ' εἰκόνα τοῦ ἀγαθοῦ ποιμένος, τὰ δὲ πρόβατα ὑμεῖς· μὴ οὐχὶ καὶ γάλα τῆς ποίμνης τὸν κύριον λέγοντα, τὴν ἀκολουθίαν φυλάττειν ἀλληγοροῦντα;* Clemens versteht hier unter den *προηγούμενοι* wahrscheinlich schon die Cleriker, aber doch die Cleriker, sofern sie Lehrer sind. Dagegen nennt Eusebius (h. e. III, 36, 10) den Polykarp einfach *τὸν Σμυρναίων ἐκκλησίας προηγούμενον* (= Bischof). Const. Apost. II, 46 (p. 74, 8) sind die *προηγούμενοι* die Bischöfe (s. auch l. c. II, 26 p. 54, 14: *ὁ ἐπίσκοπος . . . ἄρχων καὶ ἡγούμενος ὑμῶν* und III, 5, p. 100, 4, wo gesagt wird, dass die Wittwen diejenigen, welche im Christenthum unterwiesen werden wollen, an die *ἡγούμενοι*, d. h. an die Bischöfe und Presbyter, verweisen sollen). Sehr bezeichnend ist es, dass in dem ersten pseudoclementinischen Brief de virginitate (c. 6, Funk, Opp. Patr. Apost. II p. 6, 3) im Citat aus dem Hebräerbrief „*πρεσβύτεροι*" für „*ἡγούμενοι*" gesetzt ist.

zwei Ordnungen zerfällt: 1) die Apostel, 2) die Propheten und Lehrer. Diese Prediger sind ganz wesentlich noch zu der Zeit, in welcher der Verfasser schreibt, und für den Kreis von Gemeinden, die er kennt, einerseits die berufsmässigen Missionare des Evangeliums (die Apostel), andererseits die Träger der Erbauung, die geistlichen Stützen des Lebens der Gemeinden (die Propheten und Lehrer) gewesen.

1) Sie sind nicht von den Gemeinden gewählt; denn nur in Bezug auf die Episkopen und Diakonen heisst es (XV, 1): *Χειροτονήσατε ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους*, und I Cor. 12, 28 lesen wir: *καὶ οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους* (cf. Eph. 4, 11: *καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους*). Wie diese göttliche Bestallung in Bezug auf die Apostel zu denken ist, darüber giebt die alte, in Act. 13 aufgenommene Urkunde eine gute Vorstellung. Dort heisst es, dass die in der Gemeinde zu Antiochien wohnenden fünf Propheten und Lehrer, Barnabas, Symeon, Lucius, Manaën und Saulus, nach Gebet und Fasten die Weisung vom heiligen Geist erhalten hätten, den Barnabas und Saulus als Apostel d. h. als Missionare auszusenden. Wir dürfen annehmen, dass auch in anderen Fällen die „Apostel" sich auf eine solche ausserordentliche Berufung bezogen haben. Die „Propheten" hatten ihre Legitimation an ihrer in der Form einer Botschaft des h. Geistes vorgetragenen Verkündigung, sofern sich dieselbe erprobte und als geisteskräftig erwies. Was aber die Lehrer betrifft, so lässt sich nicht bestimmt feststellen, auf welche Weise man als ein solcher anerkannt wurde. Jedoch scheint Jacob. 3, 1 einen Fingerzeig zu geben. Dort heisst es: *Μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε, ἀδελφοί μου, εἰδότες ὅτι μεῖζον κρίμα λημψόμεθα.* Hieraus geht hervor, dass Lehrer zu werden Sache eines persönlichen Entschlusses — natürlich auf dem Grunde eines Charismas, welches man sich beilegte — gewesen ist. Auch der Lehrer galt als Einer, der zu diesem Berufe den h. Geist empfangen habe [9]); ob er aber ein wahrhaftiger Lehrer sei

9) Herm. Sim. IX, 25, 2: *ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες εἰς ὅλον τὸν κόσμον καὶ οἱ διδάξαντες σεμνῶς καὶ ἁγνῶς τὸν λόγον τοῦ*

(XIII, 2), das hatten die Gemeinden ebenso festzustellen wie die Wahrhaftigkeit der Propheten (XI, 11. XIII, 1). Aber sie constatirten nur das Vorhandensein eines göttlichen Auftrags, übertrugen also nicht im Entferntesten damit ein Amt. Übrigens bildeten die besonderen Verpflichtungen, welche die Apostel und Propheten zu erfüllen hatten (s. unten; dort auch über die Lehrer), eine natürliche Schranke, damit nicht allzu viele Unberufene sich in das Predigtamt eindrängten.

2) Die Unterscheidung „Apostel, Propheten und Lehrer" ist eine uralte und zugleich in der ältesten Zeit allgemeine in der Christenheit gewesen. Der Verfasser der *Διδαχή* setzt voraus, dass allen Gemeinden Apostel, Propheten und Lehrer bekannt sind. C. XI, 7 erwähnt er die Propheten besonders, c. XII, 3 f. nennt er Apostel und Propheten, c. XIII, 1. 2 und XV, 1. 2 aber Propheten und Lehrer zusammen (niemals Apostel und Lehrer). Hieraus folgt, dass die Reihenfolge „Apostel, Propheten und Lehrer" in seinem Sinne ist, und dass unter gewissen Gesichtspunkten die Propheten eine Kategorie mit den Aposteln gebildet haben, während sie unter anderen Gesichtspunkten zu den Lehrern gestellt werden mussten. Die Reihenfolge ist mit der von Paulus I Cor. 12, 28 (s. oben) angegebenen identisch; somit ist ihr Ursprung bis in die fünfziger Jahre des 1. Jahrhunderts hinaufzuführen, ja mit Sicherheit in eine noch frühere Zeit; denn wenn Paulus sagt: *οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους κτλ.*, so hat er zweifelsohne eine Einrichtung in der Kirche im Auge, die für die judenchristlichen Gemeinden und die Gemeinden, die ohne sein Zuthun gestiftet sind, nicht weniger galt, als für die Gemeinden Kleinasiens und Griechenlands. Diese Annahme aber bestätigt sich durch Act. 11, 27; 15, 22. 32 und 13, 1 f. An der ersten Stelle lesen wir von Propheten, die aus der jerusalemischen Gemeinde in die antiochenische hinübergewandert sind [10]); aus der dritten aber geht hervor, dass in Antiochien

θεοῦ, καὶ μηδὲν ὅλως νοσφισάμενοι εἰς ἐπιθυμίαν πονηράν, ἀλλὰ πάντοτε ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ πορευθέντες, καθὼς καὶ παρέλαβον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Auch I Cor. 14, 26 zeigt übrigens, dass die *διδαχή* durch ein besonderes Charisma verliehen wird.

10) Zu zeitweiligem Aufenthalt; einer derselben, Agabus, hat noch c. 15 Jahre später seinen dauernden Aufenthalt in Judäa gehabt, reiste

fünf Männer, die als Propheten und Lehrer bezeichnet werden, eine Sonderstellung in der Gemeinde einnahmen und aus ihrer Mitte nach Weisung des Geistes zwei als Apostel ausgesondert haben[11]). Der Apostelberuf war also nicht sofort durch den Beruf des Propheten oder des Lehrers gegeben, sondern es bedurfte noch einer besonderen Weisung des Geistes für denselben. Geht aber aus Act. 13, 1 f. die Ordnung „Apostel, Propheten, Lehrer" unzweifelhaft hervor, so ist dieselbe damit — da der Bericht Act. 13, 1 f. als zuverlässig gelten darf — für die älteste heidenchristliche Gemeinde und für eine Zeit bezeugt, die von dem Jahre der Bekehrung des Paulus vielleicht nicht einmal durch ein Decennium getrennt war.

Zwischen den Ereignissen, von denen Act. 13, 1 f. berichtet, und der Abfassung der *Διδαχή* mögen nahezu 100 Jahre liegen. Es begegnet uns bei der Untersuchung der Geschichte der Verfassung der christlichen Gemeinden zum ersten Male, dass wir eine Einrichtung, die wir bis auf das Jahr ± 44 hinaufführen können, 100 Jahre später noch in Kraft finden. Auch die Mittelglieder fehlen nicht ganz. Wir haben erstlich das Zeugniss des ersten Corintherbriefes (12, 28)[12]); wir besitzen aber sodann

---

aber dem Paulus nach Cäsarea entgegen, um ihm eine prophetische Kunde zu bringen (Act. 21, 10 f.).

11) Mit Recht nimmt die Mehrzahl der Ausleger an, dass es ausser den c. 13, 1 genannten Fünf keine anderen Propheten und Lehrer in Antiochien gegeben hat. Wahrscheinlich ist es auch nach den Partikeln *τε-καί-καί, τε-καί*, dass Barnabas, Symeon und Lucius die Propheten, Manaën und Saulus die Lehrer gewesen sind. Ein Prophet (Barnabas) und ein Lehrer (Paulus) sind somit als Apostel ausgesondert worden. Hieraus erklärt es sich vielleicht auch, dass Barnabas zunächst die Führung hatte.

12) Bei demselben ist zu erwägen, dass Paulus nach Aufzählung der Apostel, Propheten und Lehrer nicht mehr Kategorien von charismatisch begabten Personen anführt, sondern nur noch Charismen, ferner dass er innerhalb dieser Charismen Rangunterschiede nicht macht, sondern mit einem doppelten *ἔπειτα* sie in eine Ordnung stellt, während die Apostel, Propheten und Lehrer in Rangfolge durch *πρῶτον, δεύτερον, τρίτον* aufgezählt sind. Hieraus ergiebt sich, dass nur der Apostolat, das Prophetenamt (nicht die Glossolalie) und das Magisterium die Träger dieser Ämter zu Personen von Rang in den Gemeinden erhoben, während die *δυνάμεις, ἰάματα, ἀντιλήμψεις κτλ.* keine sonderliche Stellung der mit diesen Charismen Begabten begründet haben. Es constituirt also auch nach Paulus lediglich die Verkündigung des Wortes Gottes einen Rang in der *ἐκκλησία*

noch zwei Zeugnisse, nämlich in dem vielleicht gegen Ende des 1. Jahrhunderts geschriebenen Epheserbrief und in dem der Zeit um 135 angehörigen Hirten des Hermas. Beide Zeugnisse sind aber insofern nicht von vollem Gewichte, als sie bereits die alte Ordnung der berufsmässigen *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* in Apostel, Propheten und Lehrer nicht mehr ganz rein darstellen, sondern zeigen, wie dieselbe durch die auf anderen Grundlagen erwachsene Organisation der geschlossenen Einzelgemeinde modificirt worden ist.

Wie *Διδ.* XI, 3 werden Eph. 2, 20 und 3, 5 die Apostel und Propheten zusammengenannt und ihnen ein überaus hoher Rang zugewiesen. Alle Gläubigen, heisst es, sind erbaut auf dem Grunde der Apostel und Propheten, und den Aposteln und Propheten ist zuerst das Geheimniss offenbart worden, dass die Heiden Miterben der Verheissung Christi seien. Dass hier nicht die ATlichen Propheten, sondern evangelische gemeint sind, zeigt sowohl der Context als die Voranstellung der Apostel. C. 4, 11 folgt nun eine Aufzählung, in welcher zwar die Reihenfolge „Apostel, Propheten und Lehrer" gewahrt ist, jedoch so, dass nach den Propheten „die Evangelisten und Hirten" eingeschoben sind[13]). Aus dieser Einschiebung geht ein Dreifaches hervor: erstlich dass der Verfasser des Epheserbriefs den Ausdruck „Apostel" bereits in einem engeren Sinne braucht, d. h. wohl auf die Zwölf und Paulus beschränkt, daher neben ihnen eine Klasse von „Evangelisten" einführt, die er nun aber den Propheten nachstellt, zweitens dass er die Leiter der Einzelgemeinde (*ποιμένες*) in die Rangordnung der der ganzen Kirche geschenkten Prediger einordnet, drittens dass er die *διδάσκαλοι* als einer bestimmten Gemeinde zugehörige Personen ins Auge fasst, wie die enge Verbindung derselben mit *ποιμένες* und die Nachstellung beweist. Der Unterschied zwischen dem Verf. des Epheserbriefes und dem Verfasser der *Διδαχή* ist jedoch in

τοῦ θεοῦ. Wie genau das mit der Ansicht des Verfassers der *Διδαχή* übereinstimmt, darüber s. das oben S. 94 Bemerkte.

13) Das zwischen *ποιμένας* und *διδασκάλους* gesetzte „*καί*" und die Nichtwiederholung des Artikels vor *διδασκάλους* zeigt, dass dieselben im Sinne des Verfassers enge zusammengehören, zeigt aber nicht (wie Meyer z. d. St. behauptet), dass hier die nämlichen Personen durch zwei Bezeichnungen charakterisirt werden.

diesen Punkten kein bedeutender, wenn man erwägt, dass auch dieser die *ποιμένες* (*ἐπίσκοποι*) der Einzelgemeinde neben die Lehrer gestellt hat und wie diese geehrt wissen wollte (XV, 1. 2), und wenn man ferner beachtet, dass derselbe die ständige Niederlassung von Lehrern in einer Einzelgemeinde (XIII) als etwas Häufiges zum Gegenstand einer besonderen Anordnung gemacht hat. Allerdings ist nicht zu verkennen, dass die Ordnung der *Διδαχή* der von Paulus im Corintherbriefe befolgten näher steht als die des Verfassers des Epheserbriefes; aber es wäre mehr als vorschnell, aus dieser Beobachtung zu folgern, dass die *Διδαχή* älter sein müsse als jener Brief. Es wird sich unten zeigen, dass die engere Auffassung des Apostolats (Beschränkung desselben auf die Zwölf und auf Paulus) sehr alt ist und somit die weitere nicht einfach abgelöst hat, vielmehr zeitweilig neben ihr hergegangen ist; und es ist ferner daran zu erinnern, dass aus Act. 13, 1; 11, 27; 21, 10 hervorgeht, dass die Propheten und Lehrer, wenn sie auch der ganzen Kirche mit ihrem Charisma zu dienen hatten, schon in ältester Zeit doch einen ständigen Aufenthalt besassen und für längere Zeit Glieder einer bestimmten Gemeinde waren. Als solche konnten sie daher frühe schon ins Auge gefasst werden unbeschadet ihrer Eigenschaft als der Kirche geschenkte Lehrer.

Was den Hirten betrifft, so ist zunächst die auffallendste Beobachtung, welche er bietet, die, dass die Propheten in seinem Buche, so oft Klassen von Predigern und Hütern in der Christenheit aufgezählt werden, ungenannt bleiben[14]). In Folge hievon stehen die *ἀπόστολοι* und *διδάσκαλοι* regelmässig zusammen[15]). Da Hermas selbst als Prophet auftritt, da sein Buch einen grossen Abschnitt (Mand. XI) umfasst, in welchem ausführlich von den falschen und von den wahren Propheten ge-

14) Sim. IX, 15, 4 sind die ATlichen Propheten gemeint.

15) S. Sim. IX, 15, 4: *οἱ δὲ μ' ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι τοῦ κηρύγματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.* 16, 5: *οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.* 25, 2: *ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες εἰς ὅλον τὸν κόσμον καὶ οἱ διδάξαντες σεμνῶς καὶ ἁγνῶς τὸν λόγον τοῦ κυρίου.* Auch Vis. III, 5, 1 (s. u.) gehört hierher. Die Zusammenstellung „*ἀπόστολος, διδάσκαλος*" findet sich sonst nur noch in den Pastoralbriefen (I Tim. 2, 7. II Tim. 1, 11), indessen die Stellen dort beweisen nichts.

handelt wird, da endlich die Wirksamkeit des wahren Propheten im „Hirten" nachdrücklicher als in irgend einem anderen urchristlichen Buche betont und als eine universale vorausgesetzt wird, so muss die Nichterwähnung der Propheten in der „Hierarchie" des Hirten als eine absichtliche aufgefasst werden. Hermas überging die Propheten, weil er sich selbst zu ihnen rechnete. Ist das sicher — und ich wüsste nicht, wie man diesem Schlusse entgehen könnte —, so haben wir ein Recht, überall da, wo er „Apostel und Lehrer" zusammen nennt, „Propheten" zu suppliren und so indirect auch von Hermas die Trias „Apostel, Propheten, Lehrer" bezeugt sein zu lassen [16]). Dann aber steht die Auffassung, welche der Hirte in der 9. Similitudo kundgethan hat, in genauer Parallele zu der des Verfassers der *Διδαχή*. Die Apostel, (Propheten) und Lehrer sind die von Gott gesetzten, das geistliche Leben der Gemeinden begründenden Prediger, und an sie schliessen sich erst (s. c. 25—27 die Episkopen und Diakonen [17]). Dagegen Vis. III, 5, 1 hat der Verfasser die Reihenfolge geändert. Er schreibt: *οἱ μὲν οὖν λίθοι οἱ τετράγωνοι καὶ λευκοὶ καὶ συμφωνοῦντες ταῖς ἁρμογαῖς αὐτῶν, οὗτοι εἰσιν οἱ ἀπόστολοι* (suppl. *καὶ προφῆται καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι οἱ πορευθέντες κατὰ τὴν σεμνότητα τοῦ θεοῦ καὶ ἐπισκοπήσαντες καὶ διδάξαντες καὶ διακονήσαντες ἁγνῶς καὶ σεμνῶς τοῖς ἐκλεκτοῖς τοῦ θεοῦ, οἱ μὲν κεκοιμημένοι, οἱ δὲ ἔτι ὄντες*. Auch nach dem Verfasser der *Διδαχή* sind die *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* den *ἀπόστολοι, προφῆται, διδάσκαλοι* anzureihen; der Unterschied aber besteht hier darin, dass Hermas die Episkopen — wie der Verf. des Epheserbriefs die *ποιμένες* — den Lehrern vorangestellt hat. Aus welchen Gründen dies geschehen ist, wissen wir nicht; wir können nur constatiren, dass auch hier die factische Organisation der Einzelgemeinde bereits die Auffassung von der Organisation

16) „Evangelisten" im Unterschiede von „Aposteln" kennt Hermas ebensowenig wie der Verf. der *Διδαχή*; auch er braucht das Wort „Apostel" im weiteren Sinn.

17) Die Reihenfolge der Letzteren ist c. 26. 27 invertirt in Folge eines dem Gleichnisse entnommenen Gesichtspunktes; die richtige Reihenfolge s. Vis. III, 5, 1.

der Gesammtkirche, welche Hermas mit dem Verfasser der *Διδαχή* theilt, modificirt hat[18]).

Also eine alte Quellenschrift der Apostelgeschichte, Paulus, der Verfasser des Epheserbriefes, Hermas und der Verfasser der *Διδαχή* bezeugen es, dass in den ältesten christlichen Gemeinden die *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* den höchsten Rang einnahmen[19]), und dass dieselben in Apostel, Propheten und Lehrer zerfielen. Sie bezeugen es aber auch, dass diese Apostel, Propheten und Lehrer nicht als Beamte einer Einzelgemeinde angesehen, sondern als von Gott eingesetzte und der ganzen Kirche geschenkte Prediger geehrt wurden. Die Vorstellung, dass die professionsmässigen Prediger in der Kirche von den Gemeinden gewählt worden seien, ist ebenso unrichtig wie die andere, dass sie durch eine menschliche Übertragung irgend welcher Art ihr „Amt" erhalten haben. Keine der heute in den grossen Kirchen bestehenden Auffassungen von dem Ursprung des Amtes deckt sich mit dieser urchristlichen; denn in keiner derselben hat sich das enthusiastische Moment, welches in der Behauptung der unmittelbaren göttlichen Berufung jedes einzelnen Predigers liegt, erhalten können. Diese Behauptung ist aber ein wesentliches Stück des ursprünglichen Christenthums, und sie ist daher immer wieder — allerdings mit geringem Erfolge — belebt worden, wo der Versuch gemacht worden ist, jenes selbst lebendig wiederherzustellen. Aber die protestantischen Kirchen haben, wie oben bereits bemerkt wurde, wenigstens darin vor den katholischen etwas voraus, dass auch sie das Wesen des Amtes ausschliesslich in die Verkündigung des Evangeliums setzen.

Denn administrative und jurisdictionelle Functionen fehlten jenen Aposteln, Propheten und Lehrern vollständig. Auch nicht die leiseste Andeutung von solchen ist in den Quellen zu finden; ja dieselben schliessen administrative Obliegenheiten für die

18) Es ist übrigens zu beachten, dass in Sim. IX von den Aposteln und Lehrern als von einer vergangenen Generation die Rede ist, während Vis. III von der ganzen Gruppe gesagt ist, dass ein Theil derselben bereits entschlafen, ein anderer noch am Leben sei. Näher kann hier auf die wichtigen Auffassungen des Hirten nicht eingegangen werden.

19) So auch der Verfasser des Hebräerbriefes und höchst wahrscheinlich auch Clemens (s. oben).

Apostel u. s. w. geradezu aus, wie sich bei der näheren Betrachtung der Natur der einzelnen Lehrerberufe noch ergeben wird.

Es ist aber schliesslich die Bedeutung der Beobachtung, dass die Apostel, Propheten und Lehrer nach der übereinstimmenden Auffassung der ältesten Zeugen nicht der Einzelgemeinde, sondern der Gesammtkirche geschenkt sind und angehören, genauer zu erwägen. In diesem Besitze hatte die zerstreute Christenheit eine Verbindung und ein Band der Einheit, welches bisher unterschätzt worden ist[20]). Diese Apostel, Propheten und Lehrer, die von Ort zu Ort wanderten, die in allen Gemeinden mit dem höchsten Respecte aufgenommen wurden, sie erklären es uns einigermassen, wie die Entwicklung der Gemeinden in den verschiedenen Provinzen unter den so verschiedenen Bedingungen doch das Mass von Gleichartigkeit bewahren konnte, welches sie bewahrt hat. Überschlägt man die Summe von Gewalten, die, gleichartig und doch wiederum nach den Provinzen verschieden, auf die Gemeinden in dem Zeitalter zwischen d. J. 64—150 eingestürmt sind, bedenkt man, wie selbständig und souverain die Einzelgemeinde sich organisiren konnte, und beobachtet man dann, wie sich die Mehrzahl der Gemeinden doch so entwickelt hat, dass sie sich, freilich im Laufe einer langen Zeit, zu der katholischen Conföderation zusammenschliessen und dieselben lehrgesetzlichen und politischen Formen annehmen konnten, so wird man, solange man nicht auf eine Erklärung verzichten und an Wunder glauben will, nach concreten Factoren suchen, welche diese Einheitlichkeit der Entwicklung bewirkt haben. Wohl wird man einräumen müssen, dass auch der Hinweis auf die der Gesammtkirche dienenden Apostel, Propheten und Lehrer das Problem noch lange nicht löst — schon deshalb nicht, weil wir von den wirklichen Erfolgen ihrer Wirksamkeit nur Weniges wissen —; aber hier leuchtet doch wenigstens ein heller Punkt auf, der ein gewisses Licht auf jene wunderbare Entwicklung wirft. Die getrennten Gemeinden besassen zu einer Zeit, in welcher eine politische, von Rom aus

20) In Bezug auf die „Propheten", ihre Stellung und ihr Ansehen in den Gemeinden, hat man auch früher schon richtig urtheilen können, aber ihre enge Zusammengehörigkeit mit den Aposteln und Lehrern und das Ansehen der Letzteren war in Dunkel gehüllt.

geförderte Conföderation noch nicht existirte[21]), in den wandernden Aposteln, Propheten und Lehrern Personen, welche die Verbindung einer Anzahl von Gemeinden pflegten. Dieselben haben ihre Spuren nicht nur in den wenigen Urkunden zurückgelassen, wo nicht viel mehr als die Namen genannt sind und Verehrung bezeugt ist, sondern in weit höherem Grade und in überzeugender Weise haben sie sich in einer ganzen Gattung der ältesten christlichen Literatur zum Ausdruck gebracht, in den sog. katholischen Briefen und Schriftstücken. Man kann die Entstehung, Verbreitung und das Ansehen dieser eigenthümlichen und in vieler Hinsicht bisher so räthselhaften Literaturgattung nur verstehen, wenn man sie zusammenhält mit dem, was wir von den urchristlichen „Aposteln, Propheten und Lehrern" wissen. Beachtet man, dass diese — um mit Paulus zu reden — von Gott in der Kirche d. h. in der ganzen Christenheit, nicht in der Einzelgemeinde, gesetzt sind, also den Beruf für die Gesammtkirche gehabt haben, so leuchtet ein, dass die sog. katholischen Briefe und Schriftstücke mit ihrer Adresse an die ganze Christenheit die hier entsprechende literarische Gattung sind, welche daher verhältnissmässig frühe aufkommen musste. Ein Brief wie der des Jakobus mit seiner Adresse „an die zwölf Stämme in der Zerstreuung", mit seinen prophetischen Ausführungen (c. 4. 5), mit seinen Anweisungen selbst an die Presbyter (5, 14), mit seinen decidirten Versicherungen (5, 15 f.) — er wird, da er von dem Apostel Jakobus nicht herrühren kann, erst verständlich, wenn man an die wandernden Propheten und Lehrer denkt, die das Bewusstsein hatten, von Gott für die Christenheit berufen zu sein, und daher die Verpflichtung fühlten, der ganzen Kirche zu dienen. Es begreift sich nun, wie katholische Briefe ein hohes Ansehen erlangen mussten; auch wenn ursprünglich nicht der Name eines der Zwölfapostel sie auszeichnete. Hinter denselben standen die von Gott berufenen Lehrer, die man zu ehren hatte wie den Herrn. Es würde zu weit führen, dem angedeuteten Gesichtspunkte hier nachzugehen; aber es mag noch darauf

21) Eine solche existirte aber ohne Zweifel seit c. 175, wie der Verlauf der montanistischen und anderer Krisen, vor allem aber der Osterstreit, das Verhalten des Bischofs Victor von Rom, und in sehr deutlicher Weise auch die Schöpfung eines NTlichen Kanon beweist.

hingewiesen werden, welche Verbreitung und Bedeutung gewisse „katholische" Briefe in den Gemeinden erlangt haben, und wie sie aller Wahrscheinlichkeit nach in nicht geringerem Masse die Entwicklung der Christenheit in ältester Zeit bestimmt haben als die paulinischen Briefe. Hier haben also, sei es Apostel, sei es Propheten und Lehrer, in den letzten Decennien des ersten und im Anfang des zweiten Jahrhunderts ein bleibendes Denkmal ihrer ausserordentlichen Wirksamkeit hinterlassen. Zu denselben gesellen sich Schriften wie die des Hirten, deren Verfasser es nicht anders weiss, als dass seine Offenbarungen allen Gemeinden mitzutheilen seien. Er ist eben nicht römischer Prophet, sondern als Prophet Lehrer der gesammten Christenheit[22]).

22) In dem Texte ist die Ansicht angedeutet, dass mehrere katholische Briefe, die uns als Briefe eines der Apostel überliefert sind, weder von einem derselben herrühren noch eine Fiction sind, sondern erst in der Tradition die falsche Überschrift resp. den falschen Autornamen in der Adresse erhalten haben (Jacobus-, Judas-, Barnabas-, I. Petrusbrief). Eine solche Hypothese gilt heutzutage beinahe als methodisch unzulässig, weil man den überlieferten Text jener Schriften als ein Noli me tangere betrachtet. Allein man übersieht dabei, dass uns die Überlieferung nicht einzelne Schriften, sondern den katholischen Kanon des Neuen Testamentes vermittelt hat, und dass nachweisbar in dem Processe der Kanonisirung der Schriften Veränderungen an dem Texte derselben, namentlich an den Anfängen und Schlüssen, vorgenommen worden sind (s. den Schluss des Marcus-, Lucas- und Johannesevangeliums, den Anfang des Marcusevangeliums, den Schluss des Römerbriefes, den Anfang des Epheserbriefes, den Anfang und Schluss des Hebräerbriefes [nach Overbeck, Zur Geschichte des Kanons 1880], den Schluss des I. Timotheusbriefes [6, 17—21], wahrscheinlich auch den Anfang und Schluss der Apokalypse). Sobald dies für eine Reihe von Fällen erwiesen ist, muss, nachdem man sich von der Unrichtigkeit der Überschrift oder Adresse eines NTlichen Buches überzeugt hat, die erste Frage nicht die sein, ob das Buch eine Fiction ist, sondern vielmehr die, ob die Überschrift, resp. Adresse nicht eine in späterer Zeit erst aufgeklebte Etiquette ist. In Bezug auf die Überschrift hat man sich längst gewöhnt, so zu fragen, dagegen es in der Regel abgelehnt, die erste Zeile oder die ersten Worte des Schriftstückes selbst in Zweifel zu ziehen. Als ob es grössere Schwierigkeiten gemacht hätte, einem Briefe in der Adresse einen falschen Namen vorzusetzen, als in der Überschrift! Man hat sich gewöhnt, mit dem Urtheil, dass der Verfasser einer Urkunde eine „pia fraus" begangen habe, rasch bei der Hand zu sein, und es mit den Verpflichtungen, welche ein solches Urtheil auf-

Nicht mit Unrecht hat man gesagt, dass die Christenheit erst Kirchenämter erhalten habe, nachdem der Episkopat für eine Einrichtung erklärt worden war, in der sich der Apo-

---

erlegt, sehr leicht zu nehmen, während doch der Beweis einer Fiction aus inneren Gründen in den meisten Fällen gar nicht erbracht werden kann, die Überlieferungsgeschichte der alten Literatur aber zeigt, dass auf zehn Fälle, in welchen Absicht oder Nachlässigkeit in der Tradition gewaltet hat, vielleicht noch nicht ein Fall kommt, bei welchem die trügerische Absicht des Autors erwiesen werden kann. Aber, wendet man ein, jene „katholischen" Briefe müssen doch von Anfang an einen imponirenden Namen an der Spitze getragen haben, um Verbreitung und Ansehen zu erlangen! Diese Annahme ist unrichtig, weil sie, wie die *Διδαχή* lehrt, aus einer falschen Vorstellung von dem Selbstbewusstsein der ältesten Christen entsprungen ist. Mindestens muss der Hinweis auf die Apostel, Propheten und Lehrer des 1. Jahrhunderts mit ihrem ausserordentlichen Ansehen, welches sie nicht ihren Namen, sondern ihrem auf Geisteserwählung beruhenden Amte verdankten, eine Einschränkung jener Annahme veranlassen. War ein Schriftstück an die ganze Kirche gerichtet und erwies es sich aus seinem Inhalte als erbaulich, bezeugte zudem der Verfasser in demselben sein Recht, sich an die ganze Christenheit zu wenden, so war das absolute Ansehen eines solchen Schriftstückes bereits festgestellt. Der Barnabasbrief beginnt einfach mit den Worten: *Χαίρετε, υἱοὶ καὶ θυγατέρες, ἐν ὀνόματι κυρίου τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς ἐν εἰρήνῃ,* und man hat es zum Glück nicht für nöthig befunden, diese Worte selbst zu ändern, als man dem Briefe die Überschrift *Βαρνάβα ἐπιστολή* gab. Das grosse Buch des Hirten, welches so hohe Botschaft bringt und unter Anderem die ganze gültige Lehre von der Taufe und Sündenvergebung durchbricht, hat die Aufbietung eines grossen Apostelnamens verschmäht und ist trotzdem zur Anerkennung gelangt. Der Verfasser der *Διδαχή* hat seinen Namen verschwiegen. Je eingehender man die Bedingungen, unter welchen die ersten Gemeinden standen, und die religiösen Auffassungen, denen sie huldigten, erwägt, um so mehr wird man sich von der Unrichtigkeit des heute gültigen Urtheils überzeugen, dass die Zustände der Gemeinden in den beiden Menschenaltern zwischen d. JJ. 70—130 literarische Fälschungen hervorrufen oder doch besonders begünstigen mussten. Ich bin weit davon entfernt, solche für die angegebene Zeit überhaupt in Zweifel zu ziehen; aber Christen, die sich bewusst waren, selbst Heilige zu sein, und zudem noch an ihren Aposteln, Propheten und Lehrern vom Geiste berufene und von ihm erfüllte Prediger besassen, hatten es nicht nöthig, sich an die Autoritäten der Vergangenheit zu klammern. Die classische Zeit der Fictionen konnte erst beginnen, als das Bewusstsein einer directen, übernatürlichen Verbindung der Christen mit Gott erschlafft war, als Apostel, Propheten und Lehrer selten zu werden anfingen und als das Christenthum der Majorität eine urkundliche literarische Beglaubi-

stolat so fortsetze, dass jeder einzelne Bischof nicht nur als Träger eines Gemeindeamtes, sondern als Bischof der katholischen Kirche und in diesem Sinne als Nachfolger der Apostel

---

gung gegenüber den Häresieen bedurfte. Damals begann jene weitgreifende Correctur der Geschichte und der Literatur, die durch die strenge Durchführung einer einzigen Fiction die wirkliche Geschichte auslöschte und eine neue „Geschichte" gemacht hat. Diese Fiction war, dass Alles, was in den Gemeinden eben in Geltung stand oder in Geltung gesetzt werden sollte, von den Aposteln — das Wort im strengen Sinne — herrühre. Das Schicksal der von den alten „Aposteln, Propheten und Lehrern" stammenden Literatur war damit besiegelt: entweder nämlich fielen diese Schriftstücke nun zu Boden, oder — wenn sie Verfassernamen trugen — wurden dieselben, sofern es möglich war, in eine künstliche Verbindung mit den Aposteln gebracht (Hermas, Clemens), oder endlich — wenn die Schriften namenlos waren — erhielten sie den Namen eines Apostels oder apostolischen Mannes. Für jeden dieser Fälle besitzen wir beglaubigte, unwidersprechliche Belege. Bereits am Ausgange des 2. Jahrhunderts betrachtete man die Abfassung katholischer Briefe als ein Privilegium der Zwölfapostel. Der Montanist Themison, der es unternommen hatte, in Weise der alten Apostel, Propheten und Lehrer einen Brief an die ganze Christenheit zu schreiben, wurde von Apollonius dahin bedeutet, dass er damit dreist in die Prärogative eines Zwölfapostels eingegriffen habe (Euseb. h. e. V, 18, 5: *Θεμίσων ἐτόλμησε, μιμούμενος τὸν ἀπόστολον, καθολικήν τινα συνταξάμενος ἐπιστολὴν κατηχεῖν τοὺς ἄμεινον αὐτοῦ πεπιστευκότας*). Fasst man diesen Wandel der Ansichten scharf ins Auge, so wird man es für geboten erachten müssen, an Schriftstücke, die den Namen eines Zwölfapostels tragen, die aber von einem solchen nicht herrühren können, indess auch keine inneren Merkmale einer Fiction aufweisen, zunächst mit dem Vorurtheile heranzutreten, dass der Apostelname nur aufgesetzt ist. Ist es denn ein Zufall, dass wir im NTlichen Kanon gerade von Jakobus, Johannes und Petrus Briefe überliefert erhalten haben? haben die angeblichen Fälscher sich etwa unter einander besprochen und in die vornehmsten Apostelnamen getheilt? ist nicht der II. Petrusbrief, bei welchem allein die Fiction aus inneren Gründen nachweisbar ist, erst in dem katholischen und nicht in dem nachapostolischen Zeitalter entstanden? Ist eine Adresse wie die „*Ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ χαίρειν*" — wenn wir die ursprüngliche Aufschrift des sog. Jakobusbriefs so herzustellen versuchen — nicht ebenso vollständig wie die des sog. Barnabasbriefes (s. oben) oder die der *Διδαχή*? War nicht die Zufügung eines Apostelnamens die Bedingung, unter welcher man allein Briefe, die früher ohne den Schutz einer äusseren Autorität hohes Ansehen erlangt hatten, in solchem Ansehen erhalten konnte? Endlich, ist es nicht ein glücklicher Tausch, wenn wir an die Stelle der Annahme von Fictionen, die in ihrer concreten Bestimmtheit völlig undurchsichtig

zu gelten habe. Aber man hat diese richtige Beobachtung durch den Hinweis darauf zu ergänzen, dass in der ältesten Zeit eigenthümliche Einrichtungen bestanden haben, die sich in einer Hinsicht wohl als Analogie zu dem späteren katholischen Amte fassen lassen. Die katholische Verfassung der Kirche, wie sie im Laufe des 3. Jahrhunderts sich fixirt und die Conföderation der Bischöfe an die Spitze der Kirche gestellt hat, gab der Christenheit, freilich in streng ausgebildeter politischer und darum in gänzlich veränderter Gestalt, das wieder zurück, was sie am Anfang in politisch und rechtlich nicht fixirter Weise bereits besessen hatte, nämlich *διδάσκαλοι καθολικοί*, allgemein anerkannte Lehrer. Dazwischen mag für manche Gemeinden eine verhältnissmässig kurze, kritische Epoche gelegen haben, in welcher die alten „Apostel, Propheten und Lehrer" für sie verschwunden waren, während der Episkopat noch nicht die Bedeutung eines Kirchenamtes erlangt hatte, sondern auf der Stufe eines Gemeindeamtes verharrte. Aber in dem Momente, wo jene alten Lehrer nicht mehr zu finden waren, resp. ihre Geltung verloren hatten, begann auch schon jene Entwicklung, welche mit dem Triumphe des Episkopates, mit der Anerkennung seiner katholischen Bedeutung, geendet hat. Die Vorstufen dieser Entwicklung beobachten wir dort, wo, wie in dem Ephe-

---

sind — denn warum ist der Petrusbrief zum Namen des Petrus, der Jakobusbrief zu dem des Jakobus, die Presbyterbriefe zum Namen des Johannes gekommen? — und in ihrem Zusammentreffen räthselhaft sind, die Hypothese einer systematischen Correctur durch die Tradition setzen können, die in ihren Motiven und Tendenzen uns völlig deutlich ist, deren Bedingtheit wir kennen und deren Ergebniss nichts Erstaunliches hat?

Es war erlaubt, auf das wichtige Problem, welches die „katholischen" Briefe bieten, hier principiell, wenn auch nur andeutungsweise, einzugehen, weil die *Διδαχή* nicht nur selbst ein ihnen verwandtes Schriftstück ist, sondern weil sie uns auch in dem, was sie über „Apostel, Propheten und Lehrer" enthält, ein Verständniss des Ursprungs und der Geschichte der „katholischen" Schreiben erschliesst. Es mag zum Schluss aber noch daran erinnert werden, dass wir in der vorkatholischen Zeit wohl Citate aus den sog. „katholischen" Briefen nachweisen können, aber nicht Citate mit Nennung des Namens Jakobus, Petrus u. s. w. Unter solchen Namen werden uns die betreffenden Briefe erst bekannt, seitdem dem paulinischen Kanon des Marcion und verwandten Unternehmungen ein katholischer Kanon des Neuen Testamentes entgegengestellt worden war.

serbrief, im Hirten und in der *Διδαχή*, die ständigen Beamten der Einzelgemeinde an die Ordnung „Apostel, Propheten und Lehrer" herangeschoben oder bereits in sie eingerückt werden. Damit war die fundamentale Bedingung geschaffen, auf Grund welcher die Bischöfe sich schliesslich an die Stelle der „Apostel, Propheten und Lehrer" gesetzt haben. Fasst man die Stelle I Cor. 12, 28 (*οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους*) oder die *Διδαχή* (z. B. c. XIII: „die Propheten sind euere Hohenpriester") und sodann solche Stellen aus nachcyprianischer Zeit ins Auge, in welchen die Bischöfe als die Apostel, Propheten, Lehrer und als die Hohenpriester der Kirche gefeiert werden, so hat man den Anfangs- und den Endpunkt einer Entwicklung vor sich, die eine der bedeutendsten gewesen ist, welche die christlichen Gemeinden im Alterthum erlebt haben.

Ich hoffe, dass die hier gegebenen Andeutungen nicht missverstanden werden. Das Amt der alten „Apostel, Propheten und Lehrer" hat streng genommen das nicht begründen können, was man eine „Verfassung" nennt; denn von einer solchen kann nur dort gesprochen werden, wo politische und streng definirte Formen gegeben sind; jene alten Lehrer aber waren, wie man annahm, von Gott berufen und erfüllten göttliche Aufträge. Aber indem man die Träger administrativer und disciplinärer Functionen (in der Einzelgemeinde) an die gottgeschenkten Lehrer der Christenheit heranrückte, zog man diese selbst und die ganze enthusiastische Organisation der Kirche auf das kirchenpolitische Niveau herunter. Hierüber wird in dem folgenden Abschnitte: „Die Beamten der Einzelgemeinde: Episkopen und Diakonen", zu handeln sein; zuvor sind noch die einzelnen Klassen der Lehrer genauer zu bestimmen [23]).

---

23) Was den Ursprung der Institution der Apostel, Propheten und Lehrer betrifft, so hat dieselbe bis auf Weiteres als eine freie Schöpfung der christlichen Gemeinden, und zwar der ältesten, zu gelten. Analoges im Judenthum der damaligen Zeit ist m. W. nicht nachgewiesen, und auch Erkundigungen bei Sachkennern in dieser Richtung sind resultatlos geblieben. Dass Philo sich selbst als einen Propheten bezeichnet, dass die „Lehrer" in den jüdischen Gemeinden hochangesehen waren, und Ähnliches — vgl. auch was Lightfoot, Ep. to the Galat. 4. edit. p. 92 sq., über jüdische Apostel beigebracht hat — darf kaum angeführt werden, da es keine

3. Die Apostel. Die *Διδαχή* fasst zunächst (XI, 3) Apostel und Propheten zusammen, indem sie die Anweisung giebt, dass für sie das Dogma des Evangeliums in Geltung bleiben soll.

Analogie zu der christlichen Trias von Lehrern bedeutet. Räthselhaft ist die jüdische Prophetin Hanna Lc. 2, 36. Jüdische Exorcisten, Traumdeuter und auch messianische Propheten waren bekanntlich im 1. u. 2. Jahrh. nicht selten; s. die Mittheilungen des Josephus, der römischen Literaten, Act. 19, 13, Ep. Hadr. ad Servian., etc. — Zum Schluss wird hier folgende Übersicht nicht unwillkommen sein:

1) Die „*λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*“, und zunächst nur sie, d. h. die Apostel, Propheten und Lehrer, sind die „*ἡγούμενοι*“ resp. die *τετιμημένοι* in den Gemeinden; dies ergiebt sich 1) aus *Διδ.* IV, 1, XI, 3 f. XIII. XV, 1. 2 combinirt, 2) aus Hebr. 13, 7. 17. 24, wo die *ἡγούμενοι* ausdrücklich als *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* bezeichnet werden, 3) aus I Clem. 1, 3; 21, 6, wo sie bestimmt von den Presbytern unterschieden sind und nur ihnen, wie im Hebräerbrief, der Anspruch auf Gehorsamsleistung eingeräumt wird, 4) aus Act. 15, 22. 32, wo dieselben Männer erst als *ἡγούμενοι* dann als *προφῆται* bezeichnet werden, 5) aus dem Hirten des Hermas.
2) Apostel, Propheten und Lehrer: Paulus, I Cor. 12, 28 f. (angereiht sind *δυνάμεις, χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις, γένη γλωσσῶν*).
3) Propheten und Lehrer, welche aus ihrer Mitte Apostel aussondern: Act. 13, 1.
4) Apostel, Propheten und Lehrer: *Διδαχή* (angereiht werden Bischöfe und Diakonen).
5) Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer: Eph. 4, 11.
6) Apostel und Lehrer (aber Propheten wahrscheinlich mit Absicht nur ausgelassen), später Bischöfe und Diakonen: Hermas, Simil. IX.
7) Apostel, (Propheten), Bischöfe, Lehrer, Diakonen: Hermas, Visio III.
8) Apostel, Lehrer, Prophet: Clem. Hom. XI, 35: *μέμνησθε ἀπόστολον ἢ διδάσκαλον ἢ προφήτην.*
9) Apostel und Propheten: Apoc. 18, 20 (2, 2. 20). Ephes. 2, 20; 3, 5. *Διδαχή* XI, 3. Der Gegner der Aloger bei Epiph. haer. 51, 35 etc., cf. *Διδασκ. περὶ χαρισμ.* (Lagarde, Reliq. p. 4, 19 sq.): *οἱ προφῆται ἐφ' ἡμῶν προφητεύσαντες οὐ παρεξέτειναν ἑαυτοὺς τοῖς ἀποστόλοις.*
10) Propheten und Lehrer: Act. 13, 1. *Διδ.* XIII, 1. 2. XV, 1. 2. Pseudoclem. de virg. I, 11: „Ne multi inter vos sint doctores, fratres, neque omnes sitis prophetae“.

In den späteren Capiteln dagegen fasst sie vielmehr Propheten und Lehrer zusammen und schweigt über die Apostel ganz.

11) Apostel und Lehrer: (Hermas). (I Tim. 2, 7. II Tim. 1, 11). Clem. Eclog. 23.

12) Polykarp wird im Brief der Gemeinde von Smyrna c. 16, 2 (cf. Euseb. h. e. IV, 15, 39) also bezeichnet: *ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικός, γενόμενος ἐπίσκοπος τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας.* Hier sind die alten hohen Prädicate sämmtlich zusammengefasst.

13) Von dem Phrygier Alexander heisst es in dem Briefe der Gemeinde zu Lyon (Euseb. h. e. V, 1, 49): *γνωστὸς σχεδὸν πᾶσι διὰ τὴν πρὸς θεὸν ἀγάπην καὶ παρρησίαν τοῦ λόγου· ἦν γὰρ καὶ οὐκ ἄμοιρος ἀποστολικοῦ χαρίσματος.*

Ein sehr schönes, bisher meines Wissens unbeachtetes Zeugniss, dass die Propheten der Gesammtkirche und nicht einer Einzelgemeinde geschenkt sind — bei den „Aposteln" versteht sich das von selbst —, besitzen wir aus valentinianischen Kreisen (Excerpta ex Theodot. 24, Opp. Clem. Alex. edid. Dindorf III p. 435): *Λέγουσιν οἱ Οὐαλεντινιανοὶ ὅτι ὃ κατὰ εἷς τῶν προφητῶν ἔσχεν πνεῦμα ἐξαίρετον εἰς διακονίαν, τοῦτο ἐπὶ πάντας τοὺς τῆς ἐκκλησίας ἐξεχύθη· διὸ καὶ τὰ σημεῖα τοῦ πνεύματος ἰάσεις καὶ προφητεῖαι διὰ τῆς ἐκκλησίας ἐπιτελοῦνται.* Vgl. die Ansprüche der montanistischen Propheten und die Geschichte des Hirten in der Kirche.

Die sub 11 oben angeführte Stelle aus den Eclogen des Clemens lautet: *Ὥσπερ διὰ τοῦ σώματος ὁ σωτὴρ ἐλάλει καὶ ἴατο, οὕτως καὶ πρότερον „διὰ τῶν προφητῶν", νῦν δὲ „διὰ τῶν ἀποστόλων καὶ διδασκάλων" ... καὶ πάντοτε ἄνθρωπον ὁ φιλάνθρωπος ἐνδύεται θεὸς εἰς τὴν ἀνθρώπων σωτηρίαν, πρότερον μὲν τοὺς προφήτας, νῦν δὲ τὴν ἐκκλησίαν.* Diese Stelle ist überaus wichtig; sie zeigt, wie man um 200 die alte Trias „Apostel, Propheten und Lehrer" in die Vergangenheit geschoben und sich so von ihr für die Gegenwart befreit hat: die Propheten sind lediglich die ATlichen und die Apostel wohl die Zwölf.

Schliesslich sei bemerkt, dass die bisher so räthselhafte Stellung, welche die Pastoralbriefe dem Timotheus und Titus anweisen, wenigstens in mancher Hinsicht sich nun aufhellt. Man hat streng ins Auge zu fassen, dass dem Timotheus (II Tim. 4, 5) nicht das Amt eines Presbyters oder Bischofs, sondern das eines Evangelisten und Kirchenlehrers (so an vielen Stellen) vindicirt wird, welches auch bei ihm auf charismatischer Begabung ruht. Man kann hiernach auch den Pastoralbriefen eine Reihenfolge: Apostel, Prophet (I Tim. 1, 18; 4, 14), Evangelist (Lehrer), *πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες*, Diakonen entnehmen. Ferner gilt auch in den Pastoralbriefen von den *πρεσβύτεροι-ἐπισκοποῦντες*, dass sie *τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων* leisten (s. *Διά.*), denn einige von ihnen werden als *κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ* bezeichnet.

Hieraus ergiebt sich, worauf oben bereits hingewiesen wurde, dass die Propheten einerseits mit den Aposteln, andererseits mit den Lehrern ein Merkmal gemeinsam hatten. Das ihnen mit den Aposteln gemeinsame Merkmal ergiebt sich aus dem Ausdruck *κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου* sowie aus den nun folgenden Specialanweisungen: Apostel und Propheten dürfen, sofern sie wandernd umherziehen, nichts besitzen. Es gelten für sie die Regeln in strengem Sinn, welche wir Mt. 10 und an den Parallelstellen lesen, und welche auch der Verfasser bei dem Ausdruck „*δόγμα τοῦ εὐαγγελίου*“ im Gedächtniss hatte. Man hat sich aber in diesem Zusammenhang daran zu erinnern, dass auch Mt. 10, wo die Gebote für die Apostel zusammengestellt sind, von wandernden Propheten die Rede ist (v. 41) und sie als besitzlos gedacht sind. Die Besitzlosigkeit wurde also in der Zeit unseres Verfassers als ein nothwendiges Erforderniss für die Apostel und Propheten — für die letzteren, insofern sie wandernd umherzogen — erachtet. Die Gebote Mt. 10 cum parall. sind damals nicht im franciskanischen Sinn als Gebote für die Christen schlechtweg aufgefasst, sondern als Specialanordnungen des Herrn für jene berufsmässigen Prediger angesehen worden. Diese Erkenntniss ist allerdings nicht überraschend, überraschend ist vielmehr die andere, dass es überhaupt noch im 2. Jahrhundert für eine bestimmte Klasse von Christen mit jenen Geboten im Sinne einer unerlässlichen Forderung ernst genommen worden ist. Das hat man bisher nicht sicher gewusst oder vielmehr es dem Eusebius nicht geglaubt. In der Note zu XI, 6 ist der Abschnitt Euseb. h. e. III, 37 besprochen worden. Eusebius berichtet, dass auch nach dem Tode der Zwölfapostel das Evangelium durch Männer — er nennt sie freilich Evangelisten — verbreitet worden sei, die das Herrngebot erfüllten, indem sie ihre Habe unter die Armen vertheilten, und die sich in ihrer rastlosen Wirksamkeit streng an die Regel banden, überall nur den Grund des Glaubens zu legen. Hier finden wir also genau die Missionare wieder, welche der Verf. der *Διδαχή* „Apostel“ genannt hat[24]); denn

24) Eusebius nennt sie Evangelisten, s. auch V, 10, 2, wo er sie genauer also bezeichnet: *εὐαγγελισταὶ τοῦ λόγου, ἔνθεον ζῆλον ἀποστολικοῦ μιμήματος συνεισφέρειν ἐπ' αὐξήσει καὶ οἰκοδομῇ τοῦ θείου λόγου*

auch nach ihm ist es das zweite Erforderniss für die Apostel, dass sie als unermüdliche Missionare das Evangelium verkündigen müssen und sich nicht in christlichen Gemeinden niederlassen dürfen. Die Anweisung XI, 5 hat den Zweck, diese Regel auf das strengste einzuschärfen[25]). Während es einem gewöhnlichen reisenden Bruder gestattet ist, bis zu drei Tagen die Gastfreundschaft der Gemeinden in Anspruch zu nehmen (XII, 2), soll ein Apostel höchstens zwei Tage lang bleiben. Aber auch das andere Gebot, die vollkommene Besitzlosigkeit, erhält (v. 6) eine genaue Präcisirung. Ein Apostel soll schlechterdings nichts mehr bei seinem Fortgange erhalten als eine Tagesration Brod. Verlangt er Geld, so ist er ein falscher Apostel oder, wie der Verf. in Hinblick auf Mt. 7, 15 sagt, ein Pseudoprophet. Als ein solcher soll er auch erachtet werden, wenn er das Gebot, nicht länger als zwei Tage in einer christlichen Gemeinde zu bleiben, übertritt. Diese strengen Bestimmungen sind offenbar zum Schutze der Gemeinden und zur Abwehr unberufener Apostel aufgestellt. Erwägt man, dass der Verf. Alles, was sonst noch über Apostel zu sagen wäre, bei Seite setzt und lediglich die Merkmale hervorhebt, an denen die falschen Apostel erkannt werden können, so ist man zu dem Schlusse veranlasst, dass zu seiner Zeit die Gefahren, welche die Institution dieser Missionare zur Folge hatte, bereits deutlich hervorgetreten waren.

Aber noch ist die Institution lebendig, und der hohe Titel

προμηθούμενοι. Das Wort „Evangelist" kommt im N. T. nur dreimal vor, nämlich Eph. 4, 11; Act. 21, 8 und II Tim. 4, 5; in der nachapostolischen Literatur fehlt es ganz; seit dem Ausgang des 2. Jahrh. findet es sich wieder, s. z. B. Tertull. de praescr. 4. Das ist ein Beweis, dass die Unterscheidung von Aposteln und Evangelisten in ältester Zeit sehr selten gemacht worden ist (dagegen werden die Apostel selbst häufig als οἱ εὐαγγελισάμενοι bezeichnet, s. Gal. 1, 8. I Clem. 42, 1. Polyc. ad Phil. 6, 3; von Barnabas c. 8, 3 sogar die Zwölfe so ohne die Bezeichnung „Apostel"). Eusebius betrachtet die Evangelisten als „Nachahmer der Apostel"; in ältester Zeit galten sie den Meisten einfach als Apostel; nur die Verf. des Epheserbriefs, der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe haben eine Kategorie von Evangelisten von der Kategorie der Apostel unterschieden, indem sie Apostel im engeren Sinn gefasst haben.

25) Sie ist, wie auch die folgende, formell nicht als Ausführung des δόγμα τοῦ εὐαγγελίου (v. 3) angereiht, wie das „δέ" im Eingang des 4. Verses beweist.

„Apostel" haftet ohne Einschränkung an jenen wandernden Missionaren[26]). Das ist eine kirchengeschichtlich überaus wichtige Erkenntniss; denn sie macht dem Schwanken ein Ende, welches bisher noch immer in Bezug auf die Bedeutung des Wortes „Apostel" in ältester Zeit geherrscht hat. So liest man in der Realencykl. f. protest. Theologie 2. Aufl. I S. 561: „Obwohl im N. T. die Bezeichnung „Apostel" auch im weiteren Sinn gebraucht ist, besteht doch eine Schranke, durch welche der Apostolat im eigentlichen Sinne als erstes und höchstes Amt in der Kirche von allen anderen Ämtern geschieden ist (I Cor. 12, 28; Eph. 4, 11). Dies Amt eignet nur den vom Herrn unmittelbar berufenen Männern, nach deren Hingang nicht andere in ihre Stelle eintraten". Diese Auffassung ist unrichtig und kann am wenigsten aus I Cor. 12, 28 begründet werden, nach welcher Stelle die Zahl der Apostel ebensowenig beschränkt ist wie die der Propheten und Lehrer. Unrichtig, weil katholisch, ist aber auch schon die Fragestellung, ob Apostel stellvertretende Nachfolger haben können oder nicht. Denn diese Fragestellung setzt voraus, dass nach urchristlicher Auffassung Lehrämter irgendwie durch Personen übertragen werden können, was bereits ein Irrthum ist. Die beste Untersuchung, welche wir bisher über den Namen und das Amt eines Apostels besitzen, ist die von Lightfoot[27]); auch sie enthält noch einige Unrichtigkeiten; aber in der Hauptsache ist hier der Thatbestand, wie er jetzt durch die *Διδαχή* in eine helle Beleuchtung gesetzt ist, richtig ermittelt[28]). Das besondere Ansehen, welches die zwölf Apostel zweifellos genossen, ist nicht schon durch den blossen Namen „Apostel" ausgedrückt, vielmehr kam im apostolischen Zeitalter dieser Name Jedem zu, der als ein von Gott berufener Missionar anerkannt war. Der Apostel Paulus hätte nicht I Cor. 15, 5. 7

26) Die Urapostel unterscheidet der Verf. von den übrigen lediglich dadurch, dass er sie die zwölf Apostel nennt (s. Inscr.).

27) Ep. to the Galat. (4. edit. 1874) p. 92—101.

28) Lightfoot hat a. a. O. auch den Gebrauch des Wortes „Apostel" bei den Juden untersucht und unter Anderem eine Stelle aus Eusebius (Montf., Nov. Coll. II p. 425) in Erinnerung gebracht, welche desshalb interessant ist, weil sie die „Apostel" als Überbringer encyklischer Schreiben charakterisirt: *ἀποστόλους δὲ εἰσέτι νῦν ἔθος ἐστὶν Ἰουδαίοις ὀνομάζειν τοὺς ἐγκύκλια γράμματα παρὰ τῶν ἀρχόντων αὐτῶν ἐπικομιζομένους.*

erst von den „δώδεκα", dann von den „ἀπόστολοι πάντες" sprechen, er hätte nicht über die falschen Apostel so handeln können, wie er es im 2. Corintherbrief gethan hat, er hätte den Andronikus und Junias (Röm. 16, 7) nicht als ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις d. h. eben als Apostel bezeichnen können (s. Lightfoot p. 96), wenn nicht das Wort „Apostel" einen weiteren Sinn gehabt hätte. Auch aus Apoc. 2, 2 geht hervor, dass wandernde Missionare mit dem Titel „Apostel" aufgetreten sind, und dass man ihnen diesen Titel nicht von vornherein absprach, sondern prüfte, ob sie das wirklich seien, was sie zu sein erklärten. Im Barnabasbrief werden die Urapostel an der einen Stelle (5, 9) οἱ ἴδιοι ἀπόστολοι, an der anderen überhaupt nicht Apostel, sondern die „Zwölf", οἷς ἔδωκεν τοῦ εὐαγγελίου τὴν ἐξουσίαν (8, 3) genannt. Im Matthäusevangelium werden die Jünger Jesu an der einzigen Stelle, wo sie Apostel genannt werden, nicht als „Apostel" schlechtweg, sondern als „die zwölf Apostel" (Mt. 10, 2) bezeichnet. Das Schwanken in dem Sprachgebrauch, welches allerdings in gewissen Kreisen frühe begonnen hat, scheint aber Paulus mit veranlasst zu haben, und dieses Schwanken ist in seinen Briefen und der von ihm abhängigen Literatur unverkennbar. Es würde hier zu weit führen, zu zeigen, wie und warum Paulus den Begriff des Apostolats verengt hat, ohne doch andererseits mit der alten Auffassung wirklich zu brechen[29]). In der Sorge für sein eigenes Ansehen hat er das Ansehen der Zwölfapostel, denen er sich gleichstellte, gesteigert, und er ist recht eigentlich, wenigstens soweit unsere Kenntniss reicht, der Begründer der Ansicht von der ausserordentlichen Stellung der Zwölfapostel als Apostel gewesen[30]). Das zeigt sich sehr deutlich, wenn man die paulinische und paulinisch beeinflusste Literatur mit der nicht paulinischen im N. T. vergleicht. Das Wort „Apostel" kommt im N. T. 79 Mal vor, davon 68 mal bei Paulus (einschliesslich der Pseudopaulinen) und

29) Siehe — um die controversen den Jakobus betreffenden Stellen bei Seite zu lassen — I Thess. 2, 6.

30) Im Hinblick auf den fortgehenden Gebrauch des Wortes Apostel für Missionare der zweiten Generation wird man es auch für speciell paulinisch halten müssen, was er als Qualitäten der Apostel voraussetzt I Cor. 9, 1. 2. Er hat eben stets im Auge zu erweisen, dass er selbst nicht einfach ein Apostel, sondern ein Apostel wie die Zwölfe sei.

Lucas. Während es im Matthäus-, Marcus- und Johannesevangelium je nur einmal vorkommt, ohne dass irgendwo hier hervorginge, dass es solenne Bezeichnung der Zwölfjünger sei, ist es in den lucanischen Schriften sehr häufig, ja wir lesen an der ersten Stelle, wo es uns in ihnen begegnet: *ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν.* Wenn Lucas nicht durch seine Quellen in seinem Sprachgebrauch bestimmt wird, hält er die Regel streng ein, das Wort Apostel nur als Bezeichnung der Zwölf zu gebrauchen.

Also das besondere Ansehen, welches ohne Zweifel eine gewisse Anzahl von persönlichen Jüngern Jesu von Anfang an in den Gemeinden besessen hat, ist ursprünglich und noch auf eine längere Zeit hinaus nicht in dem Apostelnamen zum Ausdruck gekommen; auch Paulus und seine Schule hat eine Änderung in dem Gebrauche des Namens nur vorbereitet, nicht durchgesetzt; speciell ist die Unterscheidung von „Aposteln" und „Evangelisten" (Epheserbrief) oder von den „Aposteln" und den „siebzig Jüngern" (Lucas) nicht sofort und überall durchgedrungen. Die *Διδαχή* zeigt uns, dass man noch im zweiten Jahrhundert Apostel besass und verehrte, und dass diesen Aposteln weder administrative Functionen zukamen, noch von ihnen die Qualität persönlicher Bekanntschaft mit dem Herrn verlangt wurde[31]. Man darf sogar fragen, ob in der Folgezeit hauptsächlich die paulinischen Schriften die Änderung in der Auffassung des Apostolats, die allmählich eintrat, bewirkt haben[32]. Diese Ände-

31) Beides ist bisher vorausgesetzt worden, so auch noch von Lightfoot (a. a. O. p. 97 f.), indem man sich durch einige paulinische Stellen irre führen liess. Anders verhält es sich mit den *σημεῖα τοῦ ἀποστόλου* (II Cor. 12, 12); aber man wird wohl in Bezug auf diese im 2. Jahrh. bereits anspruchsloser geworden sein. Die *Διδαχή* erwähnt sie nicht.

32) Wie allmählich, zeigen Stellen wie Iren. II, 21, 1; Tertull. adv. Marc. IV, 24; Euseb. h. e. I, 12, 4. In der von Epiphanius ausgeschriebenen Schrift gegen die Aloger heisst es (h. 51, 35): *οὐκ εἰδότες τὰ ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ χαρίσματα, ἅτινα ἀληθῶς καὶ εὐσταθῶς ἐν παρακολουθήσει καὶ ἐρρωμένῳ νῷ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διηγήσατο, οἵ τε ἅγιοι προφῆται καὶ οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι.* Darf man vermuthen, dass erst Epiphanius das „ἅγιοι" zugesetzt und die Stelle der Apostel und Propheten vertauscht hat, weil er in diesen lediglich die ATlichen Propheten sehen wollte? Reste des Alten haben auch hier, wie in allen ähnlichen Fällen, niemals völlig verdrängt werden können. (Es zeigt sich dies auch darin,

rung ist vor allem einerseits durch den Wandel der allgemeinen zeitgeschichtlichen Bedingungen, andererseits durch die Nothlage, in der man sich der Häresie gegenüber befand, herbeigeführt worden und fiel in eine Zeit, in der die paulinischen Schriftstücke von geringstem Einfluss gewesen sind.

---

dass man noch am Ende des 2. Jahrhunderts hie und da „δώδεκα" zu „οἱ ἀπόστολοι" setzen zu müssen meinte, s. z. B. Fragm. Iren. 29 ed. Harvey II p. 494; Polycr. ep. ap. Euseb. h. e. III, 31, 3). Das gilt nicht nur in Bezug auf das Ansehen des Barnabas und Anderer aus der Zahl der „Siebzig" oder des Clemens Romanus (s. Clem. Alex. Strom. IV, 17, 105: ὁ ἀπόστολος Κλήμης), sondern z. B. auch in Bezug auf die h. Thekla, welche den Namen „ἡ ἀπόστολος" in der Tradition bewahrt hat. Aber die Tradition weiss sich in solchen Fällen, wie bekannt, stets durch ein „Sic et Non", zugleich durch den Recurs auf Ausnahmen zu schützen. — Um Missverständnissen vorzubeugen, sei noch einmal ausdrücklich darauf hingewiesen, dass 1) die besondere Stellung der Zwölfapostel im apostolischen Zeitalter und in der nächsten Folgezeit nicht in Abrede gestellt werden soll, und dass 2) nicht geleugnet werden soll, dass die Bezeichnung „Apostel" sehr frühe schon auf die Zwölf beschränkt worden ist. In dieser Hinsicht sind besonders zu nennen der erste Clemensbrief (s. c. 5, 3. 42, 1 sq. 44, 1. 47, 1. 4; der Verfasser beschränkt den Ausdruck „Apostel" so strenge auf die Zwölf und Paulus, dass er von den ἀπόστολοι μεμαρτυρημένοι Apollo als ἀνὴρ δεδοκισμασμένος παρ' αὐτοῖς bestimmt unterscheidet), Ignatius (ihm sind die Apostel lediglich die Urapostel und Paulus; s. Eph. 11, 2. Magn. 6, 1; 7, 1; 13, 1. 2. Trall. 2, 2; 3, 1; 7, 1; 12, 2; Rom. 4, 3; Philad. 5, 1; 9, 1; Smyrn. 8, 1; auf das οὐχ ὡς ἀπόστολος ὑμῖν διατάσσομαι, Trall. 3, 3, darf man sich dagegen nicht berufen), Polykarp (6, 3; 9, 1 cf. Martyr. 19, 2) und Justin (Apol. I, 31. 42. 45. 49. 50. 53. Dial. 42. 106. 114; auf eine Stelle wie I, 39: ἀπὸ γὰρ Ἱερουσαλὴμ ἄνδρες δεκαδύο τὸν ἀριθμὸν ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον κτλ., wo ἀπόστολοι fehlt, darf man sich daher nicht stützen, um zu beweisen, dass Justin nicht eben die Bezeichnung „Apostel" für die Zwölf als die eigentlich charakteristische und ihnen allein gebührende angesehen hat). Lange vor der katholischen Zeit, ja von Anfang an in den Gemeinden, hat man die Überlieferung der Herrnworte und eines kurzen Inbegriffs der evangelischen Geschichte auf die Apostel, d. h. auf die Zwölfe, zurückgeführt und Werth darauf gelegt, eine so geartete Überlieferung zu besitzen. Hieraus ergaben sich in frühester Zeit bereits Formeln wie „ὁ κύριος καὶ οἱ ἀπόστολοι" oder „τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων" oder „γραφαὶ κυριακαὶ διὰ τῶν ἀποστόλων" oder „διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν (δώδεκα) ἀποστόλων" oder „τὰ βιβλία καὶ οἱ ἀπόστολοι" (II Clem. 14) oder endlich auch „οἱ προφῆται (die ATlichen) καὶ οἱ ἀπόστολοι (s. N. T.; Ignat. ad Philad. 9, 1; Polyc. ad Philipp. 6, 3; II Pet. 3, 2; Justin., Apol. I, 67). In allen diesen Formeln sind die Apostel

4. Die Propheten. Nach den Aposteln nennt die *Διδαχή* die Propheten, und wir haben bereits oben gesehen, dass auch für diese das Gebot der Nachahmung Christi in der Besitzlosigkeit (Mt. 10) gilt. Von den wandernden Aposteln unterscheiden sich aber die Propheten nicht nur durch ihre besondere Gabe (*λαλεῖν ἐν πνεύματι* XI, 7—9. 12), sondern ebensosehr durch ihre Functionen. Sie sind nämlich nicht, wie jene, Missionare, die zu den *ἔθνη* gehen, sondern sie sind Gemeindeprediger und haben die Aufgabe, die Gemeinden zu erbauen. In diesem Sinne gehören sie mit den Lehrern zusammen (XIII. XV, 1. 2), wird von ihnen ein „*διδάσκειν*" ausgesagt (XI, 10. 11) und demgemäss folgerecht ihnen gestattet, sich zu dauerndem Aufenthalt in einer Gemeinde niederzulassen (XIII).

Es ist aber aus den Anordnungen der *Διδαχή* zu schliessen, dass zur Zeit ihres Verfassers — in dem Kreise von Gemeinden, in welchem er heimisch war — die wandernden und sich niederlassenden Propheten die wichtigste Rolle spielten. Mit ihnen hat es der Verf. vor allem zu thun; die *διδάσκαλοι* erscheinen daneben nur wie eine Art von Anhang. Das ergiebt sich nicht nur aus der Beobachtung, dass das Wort *προφήτης* 15mal in der *Διδαχή* vorkommt, während sich *ἀπόστολος* und *διδάσκαλος* nur je 3mal findet, sondern in noch deutlicherer Weise aus den Specialanordnungen, vor allem aber aus dem entscheidenden Satze XIII, 3: *οἱ προφῆταί εἰσιν οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν*, vgl. mit X, 7: *τοῖς προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν* (bei der Feier des Abendmahls) *ὅσα θέλουσιν*. Diese Sätze besagen, dass die Propheten als die Virtuosen des Dankgebetes — und der Cultus ist ganz wesentlich *εὐχαριστία* — an keine litur-

lediglich die Zwölf resp. auch Paulus. Jene Formeln — namentlich aber die letzte und die historische Anschauung, für welche sie ein Ausdruck ist — haben der alten Formel („Apostel, Propheten") und der ihr zu Grunde liegenden Auffassung tödtlich werden müssen. Die alttestamentlichen Propheten und die zwölf Apostel haben die Apostel überhaupt und die evangelischen Propheten verdrängt, d. h. das Bedürfniss nach äusserer autoritativer Bezeugung des Evangeliums hat nothwendig die lebendige Schöpfungskraft desselben hemmen müssen. Dass wir nun gerade bei einem römischen Presbyterbischof, bei Ignatius und Polykarp, und wiederum bei einem der ältesten Apologeten die Ansicht der Zukunft zuerst besonders deutlich vertreten finden, ist nicht auffallend.

gische Formel gebunden sind, und dass ihnen in der christlichen Gemeinde die Würde der ATlichen Hohenpriester zukommt. Wenn dann in c. XV von der *λειτουργία* die Rede ist, welche sie den Gemeinden leisten und um welcher willen sie die Geehrten (*τετιμημένοι*) sind, so kann nach Allem, was vorausgegangen ist, diese *λειτουργία* lediglich in der erbauenden Thätigkeit (*λαλεῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ — εὐχαριστεῖν*) bestehen. Administrative Functionen der Propheten sind schlechterdings nirgends angedeutet.

Da die geistliche Erbauung der Gemeinde die höchste Aufgabe ist, da sie in der Regel nicht nur im Vorübergehen geleistet werden kann, so folgt, dass die Propheten, die Gott zum Dienst der ganzen Christenheit erweckt hat, doch das Recht haben, sich auf längere Zeit, wie es scheint auch dauernd, in einer Einzelgemeinde niederzulassen. Hier gilt dann das Herrnwort, dass der Arbeiter seines Lohnes werth ist, und daraus ergiebt sich die Verpflichtung der Gemeinden, die Propheten zu unterhalten (XIII). Der Modus, nach welchem dies zu geschehen hat, ist dem ATlichen nachgebildet; aber er wird in der *Διδαχή* nicht auf das ATliche Gebot gegründet, wohl aber wird bereits auf die ATliche Verordnung hingewiesen, sofern die Propheten als die Priester bezeichnet werden. Die Propheten sollen die Erstlinge erhalten, und zwar nicht nur die Erstlinge in Bezug auf die nothwendigsten Lebensbedürfnisse, so dass sie eine asketische Lebensweise zu führen hätten, sondern die Erstlinge der Kelter und der Tenne, der Rinder und der Schafe, des Kuchenteiges, den Anbruch jeden Wein- oder Ölgefässes; ja selbst von Geld, Kleiderstoffen u. s. w. soll man den Propheten nach Ermessen geben. Diese Anordnung ist von hoher Wichtigkeit; denn sie zeigt, dass man die Pflicht der Besitzlosigkeit der Propheten (XI, 3) nicht so verstanden hat, dass dieselben, wenn sie sich in einer Gemeinde niederliessen, ein asketisches Leben führen mussten. Während man den „Aposteln" nichts geben soll ausser Brod, wird ein reichlicher Unterhalt der Propheten vorgeschrieben, und die *τρόποι κυρίου*, die der Prophet aufweisen soll, werden nicht so verstanden, dass er, etwa in Weise Johannes des Täufers, weder Brod essen noch Wein trinken soll. Der Verf. setzt aber auch den Fall, dass in einer Gemeinde keine Propheten vorhanden seien: dann sollen die Erst-

linge den Armen gegeben werden (XIII, 4). Die Propheten gehen also den Armen voran.

Eben dies ausserordentliche Ansehen, welches somit die Propheten besassen, und die grossen Vorrechte, welche sie genossen, mussten unlautere und verschlagene Menschen verlocken, sich in diesen Beruf einzudrängen, und solche Vorkommnisse mussten dann nothwendig die Rückwirkung haben, dass die Gemeinden gegen die Propheten überhaupt misstrauisch wurden. Die Anordnungen der *Διδαχή* zeigen deutlich, dass diese Gefahren bereits brennende waren. Der Verfasser beginnt daher (XI, 7) seine Ausführungen über die Propheten mit dem schwerwiegenden Satze: *Καὶ πάντα προφήτην λαλοῦντα ἐν πνεύματι οὐ πειράσατε οὐδὲ διακρινεῖτε· πᾶσα γὰρ ἁμαρτία ἀφεθήσεται, αὕτη δὲ ἡ ἁμαρτία οὐκ ἀφεθήσεται.* Auch wenn man — was ja unzweifelhaft ist — diesen Satz im Sinne des Verfassers nur von den bereits erprobten Propheten gelten lässt, enthält er eine exorbitante, wider die Anordnung des Apostels Paulus verstossende Forderung, begleitet durch eine furchtbare Drohung. Aus der Aufbietung solcher Mittel geht aber hervor, wie sehr die Propheten für ihr Gewerbe bereits des Schutzes in den Gemeinden bedurften. Der Verf. hat ihnen denselben auch noch in einem Specialfalle angedeihen lassen, jedoch nicht mit voller Plerophorie[33]): solche erprobte und wahrhaftige Propheten, welche als Eunuchen herumziehen und sich niederlassen, resp. mit Weibern als mit Schwestern leben, sollen, wenn sie die Ehelosigkeit nicht zum Gesetz erheben und ihre Lebensweise nicht vorbildlich machen wollen, von den Gemeinden nicht gerichtet werden. Aber der Verf. weiss keinen anderen Rechtstitel für ein solches Verfahren anzugeben als den Hinweis darauf, dass die „alten Propheten" ebenso gehandelt hätten, und er verweist die Gemeinden geradezu auf das zukünftige Gericht Gottes betreffs dieser Fälle. Deutlich genug hat er damit offenbart, wie gross das Misstrauen der Gemeinde bezüglich solcher Propheten zu seiner Zeit bereits gewesen ist, und wie er selbst sich ausser Stande fühlte, eine Lebensweise zu rechtfertigen, die so viel An-

33) S. XI, 11 und die Note z. d. St. sowie Proleg. § 3. Vers 11 ist an Vers 10 angeschlossen, sofern in diesem geboten wird, dass der Prophet stets thun soll was er lehrt, in jenem, dass er unter Umständen nicht lehren soll was er thut.

stoss schon gegeben, resp. die ruhige Einbürgerung der Gemeinden in der Welt gehindert hatte[34]). Jene Leute zu den falschen Propheten zu rechnen, hatte der Verf. aber doch noch nicht den Muth. Von solchen hat er XI, 8—10. 12 ausführlich gehandelt. Er stellt zuerst die allgemeine Regel auf, dass der wahre Prophet das „Betragen" des Herrn haben müsse und daran von dem Pseudopropheten unterschieden werden könne. Hieran schliesst er die ausdrückliche Hervorhebung dreier Specialfälle. Wer im Geiste redend sich eine Mahlzeit bestellt, um nachher von ihr zu essen, ist ein Pseudoprophet, desgleichen, wer in der prophetischen Ekstase Geld oder sonstige Gaben für sich verlangt, endlich auch wer die Lehren, die er giebt, selbst nicht befolgt. In den beiden ersten Fällen soll man aber darauf sehen, ob der Prophet eine Mahlzeit, resp. Geld und dergl. für sich oder ob er sie für Andere — Nothleidende — verlangt; gilt Letzteres, so soll Niemand ihn richten. Diese Anordnungen führen uns in sehr deutlicher Weise die groben Missbräuche vor, vor denen die Gemeinden geschützt werden mussten.

Schliesslich geht aber auch aus der *Διδαχή* klar hervor, wie das prophetische Reden vorzustellen ist. Der Verf. kennt nur eine Form der Prophetie, nämlich verständliches Reden im Zustande der „Unwissenheit" und der höchsten Erregung. Er setzt an allen Stellen voraus, dass die Worte des Propheten unmittelbar verstanden werden können, und sieht desshalb auch in den freien Gebeten der Propheten bei der Feier der Eucharistie eine prophetische Kundgebung. Andererseits zeigt der Ausdruck „*λαλεῖν ἐν πνεύματι*", dass der „Geist" als der Sprechende und Anweisende gilt, das verständige und reflectirende Bewusstsein des Propheten selbst also erloschen ist.

Die hier zusammengestellten Angaben der *Διδαχή* über die evangelischen Propheten sind die ausführlichsten, die wir überhaupt kennen. Hier haben wir zum ersten Mal ein wirkliches Bild von denselben erhalten, während alle Nachrichten, die wir sonst besitzen, fragmentarisch sind und bisher nicht in eine Einheit zusammengeschlossen werden konnten. Sie stimmen aber trefflich zu dem Bilde, welches uns die *Διδαχή* gewährt; ja die

34) An Beides wird vielleicht zu denken sein; sicher mindestens an das zweite.

meisten Züge in demselben werden durch andere gleichzeitige, ältere oder jüngere Zeugnisse, die zum Theil nun erst werthvoll geworden sind, beglaubigt. Jedoch bleiben einige, und gerade die wichtigsten übrig, die sich sonst nicht belegen lassen. Folgende Übersicht wird nicht überflüssig sein:

a) Noch bis zum Ende des 2. Jahrhunderts galten die Propheten resp. Prophetinnen in der Christerheit als eine nothwendige Ausstattung der den h. Geist besitzenden Kirche. Man glaubte daher an ihr Vorhandensein, und sie waren auch wirklich vorhanden; s. Justin., Dial. 39. 81. 88; Herm., Mand. XI; Barnab. 16, 9; die Valentinianer (s. z. B. Exc. ex Theod. 24); die Kirche der Marcioniten (die „heiligen" Frauen Marcion's); Apelles (die Prophetin Philumene); die Basilidianer (die Propheten Barkabbas und Barkoph); die alten Acta Johannis; die Montanisten; der Gegner der Aloger bei Epiph. h. 51, 35; Iren. II, 32, 4; III, 11, 9; V, 6, 1; der Antimontanist bei Euseb. h. e. V, 16, 7: *Μοντανὸν . . . παρὰ τὸ κατὰ παράδοσιν καὶ κατὰ διαδοχὴν ἄνωθεν τῆς ἐκκλησίας ἔθος δῆθεν προφητεύοντα;* V, 17, 4: *δεῖν γὰρ εἶναι τὸ προφητικὸν χάρισμα ἐν πάσῃ τῇ ἐκκλησίᾳ μέχρι τῆς τελείας παρουσίας;* Luc., Peregr. 11; Celsus ap. Orig. VI, 24—41. VII, 9—11; etc. etc. Erst seit dem Ende des 2. Jahrhunderts haben sie nachweislich aufgehört: Tertullian führt sie de praescr. 3 nicht mehr auf[35]), und Origenes weiss zwar noch von Weissagungen, die hin und her vorkommen[36]), nicht aber von Propheten[37]). Die montanistische Krisis hat den be-

35) „Quid ergo, si episcopus, si diaconus, si vidua, si virgo, si doctor, si etiam martyr lapsus a regula fuerit".

36) S. c. Cels. I, 46.

37) C. Cels. VII, 11: „Man braucht dem Celsus auch nicht zu glauben, wenn er sagt, er habe Propheten selbst gehört. Denn in den Tagen des Celsus sind keine Propheten aufgetreten, welche denen des Alterthums gleichen; denn wären solche aufgetreten, so wären ihre Weissagungen von denen, welche sie hörten und bewunderten, ebenso aufgeschrieben worden, wie das bei den Weissagungen der alten Propheten geschehen ist". Diese Stelle zeigt klar, dass die alten Propheten z. Z. des Origenes ausgestorben sind; sie zeigt dazu noch mehr, worauf indess hier nicht eingegangen werden kann. Bis c. 180 hat es aber in manchen Gemeinden berufsmässige Propheten gegeben; sie haben sich mithin c. 30—40 Jahre länger gehalten als die „Apostel", die sich kaum bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts herunter verfolgen lassen (doch s. die Einschränkung betreffs der Propheten Anm. 42).

rufsmässigen Propheten den Garaus gemacht; seitdem giebt es nur noch Männer, die unter Controle des Clerus prophetische Anwandlungen haben, resp. Cleriker, die besondere, directe, göttliche Weisungen empfangen, aber keine Propheten.

b) Die Form der Prophetie, wie man sie aus der *Διδαχή* ermitteln kann (verständliches Reden in ekstatischer *ἀμαθία*), ist dieselbe, welche auch sonst aus den Urkunden des 2. Jahrhunderts, speciell aus den montanistischen und antimontanistischen festgestellt werden kann[38]).

c) Die *Διδαχή* bezeichnet die Wirksamkeit der Propheten auch als ein Lehren und stellt sie desshalb mit den Lehrern zusammen; dasselbe geschieht auch sonst (s. oben Anm. 23 und das alte Zeugniss Apoc. 2, 20: *Ἰεζάβελ, ἡ λέγουσα ἑαυτὴν προφῆτιν καὶ διδάσκει*).

d) Die *Διδαχή* verlangt, dass alle Propheten die *τρόποι κυρίου* aufweisen sollen und erklärt diese für das Kennzeichen der wahren Propheten im Unterschied von den falschen; ungefähr dasselbe sagt Hermas, Mand. XI.

e) Die *Διδαχή* verbietet, dass die Propheten Geld verlangen: s. dazu Hermas, Mand. XI; die antimontanistischen Schriftsteller: Iren. II, 32, 4: *οὐκ ἔστιν ἀριθμὸν εἰπεῖν τῶν χαρισμάτων, ὧν κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου ἡ ἐκκλησία παρὰ θεοῦ λαβοῦσα ... ἐπιτελεῖ ... μήτε ἐξαπατῶσα τινὰς μήτε ἐξαργυριζομένη.*

f) Die *Διδαχή* verlangt von den Propheten, dass sie sich wie die Apostel unter das Dogma des Evangeliums stellen, d. h. auf den Besitz nach Mt. 10 verzichten. Dieselbe Anforderung stellt der Antimontanist Apollonius als eine selbstverständliche — ebenfalls in Hinblick auf Mt. 10 — an die Propheten (Euseb. h. e. V, 18, 2. 4. 7. 11).

g) Die *Διδαχή* erklärt, dass die Propheten sich überall niederlassen dürfen wo es ihnen beliebt, dass sie dann von der betreffenden Gemeinde zu unterhalten seien, dass dieser Unterhalt durch die Erstlingsgaben von allem Besitz und durch freiwillige Geschenke — also nicht durch einen fixirten Gehalt — auf-

38) S. Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche 2. Aufl. S. 465 f.; etwas anders Bonwetsch, Gesch. des Montanismus S. 57 f. Erst mit der Verwerfung der montanistischen Propheten kam auch diese Form der Prophetie in Misscredit (Euseb. h. e. V, 17. Clemens Alex. Strom. I, 17, 85), und man prophezeite fortab ohne Ekstase.

gebracht werden müsse, und dass den Propheten somit die Mittel für eine bequeme, nicht nur für eine asketische Lebensweise zu gewähren seien. Diese lehrreichen und überraschenden Bestimmungen haben lediglich an der Schilderung des Lucian, Peregr. Prot. 11 f. eine, zum Glück sehr deutliche Parallele, während in der altchristlichen Literatur selbst solche fehlen. Lucian erzählt, dass der Schwindler Peregrinus, nachdem er Christ geworden, bald zu hohen Ehren gelangte: „Und was meint ihr? es dauerte nicht lange, so erschienen die Anderen wie Kinder gegen ihn, er aber war Prophet, Thiasarch, Synagogeus, kurz Alles in Allem ... und jene hielten ihn für einen Gott". Er kam nun als Christ ins Gefängniss, dort wurde aufs beste für ihn gesorgt; der Statthalter gab ihn schliesslich frei. „Peregrinus zog nun zum zweiten Mal aus und begab sich auf die Wanderschaft; einen hinreichenden Zehrpfennig hatte er an den Christen, die seine Trabanten machten, so dass er in Hülle und Fülle lebte. Eine Zeit lang fütterte er sich auf solche Weise. Dann verbrach er auch etwas gegen diese — man sah ihn, glaub' ich, etwas bei ihnen Verbotenes essen —, und da sie sich nun nichts mehr aus ihm machten, so gerieth er in Noth". Diese aus dem Leben gegriffene Schilderung stimmt auf das frappanteste mit der *Διδαχή* überein. Wenn Lucian von Peregrinus sagt, er sei Prophet, Thiasarch und Synagogeus geworden, so ist das ganz in der Ordnung; denn aus der *Διδαχή* können wir entnehmen, dass die Propheten, falls solche vorhanden waren, die Agapen leiteten (X, 7), dass sie also nicht nur Lehrer sondern recht eigentlich auch *θιασάρχαι* waren; wenn nun Lucian noch hinzufügt „jene hielten ihn für einen Gott", so wird selbst dieser Satz durch das Gebot der *Διδαχή*, dass man jeden, der das Wort Gottes lehrt, wie den Herrn ehren soll (IV, 1), gedeckt. Von dem Propheten Peregrinus sagt Lucian ferner, dass er reichlich von den Christen gefüttert wurde — von einem bestimmten Gehalte ist auch bei ihm nicht die Rede[39]), dass er wandernd, begleitet von einer Schaar Trabanten umherzog, dass er aber auch sich in einer Gemeinde niedergelassen hat. Von diesen Angaben, die sämmtlich die *Διδαχή* illustriren,

39) Fixirte Gehalte für Lehrer oder Bischöfe gelten noch am Ende des 2. und im Anfang des 3. Jahrhunderts als Zeichen der Verweltlichung; s. Euseb. V, 18, 2; V, 28, 10. Dagegen s. Hippol. Philos. IX, 12, p. 456, 63.

ist die erste desshalb so wichtig, weil sie jene überraschende Anordnung der *Διδαχή* beleuchtet, dass die Propheten reichlich (durch die Erstlinge und Gaben aller Art) unterhalten werden sollen. Die Gebote Mt. 10, soweit sie die Bedürfnisslosigkeit einschärfen, fallen also nicht unter den Begriff der *τρόποι κυρίου*, welche die in einer Gemeinde sich niederlassenden Propheten aufweisen sollen. Man darf hier wohl an Mt. 11, 18. 19; Lc. 7, 33. 34 (*ἦλθεν Ἰωάννης μήτε ἐσθίων μήτε πίνων — ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων*) und an ähnliche Stellen aus der evangelischen Geschichte erinnern, aus denen hervorgeht, dass Jesus eine asketische Lebensweise nicht befolgt hat. So wurde sie auch den Propheten nicht zugemuthet, sondern nur den Aposteln als Missionaren (Mt. 10) und den Propheten, falls sie wie Apostel umherzogen. Ist dies aus der *Διδαχή* und aus Lucian's Angabe erhärtet, so folgt, dass der Antimontanist Apollonius ein neues Kriterium zur Beurtheilung der Propheten aufgestellt hat, indem er nicht nur die vollkommene Besitzlosigkeit, sondern auch die Bedürfnisslosigkeit von ihnen forderte und die Annahme von Geschenken, Geld und Kleidern schlechthin für unstatthaft erklärte[40]). Wir besitzen jetzt erst an der *Διδαχή* und an Lucian's Schilderung — die letztere musste früher als nicht genügend zuverlässig bei Seite gestellt werden — ein Mittel, um die Antimontanisten zu controliren. Wie sie in der Behauptung, dass kein Prophet in der Ekstase sprechen dürfe, ein unzutreffendes, auf sie selbst zurückfallendes, aus der Verlegenheit stammendes Kriterium aufgestellt haben, so haben sie auch, wie wir jetzt erst einsehen können, mit ihrer Behauptung, dass kein wahrer Prophet Gold und Silber, Geschenke, Kleider u. dergl. angenommen, auch sich nicht weltförmig gekleidet habe, einen Massstab der Beurtheilung aufgerichtet, welcher der Praxis der Vergangenheit nicht entsprach, ja ihr geradezu widersprach[41]).

40) Bei Euseb., h. e. V, 18, 2. 4. 7. 11. Die Stellen sind in der Note zu *Διδ.* XI, 12 ausgeschrieben.

41) Über die allerälteste Zeit wird man ein sicheres Urtheil nicht abgeben können. Aber es scheint sehr wohl glaublich, dass man von Anfang an den Propheten eine asketische Lebensweise nicht zugemuthet hat. Das Vorbild des Herrn — und dasselbe ist überhaupt wirksamer gewesen als man gemeinhin annimmt — enthielt keine Aufforderung, sich in Nah-

Daraus folgt, wenn man nicht auf eine ganz besondere Verlogenheit der Antimontanisten recurriren will — denn die Verlegenheit reicht hier nicht aus —, dass die grosse Kirche in Kleinasien seit geraumer Zeit schon keine Propheten mehr besass, sondern nur noch an das Vorhandensein von Propheten in der Kirche glaubte, wo es denn freilich ihre Schriftsteller leicht hatten, besonders strenge Kriterien für „wahre" Propheten nach Bedarf zu erfinden. Propheten, die ihre Weissagungen nicht in der Ekstase sprachen und sich auch schlechterdings nichts schenken liessen, hat es im 2. Jahrhundert aller Wahrscheinlichkeit nach überhaupt nicht gegeben, und es war auch nicht zu befürchten, dass die also Beschworenen nun plötzlich in die Erscheinung treten würden [42]).

---

rung und Kleidung ängstlich Schranken aufzuerlegen. Paulus, obgleich sogar Apostel und nicht nur Prophet, weiss von einer Verpflichtung zu einer asketischen Lebensweise in Bezug auf Speise und Trank nichts. So wird denn auch sogar die Regel, dass die „Apostel" Alles verkaufen und ein asketisches Leben führen müssten, in der Heidenkirche erst aufgekommen sein, nachdem man angefangen hatte, die Herrnworte zu einem Gesetz zu erheben, resp. die den Zwölfen gegebenen Anweisungen zu verallgemeinern und ins Asketische zu steigern.

42) Aus dem im Texte Ausgeführten folgt, dass der Glaube, es müssten allezeit in der Kirche Propheten vorhanden sein, sich länger behauptet hat als die Propheten selbst. Hier sei an das erinnert, was Weizsäcker (Theol. Lit.-Ztg. 1882 Col. 78) ausgeführt hat: „Mir scheint ein starker Widerspruch zu bestehen zwischen den allgemeinen Angaben der kirchlichen Schriftsteller über die wunderbaren Gaben in der Kirche und die der Prophetie insbesondere, und den concreten Belegen, welche dafür angeführt werden. Was wusste man denn anzuführen, als allemal wieder Ammia und Quadratus und dann zurück die Töchter des Philippus? Musste man nicht in der Bestreitung der neuen Propheten, wenn man ihnen die rechte Weise gegenüber stellen wollte, allemal zurückgreifen in die apostolische Zeit, und mit den Namen Agabus und Judas und Silas sich auf Erscheinungen berufen, von denen man offenbar damals schon nicht mehr und nicht weniger wusste, als wir heute wissen. Die Thesis von einer der Kirche zukommenden und in ihr jederzeit blühenden Prophetie stand freilich fest; sie stützte sich aber weniger auf Thatsachen, als auf die Lehre, auf die Verheissung im vierten Evangelium und die Vorbilder der Apostelzeit nach Paulus". Diese Aufstellungen gehen — angesichts der *Διδαχή* sowie der Schilderung Lucian's und unter Berücksichtigung dessen, dass die Quellen, über die wir bisher verfügten, sämmtlich gleichartige sind und wie aus denselben Provinzen so auch aus derselben Krisis

h) Die Darbringung der Erstlingsgaben — allerdings ist die specielle Verwendung für die Propheten nicht angegeben — findet sich als ein consilium domini bei Irenäus (s. die Note zu XIII, 7): sie sollen Gott dargebracht werden. Schon Paulus aber hat I Cor. 9, 13 erklärt: *οὐκ οἴδατε ὅτι οἱ τὰ ἱερὰ ἐργαζόμενοι τὰ ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἐσθίουσιν; . . . οὕτως καὶ ὁ κύριος διέταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν.* Hier haben wir die unmittelbare Vorstufe für die Behauptung der *Διδαχή*, dass die Propheten die Hohenpriester seien, und von hier aus wird es auch verständlich, wie man in einigen Provincialkirchen verhältnissmässig früh dazu kam, eine dem ATlichen Erstlingsgebot nachgebildete Verordnung zu geben.

i) Jene Bezeichnung der Propheten als Hohepriester in der *Διδαχή* beleuchtet aber, wie mir scheint, in erfreulicher Weise eine bisher dunkle Stelle in dem Briefe des Polykrates von Smyrna an Victor von Rom (Euseb. h. e. V, 24, 3). Dort heisst es von Johannes: „*ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών, ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκὼς καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος*“. Ist hier nicht Johannes eben desshalb als Hoherpriester bezeichnet, weil er Prophet war (*Διδ.* XIII, 3: *οἱ προφῆταί εἰσιν οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν*)? Gewinnt die Stelle unter dieser Voraussetzung nicht einen höchst einfachen und treffenden Sinn? Johannes wird Prophet, Märtyrer und Lehrer genannt. Aber warum umschrieb Polykrates den Ausdruck Prophet? Hier hat man zu beachten, dass er auch in dem nächstfolgenden Satze (V, 24, 4) das Wort „Prophet“ vermieden hat. Als solchen wollte er den Melito, den nach Tertullian die Katholiken als Propheten angesehen haben, bezeichnen; aber er nennt ihn nicht so, sondern umschreibt das Wort durch: „*ὁ ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενος*“ [43]). Aber auch schon vorher (V, 24, 2) hat er die Tochter des Philippus, die doch sonst stets „Prophetin“ genannt worden ist, nicht mit diesem Namen bezeichnet, sondern hier

---

stammen — entschieden zu weit; aber sie enthalten für die Zeit von c. 160 ab doch eine Wahrheit. Auch darf man sich erinnern, dass die *Διδαχή* selbst (XIII, 4) den Fall setzt, dass in einer Gemeinde gar keine Propheten vorhanden sind. Von wünschenswerther Deutlichkeit ist die Anm. 23 angeführte Stelle Clem. Eclog. 23.

43) S. Texte und Unters. I, 1. 2 S. 240 f.

den Ausdruck: „*ἡ ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτευσαμένη*“ gebraucht. Was folgt aus dieser Umgehung des Wortes Prophet? Dass man in Kleinasien zwischen 190—200 in Folge der montanistischen Krise das Wort „Prophet“ für kirchliche Propheten zu vermeiden begann, indem man es ausschliesslich den ATlichen vorbehielt[44]). Polykrates hat — wenn unsere Erklärung richtig ist —, wie die *Διδαχή*, den Johannes als Propheten „Hohenpriester“ genannt. Seit dem Ende des 2. Jahrhunderts kommt aber die Bezeichnung „Priester“ für die Bischöfe und Presbyter auf (s. die Schriften Tertullian's); seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts wird der Bischof sogar auch hie und da Hoherpriester (*ἀρχιερεύς*, pontifex maximus) genannt[45]). Der von Polykrates gewählte Ausdruck ist also immerhin, auf einen Propheten bezogen, ein archaistischer; aber dieser Prophet war zugleich der Lieblingsjünger des Herrn und Apostel. Für ihn konnte man die höchsten Ausdrücke wählen, nur nicht mehr „Prophet“; denn nach der neuen Anschauung, die sich indess doch auch auf den Wortlaut evangelischer Sprüche zu stützen vermochte, war Johannes der Täufer der letzte Prophet.

k) Die *Διδαχή* räumt den Propheten die erste Stelle in der Gemeinde ein; Hermas sagt von dem falschen Propheten (Mand. XI, 12): *ὑφοῖ ἑαυτὸν καὶ θέλει πρωτοκατεδρίαν ἔχειν.*

l) Die *Διδαχή* weiss von solchen Propheten, die ehelos leben (ohne es den Anderen aufzunöthigen); Polykrates nennt den Melito „Eunuch“ und charakterisirt ihn zugleich als Propheten (Euseb. h. e. V, 24, 4); die prophetisch begabten Töchter des Philippus waren z. Th. *πάρθενοι*, ebenso galt Johannes dafür sowie die Prophetin Philumene des Apelles.

m) Der Verf. der *Διδαχή* beruft sich, um die angefochtene Praxis seiner zeitgenössischen Propheten in Schutz zu nehmen,

---

44) S. meine Bemerkungen zum Fragm. Murat. Zeile 78—80 in der ZfKG III S. 369 f. u. sonst.

45) S. Tertull. de pudic. 1. Ritschl, a. a. O. S. 394 f. Am lehrreichsten ist für den Wechsel der Anschauung die Stelle Hippol., Philos. Prooem. p. 4, 50 sq.: *ταῦτα δὲ ἕτερος οὐκ ἐλέγξει, ἢ τὸ ἐν ἐκκλησίᾳ παραδοθὲν ἅγιον πνεῦμα, οὗ τυχόντες πρότεροι οἱ ἀπόστολοι μετέδοσαν τοῖς ὀρθῶς πεπιστευκόσιν· ὧν ἡμεῖς διάδοχοι τυγχάνοντες τῆς τε αὐτῆς χάριτος μετέχοντες ἀρχιερατείας τε καὶ διδασκαλίας.*

auf „die alten Propheten“ [46]). Auf diese haben sich aber gleichfalls sowohl die Antimontanisten als ihre Gegner berufen. Ob der Verf. der *Διδαχή* dieselben gemeint hat wie jene, ist nicht sicher auszumachen, jedoch nicht unwahrscheinlich. Zu beachten ist auch, dass Melito von Sardes ein Buch geschrieben hat: „*περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν*“ (Texte u. Unters. I S. 246). Dieser Titel zeigt, dass im Zusammenhang mit der Erörterung über die rechte Lebensweise vornehmlich auch die Propheten behandelt worden sind. Das stimmt trefflich zu *Διδ.* XI, 11. Vielleicht sind übrigens auch Jacob. 5, 10 unter den *προφῆται. οἳ ἐλάλησαν ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου* nicht die ATlichen, sondern evangelische Propheten zu verstehen.

n) Der Verf. der *Διδαχή* droht denen, welche die wahrhaftigen Propheten versuchen oder prüfen, mit dem Spruch Mt. 12, 31; eben denselben Spruch hat der Gegner der alle Propheten verwerfenden Aloger gegen diese angeführt (bei Epiph., haer. 51, 35).

o) Der Verf. der *Διδαχή* stellt Kriterien auf, an denen man die falschen Propheten erkennen kann, und zeigt durch seine Anweisungen, dass die Gemeinden damals durch schwindelhafte Propheten ausgebeutet wurden. Dasselbe lehrt das Mand. XI des Hermas, Lucian's Peregrinus (namentlich 13 fin. 16 init.) und namentlich auch Celsus (bei Orig. c. Cels. VII, 9. 11). Hier haben wir eine kostbare Schilderung, „wie in Phönicien und Palästina geweissagt wird“, die aber gewiss auch für andere Provinzen zutreffend ist [47]).

---

46) Eine gute Illustration zu dem „*ποιεῖν εἰς κοσμικὸν μυστήριον ἐκκλησίας*“ findet sich in dem pseudoclementinischen Brief de virg. I, 10: „Impudentes quidam homines sub pietatis praetextu cum virginibus habitant et periculo sese obiciunt aut soli cum illis deambulant per viam et solitudinem, viam periculis plenam et plenam offendiculis et laqueis et foveis ... alii autem in accubitis edunt et bibunt cum illis, cum virginibus et cum sacratis, lascivam inter licentiam et multam turpitudinem; id quod fieri non debet inter fideles et minime inter illos, qui virginalem statum sibi eligerunt“.

47) „Es giebt Viele, die, obgleich sie Leute ohne Ruf und Namen sind, mit der grössten Leichtigkeit und bei dem nächsten besten Anlass sowohl innerhalb der Heiligthümer als ausserhalb derselben sich geberden als wären sie von prophetischer Ekstase ergriffen; andere als Bettler umherschweifend und Städte und Kriegslager umziehend geben dasselbe

Die aufgeführten Parallelen werden gezeigt haben, dass der Verfasser der *Διδαχή* mit seinen Angaben über die Propheten nicht allein steht. Ihn, weil er dieselben so hoch schätzt, für einen Montanisten zu erklären, geht nicht an; denn nicht weniger als alle für die Kataphryger und ihre Propheten charakteristischen Merkmale fehlen bei ihm. Dann aber legt vielmehr umgekehrt die *Διδαχή* ein gewichtiges, uns bislang in dieser Deutlichkeit nicht zu Gebote stehendes Zeugniss dafür ab, dass die Montanisten wirklich die „Alten", ihre Gegner die „Modernen" gewesen sind. Die *Διδαχή* zeigt, dass zur Zeit, da ihr Verfasser schrieb, Propheten, hochgeehrt, an der Spitze von Gemeinden gestanden haben — als Prediger, als „Hohepriester" d. h. als Vorbeter, als „Thiasarchen und Synagogenleiter".

5. Lehrer. Die *Διδαχή* erwähnt solche nur zweimal (XIII, 2. XV, 1. 2), aber als einen besonderen Stand in den Gemeinden. Sie leisten denselben den gleichen Dienst wie die Propheten, nämlich den Dienst am Wort, gehören desshalb zu den *τετιμημένοι* und können, wie die Propheten, Anspruch auf Unterhalt erheben.

Diese Angaben empfangen erstlich eine Bestätigung aus jenen Quellenstellen, in welchen Apostel, Propheten und Lehrer zusammen genannt sind (s. oben Anm. 23), sodann aus einer

---

Schauspiel. Einem Jeden sind die Worte geläufig, ein Jeder ist mit denselben sofort bei der Hand: „Ich bin Gott" oder (und) „Gottessohn", (*παῖς θεοῦ*) oder „Geist Gottes". „Ich bin gekommen, weil der Untergang der Welt schon im Anzug ist, und Ihr, Menschen, fahret wegen euerer Ungerechtigkeiten ins Verderben! Aber ich will euch retten, und ihr werdet mich bald wiederkommen sehen mit himmlischer Macht! Selig der, welcher mich jetzt ehrt! alle übrigen werde ich dem ewigen Feuer übergeben, die Städte sowohl als die Länder und die Menschen. Diejenigen, welche jetzt die ihnen bevorstehenden Strafgerichte nicht erkennen wollen, werden dereinst vergeblich anderen Sinnes werden und seufzen! Die aber, welche an mich geglaubt, die werde ich ewiglich bewahren!" ... „Diesen grossartigen Drohungen mischen sie dann noch seltsame, halbverrückte und absolut unverständliche Worte bei, deren Sinn kein noch so verständiger Mensch herauszubringen vermag, so dunkel und nichtssagend sind sie; aber der erste beste Schwachkopf oder Gaukler vermag sie zu deuten wie es ihm beliebt ... Diese angeblichen Propheten, die ich selbst mehr als einmal mit meinen Ohren gehört, haben, nachdem ich sie überführt, mir ihre Schwächen bekannt und eingestanden, dass sie ihre unfassbaren Worte selbst erfunden hätten".

Reihe von einzelnen Zeugnissen, die da zeigen, dass Lehrer sein ein Stand in der Christenheit gewesen ist, und dass die Lehrer hohes Ansehen im 2. Jahrhundert und zum Theil, wie wir sehen werden, auch noch in der Folgezeit genossen haben. Zunächst beweist schon die nicht selten begegnende Versicherung eines Schriftstellers, dass er nicht in der Eigenschaft eines Lehrers schreibe, resp. Vorschriften gebe, ein wie bedeutendes Ansehen der wahrhaftige Lehrer genoss, und wie man ihm das Recht zusprach, allgemein gültige, verpflichtende Anweisungen zu geben. So versichert Barnabas zweimal (1, 8; 4, 9): *ἐγὼ δὲ οὐχ ὡς διδάσκαλος ἀλλ' ὡς εἷς ἐξ ὑμῶν ὑποδείξω* resp., *πολλὰ δὲ θέλων γράφειν οὐχ ὡς διδάσκαλος*. Ignatius erklärt (ad Eph. 3, 1): *οὐ διατάσσομαι ὑμῖν ὡς ὤν τις . . . προσλαλῶ ὑμῖν ὡς συνδιδασκαλίταις μου*[48]), und noch im 3. Jahrh. schreibt Dionysius von Alexandrien (ep. ad Basil.): *ἐγὼ δὲ οὐχ ὡς διδάσκαλος, ἀλλ' ὡς μέτα πάσης ἁπλότητος προσῆκον ἡμᾶς ἀλλήλοις διαλέγεσθαι*[49]). Die Warnung des Jakobusbriefes (3, 1): *μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε*, beweist, wie gesucht dieser Stand in der Gemeinde war, von dem Hermas (Sim. IX, 25, 2) ausdrücklich sagt, dass seine Vertreter für denselben den heiligen Geist empfangen hätten[50]). Derselbe Hermas beruft sich (Mand. IV, 3, 1) auf einen von ihm gehörten Ausspruch einiger Lehrer betreffs der Busse, der dann von dem Engel ausdrücklich bestätigt wird. Diese Stelle zeigt, dass es zur Zeit des Hermas in Rom *διδάσκαλοι* gab, die in hohem Ansehen standen. Eine ausführliche Anweisung über Lehrer besitzen wir in den nicht lange nach dem Ausgang des 2. Jahrhunderts unter dem Namen des Clemens geschriebenen Briefen de virginitate (I, 11): „Doctores esse volunt et disertos sese ostendere . . . neque adtendunt ad id quod dicit (Scriptura): ‚Ne multi inter vos sint doctores, fratres, neque omnes sitis prophetae' . . . Timeamus ergo iudicium quod imminet doctoribus. Grave enimvero iudicium

48) Man beachte hier das „*διατάσσομαι*", welches Ignatius (Trall. 3, 3. Rom. 4, 3) von den Aposteln braucht; s. Trall. 7, 1: *τὰ διατάγματα τῶν ἀποστόλων*.

49) Vgl. die in der Note zu XIII, 2 am Schluss angeführten Stellen aus Commodian.

50) *Διδάσκαλοι οἱ διδάξαντες σεμνῶς καὶ ἁγνῶς τὸν λόγον τοῦ κυρίου . . . καθὼς καὶ παρέλαβον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.*

subituri sunt doctores illi, qui docent et non faciunt[51]); . . . Illo igitur charismate, quod a deo accepisti (scil. *χαρίσματι διδαχῆς*), illo inservi fratribus pneumaticis, prophetis, qui dignoscant dei esse verba ea, quae loqueris, et enarra quod accepisti charisma in ecclesiastico conventu „ad aedificationem fratrum tuorum in Christo“[52]). Diese Stelle zeigt, dass es in den Gemeinden noch Lehrer (und Propheten) gab, dass jene diesen nachstanden resp. sich eine Controle gefallen lassen mussten, und dass — man vgl. das ganze Capitel — schwere Missstände in diesem Stande zu bekämpfen waren. Naturgemäss traten frühe schon aus dem Stande der freien, der ganzen Gemeinde dienenden Lehrer einzelne hervor, die sich eine besonders tiefe Erkenntniss der *δικαιώματα τοῦ θεοῦ* zutrauten und sich daher nicht an die Christen ohne Unterschied, sondern an die Geförderten oder Gebildeten d. h. an irgend welche Auslese richteten. Hier ist der Punkt gegeben, von welchem aus das Institut der Lehrer mit Verweltlichung bedroht war; denn es lag nun sehr nahe, auch in der Christenheit, Schulen zu errichten, wie solche von griechischen und römischen Philosophen gegründet in jener Zeit zahlreich bestanden. Hierher gehört die Thätigkeit der wandernden christlichen Apologeten, die wie Justin und Tatian in den grossen Städten Schulen stifteten; hierher gehören die Unternehmungen vieler sog. Gnostiker, hierher gehört vor allem die alexandrinische Katechetenschule, deren Ursprung freilich in tiefes Dunkel gehüllt ist. Aber gerade der Gefahr gegenüber, die Kirche Christi in Schulen zu zersplittern und das Evangelium der weltlichen Bildung, dem Scharfsinn und dem Ehrgeiz einzelner Lehrer zu überliefern[53]), erstarkte schliesslich das

51) S. *Did.* XI, 10: *προφήτης, εἰ ἃ διδάσκει οὐ ποιεῖ, ψευδοπροφήτης ἐστί.*

52) Die pseudoclementinischen Briefe sind nicht oder höchst wahrscheinlich nicht im 2. Jahrhundert geschrieben (so Lightfoot, Clem. ep. to the Corinth. p. 15 sq., u. A.) — sie setzen die Anerkennung des NTlichen Kanons voraus (s. d. Index bei Funk, Patr. Apost. Opp. II p. 358 sq.) —, aber auch nicht, wie ich früher annahm und Funk l. c. p. IV noch eben für wahrscheinlich hält, im Anfang des 4., noch weniger sind sie, wie Cotterill (Modern Criticism and Clement's epistles to virgins 1884) glauben machen will, eine mittelalterliche Fälschung, sondern sie stammen aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts.

53) Hermas rühmt von den guten Lehrern (Sim. IX, 25, 2), dass sie

kirchliche Bewusstsein, und das Wort „Schule“ wurde ein Schmähwort für eine kirchliche Sondergemeinde[54]). Indessen desshalb starben die „doctores“ (*διδάσκαλοι*) in den Gemeinden nicht sofort aus, ja sie haben sich bedeutend länger in ihnen gehalten als die „Apostel“ und „Propheten“. Von Anfang an fehlte denselben ja das enthusiastische Element, welches jene charakterisirt und ihnen den Untergang bereitet hat. Ferner: die Unterscheidung von „Milch“ und von „starker Speise“, von verschiedenen Graden der christlichen *σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη* und *γνῶσις* war zu allen Zeiten nicht zu entbehren[55]). Desshalb mussten sich naturgemäss die „*διδάσκαλοι*“ so lange in den Gemeinden halten, als die Verwaltungsbeamten resp. die Priester noch nicht überall die Qualitäten von Lehrern besassen, und der Bischof (sammt den Presbytern) noch nicht Beschlag auf die kirchliche Erziehung und Unterweisung gelegt hatte. Dies aber ist in manchen, auch in grossen Gemeinden erst sehr spät d. h. erst in der 2. Hälfte des 3. oder im Anfang des 4. Jahrhunderts eingetreten (frühe in Rom, s. oben Anm. 45). So lange aber haben sich nachweisbar hier und dort „Lehrer“ erhalten. Neben der neuen und straffen Organisation der Gemeinden (durch den Bischof, das Presbytercollegium und die Diakonen) standen diese Lehrer wie Säulen eines zertrümmerten Gebäudes, welche der Sturm verschont hatte. Sie passten nicht in die neue Ordnung der Dinge hinein, und es ist interessant zu sehen, wie man sie von einer Stelle zur anderen geschoben hat. Tertullian ordnet (de praescr. 3): „Bischof, Diakon, Wittwe, Jungfrau, Lehrer, Märtyrer“. Er reiht also den Lehrer nicht

---

μηδὲν ὅλως ἐνοσφίσαντο εἰς ἐπιθυμίαν πονηράν; dagegen s. über solche Lehrer, welche *διδαχαὶ ξέναι* einführen, Sim. IX, 19, 2. 3; Sim. VIII, 6, 5; Vis. III, 7, 1. Irenäus sagt von Tatian (h. I, 28, 1): *Τατίανος Ἰουστίνου ἀκροατὴς γεγονώς .... μετὰ δὲ τὴν ἐκείνου μαρτυρίαν ἀποστὰς τῆς ἐκκλησίας, οἰήματι διδασκάλου ἐπαρθεὶς ... ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου συνεστήσατο.*

54) Die Kirche der Adoptianer in Rom wird von ihrem Gegner (bei Euseb. h. e. V, 28) als eine Schule geschildert; Hippolyt nennt die Kirche seines Gegners Calixt, sie schmähend, ein *διδασκαλεῖον* (Philos. IX, 12 p. 458, 9; 462, 42); ebenso spricht Rhodon (Euseb. h. e. V, 13, 4) von einem marcionitischen *διδασκαλεῖον*.

55) S. die paulinischen Briefe, den Hebräer- und Barnabasbrief u. s. w. *Διδ.* XI, 2: *διδάσκειν εἰς τὸ προσθεῖναι δικαιοσύνην καὶ γνῶσιν κυρίου.*

in den Clerus ein, sondern stellt ihn in die Reihe der geistlichen Heroen und zwar weist er ihm — die Aufzählung ist eine aufsteigende — in dieser Reihe die zweite Stelle an. In den Acta Felic. et Perpet. begegnet uns der Titel presbyter doctor, und auch nach Cyprian (ep. 29) muss man schliessen, dass die Lehrer in das Presbytercollegium eingereiht und als solche mit der Prüfung der Lectoren betraut worden sind[56]). Dagegen stehen sie nach Hippol. ap. Epiph. h. 42, 2 neben den Presbytern (nicht im Presbytercollegium): *οἱ ἐπιεικεῖς πρεσβύτεροι καὶ διδάσκαλοι*, und in derselben Stellung finden wir sie noch nach der Mitte des 3. Jahrhunderts in ägyptischen Dörfern; denn Dionysius von Alexandrien berichtet von seinem Aufenthalt in denselben (Euseb., h. e. VII, 24, 6): *συνεκάλεσα τοὺς πρεσβυτέρους καὶ διδασκάλους τῶν ἐν ταῖς κώμαις ἀδελφῶν.* Da in diesen Dörfern keine Bischöfe vorhanden waren, so folgt, dass die Lehrer neben den Presbytern damals noch an der Spitze dieser Dorfgemeinden standen.

Aus Ägypten kommt uns diese Kunde; wenn nicht Alles trügt, hat sich überhaupt in Ägypten, speciell auch in Alexandrien, das Institut der Lehrer neben der episkopalen Organisation der Gemeinden am längsten erhalten. In den Werken des Origenes begegnen die Lehrer noch häufig; aber was mehr sagen will: nach ihm sind die „doctores" neben den „sacerdotes" noch ein besonderer, dem Stande der Priester paralleler Stand in der Kirche. Er spricht von solchen, „die bei uns das Lehramt weise verwalten" (c. Cels. IV, 72), von „doctores ecclesiae" (Hom. XIV in Gen. T. II p. 97). Er sagt (Hom. II in Num. T. II p. 278): „Nam saepe accidit, ut is qui humilem sensum gerit et abiectum et qui terrena sapit, excelsum sacerdotii gradum vel cathedram doctoris insideat, et ille qui spiritalis est et a terrena conversatione tam liber ut possit examinare omnia et ipse a nemine iudicari, vel inferioris ministerii ordinem teneat vel etiam in plebeia multitudine relinquatur"[57]), und Hom.

56) Cyprian spricht auch (l. c.) von „doctores audientium"; die Beziehung, in welche er die Lectoren zu diesen setzt, ist nicht zu bestimmen.

57) An dieser Stelle ist der „spiritalis" (*γνωστικός, πνευματικός*) nicht nur den Priestern, sondern auch den Lehrern gegenübergestellt. Nach Clemens Alex. ist derselbe Apostel, Prophet und Lehrer, und steht über allen irdischen Würdenträgern; auch Origenes huldigt dieser Auffassung.

VI, in Levit. T. II p. 219 liest man: „Possunt enim et in ecclesia sacerdotes et doctores filios generare sicut et ille qui dicebat (Gal. 4, 19) et iterum alibi dicit (I Cor. 4, 15). Isti ergo doctores ecclesiae in huiusmodi generationibus procreandis aliquando constrictis femoralibus utuntur et abstinent a generando, cum tales invenerint auditores, in quibus sciant se fructum habere non posse". Diese Stellen, die aus den Werken des Origenes reichlich vermehrt werden könnten, zeigen, dass es in Alexandrien im ersten Drittel des dritten Jahrhunderts noch einen Stand von Lehrern neben dem Bischof, den Presbytern und den Diakonen gegeben hat. Doch der Schriften des Origenes bedarf es hier kaum, da ja die Person des Origenes selbst, sein Leben und sein Geschick das deutlichste Zeugniss ablegen. Was ist er denn selbst anders gewesen als ein *διδάσκαλος τῆς ἐκκλησίας*, als solcher auf ungezählten Reisen geschäftig, die rechte Lehre einzuprägen oder zu schützen, und was war der Kampf seines Lebens gegen den „ehrgeizigen" und gänzlich ungebildeten Bischof Demetrius anders als der Kampf des freien Lehrers der Kirche wider den Bischof der Einzelgemeinde? Und wenn in diesem Kampfe, der mit dem vollen Sieg der Hierarchie geendet hat, unter Anderem auch die Frage controvers geworden ist, ob „Laien" in der Kirche in Gegenwart von Bischöfen Vorträge halten dürfen; wenn selbst Bischöfe noch, wie Alexander und Theoctistus, diese Frage unter Hinweis auf das Herkommen bejaht haben[58]), was ist das anders als die letzte Reminiscenz an eine Organisation der Gemeinde, die älter und ehrwürdiger war als die bereits Alles umspannende administrative Organisation? Die „Lehrer" wurden im Laufe des 3. Jahrhunderts theils aus der Kirche hinausgedrängt[59]), theils in das Presbytercollegium eingeordnet[60]), theils neben demselben eine

58) Euseb. h. e. VI, 19 fin.

59) Vielleicht darf man hier auch an die wichtige Nachricht des Bischofs Alexander von Alexandrien erinnern, dass Lucian in Antiochien während dreier bischöflicher Regierungen ausserhalb der Kirche von Antiochien (*ἀποσυνάγωγος*) gestanden hat (bei Theodoret., h. e. I, 3). Lucian war Haupt einer Schule.

60) Origenes wurde bekanntlich ohne Wissen „seines" Bischofs Demetrius und angeblich wider die geltende Ordnung zum Presbyter in Palästina geweiht, ohne vorher Diakon gewesen zu sein. Aber war das Pres-

eit lang noch geduldet, theils mögen sie sogar zu den Lectores erstossen worden und dort ausgestorben sein. Gewiss ist der tand der Lehrer derjenige gewesen, der in besonders hohem lasse frühe schon der Gefahr der Hellenisirung und damit der Verweltlichung ausgesetzt gewesen ist: die διδάσκαλοι des 3. ahrhunderts mögen den mit den Propheten zusammenwirkenden διδάσκαλοι sehr unähnlich gewesen sein. Aber die Hellenisirung, wie sie namentlich in Alexandrien stattgefunden hat, ist schwerich die entscheidende, ja auch nur die wichtigste Ursache des Untergangs des Standes der Lehrer gewesen: es war auch hier der Episkopat, der kein Amt zu dulden vermochte, das sich ihm nicht streng unterordnen und in den einfachen und straffen Organismus der vom Bischof geleiteten Hierarchie eingliedern liess.

3. *Die Einzelgemeinde.*

Anordnungen, die Einzelgemeinde betreffend, hat der Verf. der Διδαχή erst im XIV. und XV. Capitel seiner Schrift gegeben. Aber schon aus den cc. I—XIII geht deutlich hervor, dass für den Verf. — abgesehen von den λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ — ein über der Gemeinde stehendes Amt nicht existirt[61]). Die Διδαχή wendet sich in allen ihren Anweisungen an die Christen überhaupt resp. an die ganze Gemeinde. Die Gemeinde ist es, welche die Wandernden aufnimmt und prüft (XI, 1. 4; XII, 1), welche die falschen Lehrer verwirft (XI, 2), welche mit den Propheten und Lehrern verfahren soll nach der Bestimmung des Evangeliums (XI, 3), welche unter Umständen die Propheten richten kann (XI, 11. 12), bei welcher diese sich also zu bewähren haben. Die Gemeinde ist verpflichtet, den sich bei ihr niederlassenden Brüdern Arbeit nachzuweisen (XII, 4), und sie ist dafür verantwortlich, dass kein Arbeitsloser unter ihr lebe, auch dafür, dass keine Privatstreitig-

byteramt nicht dasjenige, welches ihm als „Lehrer" unmittelbar zukam, wenn er überhaupt in den Clerus aufgenommen sein wollte, und galten überhaupt für ihn als „Lehrer" die Bestimmungen, die für die Beförderung der gemeinen Cleriker in Bezug auf die Zuständigkeit des Gemeindebischofs usuell in Kraft waren? So darf man im Sinne des Origenes und derer, die ihn geweiht haben, wohl fragen.

61) Über Episkopen und Diakonen s. den folgenden Abschnitt.

keiten aufkommen (XV, 3)[62]. Aber noch mehr: an jeden Christen ergeht die Mahnung, dass er gerecht richten und ohne Ansehen der Person urtheilen soll (IV, 3). Endlich, bei der Anordnung über die beiden h. Handlungen, die Taufe und die h. Mahlzeit, fehlt jede Bemerkung über bestimmte Personen, die allein oder auch nur in erster Linie zum Vollzuge derselben berechtigt wären. Der Verfasser spricht in derselben allgemeinen Weise von dem *βαπτίζων* wie von dem *βαπτιζόμενος* (VII, 1), und in dem folgenden Satz: *κελεύεις δὲ νηστεῦσαι τὸν βαπτιζόμενον πρὸ μιᾶς ἢ δύο*, ist unzweifelhaft eben derselbe angeredet, der XIII, 3 angeredet wird[63], nämlich jedes Gemeindeglied. Wohl hat der Verf. zu den Gebetsformularen, die Feier der Eucharistie betreffend, eine Bemerkung (IX, 5) hinzugesetzt, dass nur Getaufte an der Handlung Antheil nehmen dürfen; aber eine Bemerkung über einen die Feier Leitenden sucht man vergebens; ja die Schlussanweisung (X, 7): *τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν*, zeigt deutlich, dass die Anordnung der Feier der Gemeinde zustand, und dass es dem Verf. lediglich daran gelegen war, dass die heilige Mahlzeit von würdigen und sachgemässen Dankgebeten begleitet sei. Selbst in Bezug auf die Verwendung der Armengelder und die Pflege der Armen giebt der Verf. lediglich Anordnungen, die jedem einzelnen Christen gelten, so dass an diesem Punkte nicht einmal die Collectivverpflichtung der Gemeinde deutlich hervortritt[64].

Aus diesen Stellen ergiebt sich unwidersprechlich, dass die Gemeinde, sofern sie ein Organismus ist, der mannigfache Functionen umfasst, und sofern sie eine Rechtsverbindung darstellt (daher ermahnen, richten und strafen muss), mindestens im Princip

62) An eine höhere Weisheit Einzelner appellirt der Verfasser noch nicht. Er sagt, indem er sich an die ganze Gemeinde wendet: *κατὰ τὴν σύνεσιν ὑμῶν προνοήσατε* (XII, 4), resp. *δοκιμάσατε, σύνεσιν γὰρ ἕξετε*.

63) *Πᾶσαν ἀπαρχὴν γεννημάτων . . . λαβὼν δώσεις τοῖς προφήταις*.

64) S. I, 5. 6; IV, 5—8; XIII, 4; XV, 4; Deutlich ist die Collectivverpflichtung hervorgehoben in dem Falle XII, 3—5. Über die Verbindung der pflichtmässigen Darbringung der Erstlinge mit der Feier der h. Mahlzeit sagt der Verfasser nichts; eine solche Verbindung ist aber auch nach dem Umfange, in welchem er das Gebot der Erstlinge gelten lässt, nicht wahrscheinlich.

rein demokratische Formen besitzt. Weder in administrativer noch in jurisdictioneller Hinsicht ist ein über der Gemeinde stehendes Amt vorhanden. Ehrfurchtsvollen Gehorsam ist man nur den Dienern am Wort schuldig als den von Gott eingesetzten Priestern.

Diese Verfassung schliesst aber nicht aus, dass die Gemeinde sich Administrativbeamte selbst bestellt, ja der Verfasser sieht in der Einsetzung von solchen Beamten ein wesentliches Erforderniss für die Constitution einer Einzelgemeinde. Wie die ganze Anlage seines Buches lehrt, begründen nämlich drei Stücke (XIV. XV) eine solche: 1) der gemeinsame Sonntagsgottesdienst, 2) die Einsetzung von Episkopen und Diakonen, 3) die Aufrechterhaltung des Friedens durch brüderliche Vermahnung und Zuchtübung. In diesem Zusammenhang bedarf das erste Stück noch einer Erläuterung. Der Verfasser hat IV, 2 zu täglichem Umgang mit den Brüdern ermahnt und schärft es (XVI, 2) noch einmal besonders ein, dass man häufig zusammenkommen und sich gemeinsam erbauen soll. Aber diese Ermahnungen richten sich so zu sagen an den guten Willen der Einzelnen; dagegen anbefohlen wird der Gottesdienst am Herrntage (XIV)[65]. Ein Dreifaches ist für diesen Gottesdienst wesentlich: erstlich dass die ganze Gemeinde sich zu demselben versammelt, sodann dass das „Opfer" gemeinsam dargebracht, d. h. die Eucharistie gefeiert wird, drittens dass Alle vorher ihre Sünden bekennen, resp. dass alle Hadernden sich vorher mit einander versöhnt haben. Diese Bestimmungen, die vom Verf. theilweise bereits IV, 14 getroffen worden sind[66], haben unzweifelhaft den Zweck, die Gemeinden allsonntäglich aufs neue zu einem festen Bruderbunde zu vereinigen, damit sie immer mehr werde was sie ist und sein will. Man versteht es nun aber auch, warum der Verfasser sich damit begnügt hat, lediglich jene Stücke zu nennen. Gewiss wurde in den Sonntagsgottesdiensten auch gesungen und das Wort Gottes gelesen und gelehrt; aber wie diese Elemente des Cultus freie waren, so constituirten sie auch nicht das Wesen

65) Ebenso wird übrigens auch das Fasten am Mittwoch und Freitag und die Einhaltung der drei Gebetszeiten am Tage anbefohlen (s. die Noten zu c. VIII), jedoch in einem anderen Zusammenhang.

66) *Ἐν ἐκκλησίᾳ ἐξομολογήσῃ τὰ παραπτώματά σου, καὶ οὐ προσελεύσῃ ἐπὶ προσευχήν σου ἐν συνειδήσει πονηρᾷ.*

der sonntäglichen Feier als einer Feier, in welcher die Gemeinde gemeinsam zu dem Tisch des Herrn tritt und sich enge verbindet, nachdem sie sich von allen Sünden und Zwistigkeiten befreit hat[67]).

In der Bestimmung (XV, 4): *τὰς δὲ εὐχὰς ὑμῶν καὶ τὰς ἐλεημοσύνας καὶ πάσας τὰς πράξεις οὕτω ποιήσατε ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν*, schliesst der Verfasser Alles zusammen, was im Einzelnen noch zu sagen wäre. Die natürlichen Unterschiede, wie sie durch Armuth und Reichthum (IV, 5—8; XIII, 4; I, 5. 6), durch Herrenstand und Sklavenstand (IV, 10. 11) gesetzt sind, sollen nicht aufhören. Aber den Besitzenden in der Gemeinde wird die Ermahnung gegeben: *συγκοινωνήσεις πάντα τῷ ἀδελφῷ σου καὶ οὐκ ἐρεῖς ἴδια εἶναι· εἰ γὰρ ἐν τῷ ἀθανάτῳ κοινωνοί ἐστε, πόσῳ μᾶλλον ἐν τοῖς θνητοῖς*, und die Herren werden daran erinnert, dass über Herren und Sklaven derselbe Gott waltet, der ohne Ansehen der Person beruft.

Alles das ist nicht neu oder auffallend, und es bedarf daher hier nur einer Verweisung auf die gleichzeitigen, älteren oder jüngeren Zeugnisse[68]). Aber ein Punkt erheischt eine genauere Erwägung: die Institution der Episkopen und Diakonen.

4. *Die Beamten der Einzelgemeinde: Episkopen und Diakonen.*

Die inhaltsreichen Sätze, in welchen in der *Διδαχή* von diesen die Rede ist, sind in den Anmerkungen zu XV, 1. 2 eingehend

67) Eine Vergleichung von *Διδ.* IX. X mit XIV macht es übrigens wahrscheinlich, dass auch an anderen Tagen als am Sonntag das Abendmahl in den Gemeinden gefeiert worden ist. Was die Abendmahlsgebete betrifft, so sucht Bickell („Die neuentdeckte Lehre der Apostel und die Liturgie", Ztschr. f. kathol. Theol. VIII S. 404 f.) nachzuweisen, dass die *Διδαχή* einen durchschlagenden Beweis für die Richtigkeit seiner Zurückführung der urchristlichen Liturgie auf die Einsetzungsfeier d. h. auf das Pascharitual liefere. Ich vermag diesen Beweis um so weniger für erbracht zu halten, als eine „urchristliche Abendmahlsliturgie" der *Διδαχή* überhaupt nicht zu entnehmen ist.

68) Ein wie reiches Material zur Kenntniss des christlichen Lebens und Denkens in den Gemeinden die *Διδαχή* im Einzelnen liefert, wird man in übersichtlicher Form aus dem beigegebenen Index erkennen. Die meisten in jener Zeit wichtigen Begriffe wird man dort finden.

besprochen worden. Ich stelle die dort aufgeführten Ergebnisse zunächst zusammen:

1) die Episkopen und Diakonen sind Beamte der Einzelgemeinde,
2) sie werden von der Gemeinde bestellt,
3) sie sind zunächst Verwaltungsbeamte, näher die Ökonomen der Gemeinde,
4) aber auch sie leisten der Gemeinde den Dienst der Propheten und Lehrer, d. h. sie sind *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*,
5) daher dürfen sie nicht verachtet werden, sollen vielmehr mit den Propheten und Lehrern als die *τετιμημένοι* in den Gemeinden gelten.

Worin der Unterschied zwischen Episkopen und Diakonen besteht, hat der Verfasser nicht angegeben; er verlangt vielmehr für sie die gleichen Qualitäten (*πραεῖς, ἀφιλάργυροι, ἀληθεῖς, δεδοκιμασμένοι*). Unzweifelhaft aber folgt aus den Sätzen des Verfassers, dass die *διακονία τοῦ λόγου* nicht vom Ursprung her an dem Amte der Episkopen und Diakonen gehaftet hat, dass dieselbe vielmehr ursprünglich den Propheten und Lehrern zukam, dass sie aber in der Zeit, in welcher der Verfasser schreibt, in der Regel bereits auch mit dem Amte der Episkopen und Diakonen verbunden war, und dass das besondere Ansehen, welches diese in den Gemeinden wie jene geniessen sollen (aber noch nicht durchweg geniessen), nicht aus ihrer Eigenschaft als Verwaltungsbeamte gefolgert wird, sondern aus der hinzugetretenen, sofern sie wie die Propheten und Lehrer *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* sind.

Dass die in diesen Mittheilungen enthaltenen Nachrichten von epochemachender Bedeutung für die Erkenntniss der ältesten Geschichte der Kirchenverfassung sind, wird kein Kundiger bezweifeln; ja man darf geradezu behaupten, dass es in der gesammten urchristlichen Literatur keine zweite Stelle giebt, die für die Entstehungsgeschichte des katholischen Episkopats so wichtig ist wie die unsrige.

Zunächst bestätigt sie die Anschauung von der Natur und der Entstehung des Episkopats und Diakonats, welche Hatch angedeutet und der Verfasser dieser Zeilen auszuführen, be-

ziehungsweise zu berichtigen und zu begründen versucht hat[69], sodann stellt sie die richtige Auslegung einer Reihe abgerissener und daher vielumstrittener Quellenstellen sicher und endlich rückt sie durch die Art, wie sie die Autorität der Episkopen und Diakonen auf die der Propheten und Lehrer zurückführt, die Entwicklungsgeschichte des Episkopats in ein neues Licht, welches gerade die bisher völlig dunklen Punkte in überraschender Weise erhellt.

1) Bereits das Schweigen der *Διδαχή* über *πρεσβύτεροι* ist bedeutsam und bestätigt die von mir vorgetragene Ansicht von der ursprünglichen Bedeutung derselben. Ich habe a. a. O. zu zeigen versucht, dass die *πρεσβύτεροι* ursprünglich nicht Administrativbeamte der Gemeinde gewesen sind, überhaupt nicht Beamte, sondern dass die uralte Eintheilung der Gemeindeglieder in *πρεσβύτεροι* und *νεώτεροι*, aus welcher die *πρεσβύτεροι* hervorgegangen sind, zunächst als eine natürlich gegebene sich darstellte, und dass die „Alten" als die ohne förmliche Berufung zu respectirenden Leiter und Rathgeber der Gemeinden galten, daher auch lediglich von einer *τιμὴ καθήκουσα*[70] gesprochen wurde, die ihnen gebührte. „Sofern die Gemeinde ein empirischer Organismus ist, in welchem die Unterschiede des Alters, des Geschlechts, der Erfahrung, der Lebensweise, der sittlichen Selbstzucht u. s. w. nicht aufgehoben sind, besitzt sie auch *πρεσβύτεροι*, denen sie Respect schuldig ist". In diese Kategorie gehören ferner die Patrone einer Gemeinde, wo solche sich finden, die Erstbekehrten, kurzum alle die, welche durch ihre besondere Lebensstellung sich ein Anrecht auf Ehrbezeugung erworben haben. Ist diese Auffassung richtig, so ist ohne weiteres klar, warum die *Διδαχή* die *πρεσβύτεροι* überhaupt nicht erwähnt hat: sind sie weder von Gott eingesetzte *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*, wie die Apostel, Propheten und Lehrer, noch erwählte Gemeindebeamte, wie die Episkopen und Diakonen, so konnten sie in einer Schrift übergangen werden, welche lediglich apo-

69) Hatch-Harnack, Gesellschaftsverfassung d. christl. Kirchen i. Alterthum S. 229 f.

70) So der römische Clemens zweimal (1, 3; 21, 6), so dass man deutlich sieht, dass dies der terminus technicus gewesen ist; vgl. Clem. Alex. Strom. VII, 1, 2: *τιμητέον ἐν τοῖς αἰσθητοῖς τοὺς ἄρχοντας καὶ τοὺς γονεῖς καὶ πάντα τὸν πρεσβύτερον.*

stolische Anordnungen, wie solche die Eigenthümlichkeit der christlichen Gemeinden begründen, zusammenfassen wollte. Dass aber die Gemeinden πρεσβύτεροι besitzen, hat mit ihrer Eigenschaft, christliche Gemeinden zu sein, nichts zu thun. Jene πρεσβύτεροι konnten auch in den Gemeinden, welche der Verfasser im Auge gehabt hat, eine hohe Bedeutung besitzen; aber wenn sie eine solche lediglich desshalb besassen, weil sie eben die „Alten" waren, so war es nicht nöthig von ihnen zu reden.

2) Hatch hat (a. a. O. S. 43) angedeutet und ich habe (S. 240 f. 244 f.) an einer Reihe von Quellenstellen ausgeführt, dass die Natur des Amtes der Episkopen und Diakonen ursprünglich wesentlich identisch gewesen ist, dass aber das Amt von Anfang an differenzirt wurde durch das Alter des die Amtspflichten Versehenden. „Ein und dasselbe Amt erscheint als ein Amt der Dienstleistung, sofern es ein Jüngerer versah (Diakonat), und als ein Amt selbständiger Verwaltung, sofern es ein Älterer versah (Episkopat), oder — die Unterschiede bleiben dabei stets quantative —: die Älteren übernahmen in der Ökonomie der Gemeinde mehr solche Functionen, welche für das Alter passend waren und eine freie und selbständige Thätigkeit erforderten, und die Jüngeren in der Regel solche, in denen sie Diener im vollen Sinne waren". Diese Auffassung wird von der Διδαχή auf das wünschenswertheste bestätigt; denn diese lässt einen Unterschied zwischen Episkopen und Diakonen überhaupt nicht hervortreten, fordert für dieselben die gleichen Qualitäten und die gleichen Ehren, zwingt somit zu dem Schlusse, dass der Unterschied zwischen den Amtsträgern vorzüglich in dem Alter resp. in äusseren Bedingungen gelegen hat. In dieser Differenzirung des einen Amtes zeigt sich sofort der Einfluss der natürlichen, presbyterialen Organisation der Gemeinde — wenn man sie so nennen darf — auf die administrative [71]).

3) Hatch hat zu zeigen versucht, dass die ältesten Gemeinden ursprünglich nur ein (zweigetheiltes) Gemeindeamt besessen haben, welches seinen Ursprung dem Bedürfnisse nach einer geordneten finanziellen Verwaltung der Gemeindegelder

71) Vgl. namentlich das 5. Capitel des Polykarpbriefs, in welchem auf die διάκονοι die νεώτεροι folgen.

sowie der Armenpflege verdankt. Er hat ferner sich bemüht nachzuweisen, dass somit die Episkopen (und Diakonen) ursprünglich Verwaltungsbeamte waren, die weder mit der Jurisdiction noch mit der Disciplin noch mit der *διακονία τοῦ λόγου* beauftragt waren, endlich, dass die Episkopen und Diakonen von den Gemeinden gewählt worden sind und ursprünglich jeder über den Kreis der Einzelgemeinde hinausgehenden Bedeutung entbehrt haben. Seine Ausführungen habe ich an den Quellen bestätigt gefunden, aber in zweifacher Hinsicht modificirt. Erstlich nämlich hat Hatch zu ausschliesslich das Wesen der *ἐπισκοπή* in der Gabenverwaltung, die allerdings eines der wichtigsten Momente in ihr gebildet hat, sehen wollen. Es steht aber vielmehr nach den Andeutungen der ältesten Quellen so, dass die Functionen der Episkopen und Diakonen aller Wahrscheinlichkeit nach von Anfang an soweit gereicht haben als das System von Functionen reichte, welches die Gemeinde umfasste (Armenpflege, Cultus, Correspondenz, kurzum Ökonomie im weitesten Sinn des Wortes). Alle diese Functionen sind in ihrem Vollzuge nicht ohne Verwaltungsbeamte denkbar[72]). Sofern also die Gemeinde sich als ein werkthätiger Bruderbund darstellte, aber auch sofern sie ihre gemeinschaftliche Gottesverehrung in der Gabendarbringung — diese gehört theilweise zum Gottesdienst — in Ordnung halten wollte, waren ihr Verwaltungsbeamte d. h. Episkopen (und Diakonen) nothwendig[73]). Sodann war darauf hinzuweisen, dass die Episkopen und Diakonen zwar gewählt wurden, dass aber auch für sie eine charismatische Begabung

72) Sehr lehrreich ist hier die Beobachtung, dass Montanus, nachdem er sich entschlossen, eine eigene Gemeinde zu gründen, sofort Finanzbeamte eingesetzt hat; s. Euseb. V, 18, 2: *Μοντανὸς πραχτῆρας χρήματων καταστήσας;* V, 16, 14: *Θεόδοτος, ὁ πρῶτος τῆς κατὰ Καταφρύγας λεγομένης προφητείας οἷος ἐπίτροπός τις.*

73) S. Analecta zu Hatch S. 229. In seiner dankenswerthen Anzeige dieser Schrift (Theol. Lit.-Ztg. 1883 Nr. 19) hat Weizsäcker diese meine Correctur der Hatch'schen Hypothese übersehen. Mit Recht verweist er gegen Hatch (col. 436) auf I Clem. 42 f., wo unzweifelhaft das *προσφέρειν δῶρα τῷ θεῷ* im Sinne der Opferdarbringung als wichtigste Function der Episkopen erscheint; aber meine Ausführungen werden durch diesen Hinweis nicht betroffen. Bestehen bleibt, dass die Bischöfe ursprünglich *θεοῦ οἰκονόμοι* (Tit. 1, 7) im weitesten und doch zugleich im prägnanten Sinn des Wortes gewesen sind (I Tim. 3, 3. 5).

vorausgesetzt wurde. Dies geht aus I Cor. 12, 28 deutlich hervor[74]). Paulus stellt dort neben die Apostel, Propheten und Lehrer die *ἀντιλήμψεις* und *κυβερνήσεις*. Das sind also Gaben Gottes; aber Paulus macht den sehr bedeutenden Unterschied, von dem bereits oben (S. 99 n. 12) die Rede war, dass das *χάρισμα* der Apostel, Propheten und Lehrer den Inhabern einen Rang in den Gemeinden verleiht, während ein solcher mit den Charismen der *ἀντιλήμψεις* und *κυβερνήσεις* nicht gegeben ist.

Diese ganze Auffassung wird von der *Διδαχή* auf das willkommenste bestätigt. Indem sie sich an die ganze Gemeinde mit der Anweisung wendet: *χειροτονήσατε ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους*, zeigt sie, dass diese Beamten Gemeindebeamte sind, die von der Gemeinde bestellt werden[75]); indem sie als Qualitäten für dieselben Sanftmuth und Freiheit von Geldgier verlangt, charakterisirt sie sie als Verwaltungsbeamte, und indem sie den besonderen Anspruch auf Ehre für dieselben aus einer neuen Function, die sie ihnen beilegt, ableitet, zeigt sie, dass jene Beamten in ihrer Eigenschaft als Verwaltungsbeamte der Gemeinde nicht über-, sondern gleichgeordnet waren.

Damit ist der Punkt gegeben, an welchem aus der *Διδαχη* das hellste Licht zur Erkenntniss der ältesten Geschichte der Verfassung der Kirche einströmt. In diesem Lichte gewinnen alle Factoren dieser Geschichte eine neue Bedeutung. Die neue Erkenntniss, welche den Schlüssel für manches Räthsel bietet, lässt sich in einen Satz zusammenfassen: die Verwaltungsbeamten der Einzelgemeinde haben die hohe Stellung, zu der sie schliesslich gelangt sind, nicht nur ihrer Aufnahme in das Presbytercollegium zu verdanken — der Verfasser der *Διδ.* bemerkt nicht einmal, dass die Episkopen als Presbyter Ehre beanspruchen können, weil die Ehre, die er für sie im Sinne hat, durch den Rang der Presbyter nicht gewährleistet ist —, sondern in noch weit höherem Masse dem Umstande, dass die bedeutungsvollen Prädikate der der

74) S. Act. 20, 28: *ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους;* aber diese Fassung weist schon auf eine spätere Zeit als I Cor. 12, 28.

75) Dadurch unterscheiden sie sich also auf das bestimmteste von den Aposteln, Propheten und Lehrern.

Gesammtkirche geschenkten ἡγούμενοι — der Apostel, Propheten und Lehrer — im Laufe der Zeit, als jene ausstarben oder ihre Bedeutung verloren, auf sie übertragen worden sind.

Der Hatsch'schen Hypothese und speciell meiner Ausführung derselben ist von Weizsäcker[76]) und von Anderen das Bedenken entgegengestellt worden, dass sie das vorliegende Problem — die Entstehung des katholischen Episkopats — verwickle, statt es zu vereinfachen. Aber, von der Verwicklung abgesehen — es wird jetzt offenbar geworden sein, dass dieses Problem bisher nicht desshalb unlösbar war, weil man es künstlich complicirt, sondern weil man es als ein zu einfaches genommen hat. Der Vorwurf, der Hatch und mich treffen kann, ist also nicht der, dass wir zu viel, sondern dass wir noch immer zu wenig unterschieden haben. Eine dreifache Organisation der Gemeinden hat man ins Auge zu fassen, wenn man die Factoren, die sämmtlich zur Hervorbringung der katholischen Form des Episkopats mitgewirkt haben, in ihrer ursprünglichen Kraft erkennen und das Mass ihrer Betheiligung an der grossen Entwicklung bestimmen will. 1) Die durch die Predigt des Evangeliums gesammelte Christenheit hat zu ihrer Erbauung das unentbehrliche, von Gott gesetzte „Amt" in ihrer Mitte, nämlich den Dienst am Wort. Derselbe wird von geistbegabten Aposteln, Propheten und Lehrern geführt; diese sind die ἡγούμενοι in den Gemeinden; sie allein bilden zunächst den Stand der „Geehrten" in der Christenheit; sie gehören niemals einer Einzelgemeinde ausschliesslich an, auch wenn sie sich in einer solchen niederlassen; sie können auf unbedingten Gehorsam sowie auf Unterhalt Anspruch machen; endlich, sie sind sowohl mit den ATlichen Propheten als mit den ATlichen Hohenpriestern als mit dem Herrn selbst zu vergleichen. Man kann diese Organisation die geistliche oder die religiöse nennen, und es liegt in der Art derselben, dass die Inhaber des Geistes unter Umständen eine schrankenlose Herrschaft über die Gemeinden ausüben konnten[77]). 2) Sofern

76) A. a. O. col. 439.

77) S. oben S. 94—110. Es ist u. A. dort S. 94 not. 8 gezeigt worden, dass das Wort ἡγούμενοι (προηγούμενοι) in ältester Zeit von den λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ausschliesslich gebraucht worden ist.

die Einzelgemeinde naturgemäss in Leitende und Geleitete — für jedes Gebiet der Thätigkeiten der Gemeinde konnte diese Scheidung massgebend sein — zerfiel, war der Unterschied von *οἱ πρεσβύτεροι* und *οἱ νεώτεροι* (*νέοι*), resp. für manche Gemeinden der von Patronen und zu Dank verpflichteten Clienten, gegeben. Aus diesem Unterschied entwickelte sich in grösseren Gemeinden, nachdem nicht mehr alle „Alten" an der Leitung Theil nehmen konnten, die Unterscheidung eines leitenden Ausschusses (*οἱ πρεσβύτεροι οἱ προϊστάμενοι, οἱ προεστῶτες*) und des *πλῆθος* (plebs, *λαός*). Die Natur dieser Unterscheidung, durch welche es zu einem „ordo" in den Gemeinden gekommen ist, hat Tertullian noch richtig durchschaut, wenn er de exhort. cast. 7 sagt: „Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum sanctificatus". In dem Momente, wo der Presbyterat als ein Ausschuss der Alten sich darstellte, wurde er zum „ordo", und es war dann natürlich die Gemeinde (resp. die charismatisch begabten Lehrer, die sich überall geltend machen konnten[77a]), an der Auswahl desselben

77a) Ich hoffe, dass man in dem hier Gesagten keinen Widerspruch zu dem Satze finden wird, dass den charismatisch begabten Lehrern Functionen über die *διακονία τοῦ λόγου* hinaus nicht zukamen. Als *διάκονοι τοῦ λόγου*, welche der Geist treibt, vermochten sie sich in alle möglichen Verhältnisse einzumischen, wie der Hirte des Hermas beweist. Und wie will man sich die Entstehung der späteren allgemeinen Überzeugung — solche Überzeugungen haben in der Regel einen historischen Ausgangspunkt — in der Kirche erklären, dass die Apostel Episkopen und Diakonen (resp. Presbyter) eingesetzt hätten, wenn man nicht annimmt, dass der Gedanke einer apostolischen oder prophetischen, d. h. stets von dem „Geist" veranlassten Einsetzung von Beamten zu keiner Zeit das Bewusstsein der Gemeinde von ihrer Souveränetät gestört hat? In dieser Hinsicht hat man auf die älteste Form zu achten, in welcher von einer Einsetzung von Gemeindebeamten durch Apostel berichtet wird. Clemens schreibt (I Cor. 42, 4): *κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίστανον οἱ ἀποστόλοι τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν.* Clemens Alex. drückt sich genau ebenso aus, indem er eine alte Legende über den Apostel Johannes mittheilt (Quis div. salv. 42, s. auch Euseb. h. e. III, 23, 6): *Ἰωάννης ἀπῄει παρακαλούμενος καὶ ἐπὶ τὰ πλησιόχωρα τῶν ἐθνῶν, ὅπου μὲν ἐπισκόπους καταστήσων, ὅπου δὲ ὅλας ἐκκλησίας ἁρμόσων, ὅπου δὲ κλήρῳ ἕνα γέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημαινομένων.* Dieselbe Vorstellung liegt auch noch Act. 14, 23 zu Grunde; denn wenn es dort

betheiligt. Den Presbytern gebührte eine *τιμὴ καθήκουσα* d. h. eine solche, die sich aus ihrer Lebensstellung von selbst ergab: es lag in der Natur der Sache, dass das Ansehen der Presbyter in jurisdictionellen und disciplinären Angelegenheiten besonders hervortreten musste. Man kann diese Organisation die patriarchalische nennen. 3) Sofern die Einzelgemeinde ein System höherer und niederer Functionen umfasste — war sie doch eine kleine Welt für sich —, bedurfte sie ein Amt der Verwaltung (resp. Vollzugsbeamte, *οἰκονόμοι*). In der Natur dieses Amtes, dessen Inhaber ihre Befugniss durch Übertragung seitens der Gemeinde erhalten hatten, lag strenggenommen nichts, was irgend eine besondere Würde und Stellung dieser Beamten über der Gemeinde hätte begründen können; aber die Natur einiger Functionen brachte es mit sich, dass die sie Ausübenden eine Art von Aufsicht über die Gemeinden erhielten, so dass man jene Functionen entweder „Alten" übertrug oder die mit ihrer Versehung betrauten „Jüngeren" in den Ausschuss der Alten hineinnahm (daher die Unterscheidung von Episkopen und Diakonen). Ferner aber liessen die Functionen der Episkopen und Diakonen auch die Betrachtung zu, dass ihre Träger Inhaber besonderer Charismen seien: damit war von Anfang an eine gewisse Beziehung zwischen den geistbegabten Lehrern und diesen Episkopen und Diakonen gesetzt[77b]). Man kann diese Organisation die administrative nennen.

---

von den Aposteln heisst: *χειροτονήσαντες αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους προσευξάμενοι μετὰ νηστειῶν παρέθεντο αὐτοὺς τῷ κυρίῳ*, so soll damit gesagt sein, dass für die Auswahl der Beamten eine Weisung des Geistes von den Aposteln erbeten wurde (s. Murat. Fragm. Z. 11 f.: „conieiunate mihi hodie triduo et quid cuique fuerit revelatum alterutrum nobis enarremus"). Die Souveränetät der Gemeinde (s. I Clem. 54, 2: *γενναῖος εἰπάτω· εἰ δι' ἐμὲ στάσις καὶ ἔρις καὶ σχίσματα, ἐκχωρῶ καὶ ποιῶ τὰ προστασσόμενα ὑπὸ τοῦ πλήθους*) wird dadurch nicht betroffen; denn diese beruht ja gerade auf dem Besitz des Geistes, der sich hier nur in besonderer Weise durch die Apostel kund thut. In der späteren Auffassung sind aber derartige Fälle so betrachtet und verwerthet worden, dass die Apostel eine an ihrem Amte haftende Vollmacht übertragen haben. Davon weiss das christliche Alterthum nichts.

77b) So erklärt es sich, dass wir in jenen Aufzählungen, in welchen die Diener am Wort in einer Reihe mit anderen Amtspersonen aufgeführt werden, meines Wissens niemals „Presbyter" finden, sondern stets nur

Diese drei — resp. wenn man die 2. und 3. zusammenfassen will — diese zwei Organisationen sind zunächst, jede für sich, in das Auge zu fassen, wenn man die Entwicklung der Verfassungsverhältnisse verstehen will; ja es kam sehr frühe noch ein neuer Gesichtspunkt in der Christenheit auf, der eine neue, eigenartige Abstufung innerhalb des Kreises der Gemeindeglieder zur Folge hatte. Je nach dem Masse, in welchem die Einzelnen das „Joch Christi" trugen und das „Gesetz Christi" erfüllten, unterschied man zwischen „virgines", „viduae", „continentes" (abstinentes) und gemeinen Christen und überbot bald diese Reihenfolge, indem man die „martyres" und „confessores" an die Spitze derselben stellte. Diese Rangstufen sind nicht nur für das innere Leben der Gemeinden von hoher Bedeutung geworden, sondern auch für das äussere, speciell auch für die Geschichte der Entwicklung des Episkopats. Gewaltige Krisen in der Kirche legen davon Zeugniss ab. Jene Rangstufen treten in späterer Zeit bei Aufzählungen in Combination mit den in anderer Weise entstandenen Ämtern und Würden in der Gemeinde auf, wie z. B. die Stelle Tertull. de praescr. 3: „si episcopus, si diaconus, si vidua, si virgo, si doctor, si etiam martyr lapsus a regula fuerit, etc.", und viele andere beweisen. Als „vollkommenen", resp. „vollkommeneren" Christen standen diesen Märtyrern, Ehelosen u. s. w. unter Umständen Eingriffe in die Ordnungen der Gemeinden zu, die sich als Ausfluss bestimmter, definirbarer Rechte, die man ihnen allgemein concedirte, darstellen. Man kann diese Organisation die aristokratische nennen. Sie steht, wie man leicht erkennen wird, in einer gewissen Verwandtschaft mit der an erster Stelle genannten, und sie hat dieselbe geradezu abgelöst, nachdem sich jene noch kurze Zeit neben ihr gehalten hatte.

Die Unterscheidung dieser vier Organisationen ist keine künstlich zurecht gemachte, sondern sie wird von den Quellen

---

Bischöfe (und Diakonen); s. oben Anm. 23. Weder I Cor. 12, noch Act. 13, 1 f., noch in der *Διδαχή*, noch Eph. 4, noch im Hermas sind Presbyter neben Aposteln, Propheten und Lehrern genannt, wohl aber Bischöfe und Diakonen (resp. die Presbyter, sofern sie auch Episkopen sind und mit diesem Namen bezeichnet werden). Diese wichtige Thatsache vermögen die nicht zu erklären, welche an der strengen Identität von Presbytern und Bischöfen festhalten zu müssen meinen.

geboten. Mit wünschenswerther Klarheit liegt sie im Hirten des Hermas vor. Hermas bezeugt 1) die Apostel, (Propheten) und Lehrer in ihrer einzigartigen Stellung, er nennt 2) die *πρεσβύτεροι οἱ προϊστάμενοι* als den leitenden Ausschuss der Gemeinde, er unterscheidet 3) von diesen die *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι*, und er kennt bereits 4) die heroischen, vollkommenen Christen (Märtyrer, Enthaltsame) und räumt ihnen einen hohen Rang ein[78]). Trotz dieser Unterscheidungen liess sich aber die relative Gleichheit aller Christen noch immer festhalten; ein

78) S. Vis. III, 1, 8 sq.: *λέγω αὐτῇ* (scil. *τῇ ἐκκλησίᾳ*)· *Κυρία, ἄφες τοὺς πρεσβυτέρους πρῶτον καθίσαι. Ὅ σοι λέγω, φησίν, κάθισον. θέλοντος οὖν μου καθίσαι εἰς τὰ δεξιὰ μέρη οὐκ εἴασέν με, ἀλλ' ἐννεύει μοι τῇ χειρὶ ἵνα εἰς τὰ ἀριστερὰ μέρη καθίσω. διαλογιζομένου μου οὖν καὶ λυπουμένου ὅτι οὐκ εἴασέν με εἰς τὰ δεξιὰ μέρη καθίσαι, λέγει μοι· Λυπῇ, Ἑρμᾶ; ὁ εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τόπος ἄλλων ἐστίν, τῶν . . . παθόντων εἵνεκα τοῦ ὀνόματος.* — Es soll nicht behauptet werden, dass in allen christlichen Gemeinden eine deutliche Ausprägung der genannten Organisationen stattgefunden hat; viele von ihnen mögen anfangs und eine längere Zeit hindurch ohne Propheten und Lehrer, ohne sie besuchende Apostel, ohne Unterscheidung von Vorstehern und Administrativbeamten eine ganz primitive Organisation oder gar keine besessen haben, bis ihnen die streng episkopale ziemlich unvermittelt zugemuthet wurde. In diesem Sinne hat selbst ein Epiphanius h. 75, 4 sich zu ganz verständigen Bemerkungen herbeigelassen (gegen Aërius): *Καὶ οὐκ οἶδεν ὁ τὴν ἀκολουθίαν τῆς ἀληθείας ἀγνοήσας, καὶ ἱστορίαις βαθυτάταις μὴ ἐντυχών, ὅτι νέου ὄντος τοῦ κηρύγματος πρὸς τὰ ὑποπίπτοντα ἔγραφεν ὁ ἅγιος ἀπόστολος. Ὅπου μὲν ἦσαν ἐπίσκοποι ἤδη καταστάθέντες ἔγραφεν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις. Οὐ γὰρ πάντα εὐθὺς ἠδυνήθησαν οἱ ἀπόστολοι καταστῆσαι· πρεσβυτέρων γὰρ ἐγίνετο χρεία καὶ διακόνων. Διὰ γὰρ τῶν δύο τούτων τὰ ἐκκλησιαστικὰ δύνανται πληροῦσθαι. Ὅπου δὲ οὐχ εὑρέθη τις ἄξιος ἐπίσκοπος, ἔμεινεν ὁ τόπος χωρὶς ἐπισκόπου· ὅπου δὲ γέγονε χρεία, καὶ ἦσαν ἄξιοι ἐπισκοπῆς, κατεστάθησαν ἐπίσκοποι. Πλήθους δὲ μὴ ὄντος οὐχ εὑρέθησαν ἐν αὐτοῖς πρεσβύτεροι κατασταθῆναι, καὶ ἠρκέσθησαν ἐπὶ τῷ κατὰ τόπον μόνῳ ἐπισκόπῳ. Ἄνευ δὲ διακόνου ἐπίσκοπον ἀδύνατον εἶναι. Καὶ ἐπεμελήσατο ὁ ἅγιος ἀπόστολος διακόνους εἶναι τῷ ἐπισκόπῳ διὰ τὴν ὑπηρεσίαν, οὕπω τῆς ἐκκλησίας λαβούσης τὰ πληρώματα τῆς οἰκονομίας. Οὕτω κατ' ἐκεῖνο καιροῦ ἦσαν οἱ τόποι.* Was Epiphanius hier, freilich nicht auf Grund einer wirklichen geschichtlichen Kunde und unter Voraussetzung der im 4. Jahrhundert gültigen Verfassung, ausgeführt hat, will jedenfalls beachtet sein. Aber wir können überhaupt nur hoffen, die Verfassungsgeschichte der grossen Gemeinden im Alterthum kennen zu lernen, und für diese gilt die Unterscheidung der Organisationen unbedingt.

geistlicher Stand im strengen Sinne des Worts war noch nicht vorhanden: das bezeugt eben derselbe Hermas[79]).

Die wichtigste Frage ist nun aber die, in welcher Weise sich die Episkopen an die Spitze der Gemeinde geschwungen, sich die Gemeinde zu Füssen gelegt und alle sonstigen Würden theils an sich gerissen, theils unter ihre Controle gestellt haben. Eben hier giebt die *Διδαχή* den bedeutsamsten Fingerzeig. Ich beschränke mich im folgenden auf einige Andeutungen[80]).

Die Episkopen, sofern sie zu den Presbytern gerechnet resp. in das Presbytercollegium aufgenommen wurden — und das ist überall in kurzer Zeit, wenn nicht gleich anfangs erfolgt —, hatten bereits dadurch eine sehr bedeutende Stellung in den Gemeinden; denn sie genossen die Autorität und Rechte der Mitglieder eines leitenden Collegiums[81]), führten die Kasse, brachten in der Regel das Opfer dar und waren überhaupt die Executivbeamten. War auch der Bereich ihrer Geltung noch ganz durch den Umfang der Einzelgemeinde umschrieben[82]), so musste sich doch die Erwägung nahe legen, wie sich dieselben zu den Kirchenlehrern, den Aposteln, Propheten und Lehrern, verhielten. Eine solche Erwägung konnte rein theoretischer Art sein und in rhetorischen Wendungen zur Aussage kommen, aber sie konnte auch durch die concreten Verhältnisse in solchen Gemeinden nahe gelegt werden, in welchen Propheten und Lehrer sich dauernd, in welchen ferner auch reisende Apostel (Evangelisten) sich zeitweilig aufhielten. Am nächsten aber musste sie ohne

79) S. die 5. und 6. Vorlesung von Hatch.

80) Ganz bei Seite lasse ich die Frage, wie aus den Bischöfen der Einzelgemeinde der eine Bischof geworden ist; s. die 4. Vorlesung von Hatch, die das Beste, was bisher darüber gesagt ist, enthält, aber der Ergänzung bedarf.

81) Noch Irenäus nennt die Bischöfe häufig Presbyter, obgleich zu seiner Zeit der monarchische Episkopat über dem Presbyterat in Kleinasien, Rom und Gallien streng ausgebildet war. Grund für diese Bezeichnung war, dass in ihr die persönliche Würde, zugleich aber auch die Beziehung auf die Zeit der Apostel hervortrat.

82) In einigen Gegenden (s. die Ignatiusbriefe) entwickelte sich der Episkopat zu einem monarchischen Amt und behielt doch den Charakter als Gemeindeamt bei; in anderen Gegenden scheint die Monarchie das Letzte gewesen zu sein.

Zweifel dann liegen, wenn in einer Gemeinde berufsmässige Lehrer fehlten. Wir besitzen nun, wie oben S. 110 f. Anm. 23 gezeigt worden ist, eine Reihe von Stellen in der ältesten christlichen Literatur, welche zeigen, in wie verschiedener Weise die Combination erfolgt ist. Voran steht I Cor. 12, 28, wo die *ἀντιλήμψεις* und *κυβερνήσεις* lediglich in dieser neutrischen Form und neben *δυνάμεις, χαρίσματα ἰαμάτων, γένη γλωσσῶν* an die Apostel, Propheten und Lehrer angeschoben sind. Das ist einzigartig und beweist das unvergleichlich hohe Alter der betreffenden Urkunde. Es folgt der Hirte des Hermas (Sim. IX). Hier sind Apostel und Lehrer einerseits, Episkopen und Diakonen andererseits scharf auseinander gehalten. Aber Vis. III sind bereits die Bischöfe vor die Lehrer gestellt[83]), und dasselbe findet sich Eph. 4, 11, wenn anders die dort genannten *ποιμένες* mit den *πρεσβύτεροι-ἐπισκοποῦντες* identisch sind. Indessen im Hermas ist nirgendwo angedeutet, dass die Functionen der Bischöfe und Lehrer irgendwie auch zusammenfallen können; lediglich die Erwägung, dass diese Functionen gleichartig sind, sofern sie eine auf einem Charisma ruhende Diakonie umschliessen, ist für die Combination massgebend. Erst in der *Διδαχή*, in welcher die Lehrer ihren Platz neben den Propheten behaupten, wird ausdrücklich gesagt, dass die Bischöfe und Diakonen auch den Dienst der Propheten und Lehrer leisten, und dasselbe setzen die Pastoralbriefe von einem Theile der *πρεσβύτεροι-ἐπίσκοποι* voraus (I Tim. 5, 17) und wünschen es für alle (Tit. 1, 9).

---

83) Die Reihenfolge (Vis. III) „Bischöfe, Lehrer, Diakonen" erinnert an die spätere „Bischof, Presbytercollegium, Diakonen"; aber sie ist ihr nur analog, nicht mit ihr identisch. In dem Processe, der zur Monarchie des Bischofs geführt hat, gelang es doch den Presbytern, sich in ihrer Stellung vor den Diakonen dauernd zu behaupten, so dass es den Anschein hat, als sei dies Collegium wie ein Keil zwischen den Bischof und die Diakonen getrieben worden. In Wahrheit aber liegt hier keine Zwischenschiebung vor, sondern die einfache alte Ordnung „Presbyter-Episkopen — Diakonen" erhielt eine Spitze in dem Episkopos, und die Presbyter verloren das Amt und den Namen von Bischöfen, den sie früher geführt hatten. So entstand die Ordnung „der Bischof, die Presbyter, die Diakonen". Die Reihenfolge „Bischöfe, Lehrer, Diakonen" ist aber keine clerische, überhaupt keine verfassungsmässige, sondern in ihr ist die charismatische Dienstleistung der betreffenden Personen ins Auge gefasst.

Indem die Bischöfe (und Diakonen) aber in die Stellung von Lehrern einrückten, kam ihnen nicht nur das ausserordentliche Ansehen zu gut, welches jene berufsmässigen Prediger genossen, sondern in dem Momente musste auch die Natur ihres Amtes in einem neuen Lichte erscheinen. Lehrer zu sein, das Evangelium, resp. die „gesunde Lehre" von Berufs wegen zu verkündigen und zu wahren, das war ja kein Gemeindeamt, sondern ein göttlicher Auftrag, in dessen Ausführung man nicht Diener einer Einzelgemeinde, sondern Diener der Kirche war. Der Episkopat wurde auf die Linie seiner katholischen Entwicklung gestellt, indem die Inhaber desselben als solche anerkannt wurden, die auch den Dienst der Propheten und Lehrer, letztlich auch den der Apostel, leisten. Die Inhaber des administrativen Amtes stiegen so schrittweise zu der Höhe über der Gemeinde hinauf, welche die berufsmässigen Lehrer der Christenheit kraft göttlicher Einsetzung von Anfang an behauptet hatten.

Dass es zu einer solchen Entwicklung gekommen ist, ist in keiner Hinsicht erstaunlich oder räthselhaft. Man könnte vielmehr versucht sein, sie aus ihren Prämissen zu construiren, läge sie nicht in den Urkunden des 2. Jahrhunderts deutlich genug vor. Herbeigeführt ist sie, wenn ich recht sehe, durch drei Momente, die zusammengewirkt haben. Erstlich lag es in der Natur des administrativen und patriarchalischen Amtes, dass dasselbe nach und nach auch den Dienst am Wort Anderen entzog und in sich hineinzog, sodann lag es in der Natur der Verhältnisse, dass jene „geistliche" Organisation, wie wir sie genannt haben (Apostel, Propheten und Lehrer), aufhören musste — auch der Verfasser der *Did.* setzt (XIII, 4) den Fall, dass in einer Gemeinde keine Propheten vorhanden sind —, endlich hatte die eigenthümliche Lage der Gemeinden im 2. Jahrhundert — ich erinnere an die Kämpfe mit dem sog. Gnosticismus — die Folge, dass der entscheidendste Nachdruck auf die rechte, apostolische Lehre und auf einen festen äusseren Zusammenschluss der Gemeinde gelegt werden musste. Erwägt man die zusammentreffenden Wirkungen dieser Momente, deren Ausführung ich mir erlassen darf, so erscheint der Supremat der Bischöfe und die Anerkennung ihres katholischen Amtes als das naturgemässe Ergebniss derselben, ein Ergebniss, welches man in

dem paulinischen Satze: ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις, als vorbereitet noch nicht ahnen kann, welches aber in der Anweisung der *Διδαχή*, dass die Bischöfe in den Gemeinden wie die Propheten und Lehrer, d. h. wie der Herr c. IV, 1, geehrt werden sollen, weil auch sie deren Dienst leisten, bereits angebahnt ist.

Dass die Apostel, Propheten und Lehrer successive in der Christenheit ausgestorben sind, ist oben gezeigt worden. Zuerst verschwanden die Apostel; denn die zwölf Apostel mussten auf eine Höhe gerückt werden, unerreichbar für jeden Epigonen; dazu kam, dass den mehr und mehr in der Welt eingebürgerten Gemeinden die wandernden Missionare unbequem werden mussten. Dann starben die Propheten ab. Auch hier ist nicht nur eine neue Theorie wirksam gewesen — die alttestamentlichen Propheten beanspruchten im Interesse der Apologetik und Polemik eine einzigartige Geltung —, sondern in noch höherem Masse die allgemeine Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse; in ihr wurden auch die ehrlichen Propheten zu anachronistischen Gestalten, und die unehrlichen compromittirten den ganzen Stand. Zuletzt sind ihnen auch die berufsmässigen, vom Geiste erweckten Lehrer gefolgt. Es hat lange gedauert, bis sie überall verschwanden; denn nicht überall war der Clerus, resp. der Bischof, im Stande, auch nur das Minimum, welches die Gemeinden an Unterweisung bedurften, zu leisten oder mit den Lehrern — und „Lehre" bedurfte man gegenüber der Häresie — zu concurriren. Aber nachdem die Christlichkeit ausschliesslich auf die Apostolicität im Sinne eines historischen Urtheils gestellt war, waren damit alle Ansprüche, die aus einer directen Geistesbegabung gefolgert wurden, für erloschen erklärt. An die Stelle des Charismas musste der Gedanke der Übertragung[84]) treten, und in Folge der consequenten Durchführung dieses Gedankens, der einen Schatten von historischem Recht aus willkürlich gedeuteten,

84) Das ist der wirklich neue Gedanke hier, und zwar die Übertragung der apostolischen Gewalten im Sinne der Gewalten der Zwölfapostel. Die Bischöfe haben apostolischen Charakter, nicht sofern sie selbst Apostel sind, sondern sofern ihnen apostolische Vollmacht gegeben ist. Aber diese ist vermittelt, indem ihnen für ihr Amt der h. Geist gegeben ist. Dadurch ist die Selbständigkeit des ihnen ertheilten Amtes gewährleistet.

singulären Vorgängen des apostolischen Zeitalters und aus missverstandenen Aussagen alter Schriftsteller entnehmen konnte, ist die geistliche Organisation der Christenheit untergegangen, resp. ist dieselbe mit der administrativen und patriarchalischen verschmolzen und eben dadurch eine hierarchische Verfassung der Kirche begründet worden. Hierarchisch nennen wir aber diejenige Verfassungsform, in welcher beliebige weltliche Rechte, welche die Inhaber des Amtes ausüben, ihrem Ursprung nach auf göttliche Anordnung zurückgeführt werden. Die Verschmelzung einer geistlich-enthusiastischen, einer patriarchalischen und einer administrativen Organisation constituirt das Wesen einer hierarchischen Verfassung. Eine solche aber ist die im Bischof gipfelnde katholische Verfassung der Kirche geworden; wir kennen jetzt die Elemente, aus denen sie sich gebildet hat, vollständig, während man früher darauf verzichten musste, in der ältesten Geschichte der Kirche die Prämissen sämmtlich nachzuweisen, welche der Ausbildung des Episkopats zu einem Administrations-, Jurisdictions- und Lehramt und damit zu dem Supremat zu Grunde liegen.

Denn in den katholischen Bischöfen erkennen wir die alten Apostel und Lehrer, ja auch gewissermassen die Propheten — freilich in modernisirter Gestalt — wieder. Wenn wir sie als die Hohenpriester bezeichnet finden, so erinnern wir uns, dass nach der *Διδαχή* die Propheten so genannt worden sind; wenn wir in den Urkunden seit dem Ende des 2. Jahrhunderts — nicht früher — von der „cathedra“ des Bischofs und der Presbyter lesen[85]), so gedenken wir, dass die cathedra ursprünglich der Sitz der Lehrer und Propheten (s. Hermas) gewesen ist; wenn von den Erstlingsgaben gesprochen wird, die dem Bischof gebühren, so wissen wir, dass sie ursprünglich für die berufsmässigen Lehrer gefordert

85) S. das Murat. Fragment Z. 75 f.: „sedente cathetra urbis romae aecleaiae pio episcopo“. Ebenso vom bischöflichen Rang der Anonymus bei Euseb. h. e. V, 28, 12. Iren., h. IV, 26, 3 (von den Presbytern): „principalis consessionis tumore elati“. Clemens Alex., Strom. VI, 13, 106: *κἂν ἐνταῦθα ἐπὶ γῆς πρωτοκαθεδρίᾳ μὴ τιμηθῇ* (vorher sind die Presbyter genannt), s. VII, 16, 98. Orig. in Mt. t. XVI, 22, T. III p. 753: *οἱ τὰς πρωτοκαθεδρίας πεπιστευμένοι τοῦ λαοῦ ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι.* Origenes unterscheidet aber sonst nicht selten: „gradus sacerdotii — cathedra doctoris“. Ep. Clem. ad Jacob. 2 (p. 7, 4) u. s. w.

worden sind; wenn, wie in den Apost. Const. (II, 26), als erstes Prädikat des Bischofs hervorgehoben wird: *οὗτος λόγου διάκονος*, so erinnern wir uns, dass er dieses Prädikat als der Erbe der „Lehrer" erhalten hat; wenn die smyrnensische Gemeinde ihren verstorbenen Bischof als „apostolischen und prophetischen Lehrer, der da Bischof geworden sei zu Smyrna" feiert, so haben wir den Anfang jener Verschmelzung der geistlichen und der patriarchalisch-administrativen Organisation der Gemeinden anzuerkennen, die in dem berühmten Satze des Bischofs Hippolyt zum ersten Mal in der uns bekannten Literatur ihren klassischen Ausdruck gefunden hat: „Die Irrlehren wird kein Anderer widerlegen, als der heilige Geist, welcher in der Kirche überliefert wird; denselben haben zuerst die Apostel erlangt und denen mitgetheilt, welche den rechten Glauben angenommen hatten. Da wir der Apostel Nachfolger geworden sind, dieselbe Gnade sowohl des Hohenpriesterthums als der Lehre erlangt haben und in der Geltung von Wächtern der Kirche stehen, so üben wir keine Nachsicht und verschweigen die rechte Lehre nicht" (Philos. Prooem.). Die Bischöfe also haben den h. Geist in besonderer Weise, sie besitzen ihn durch Übertragung von den Aposteln her, sie sind die Nachfolger der Apostel und somit die Hohenpriester, Lehrer und Wächter der Kirche. Solchen Personen gegenüber konnten Propheten und Lehrer, die den Besitz des Geistes nicht historisch nachzuweisen vermochten, nicht mehr aufkommen[86]).

86) Ausläufer der alten Evangelisten, Propheten und Lehrer sind die wandernden Asketen, wie wir über solche für das 3. Jahrhundert namentlich in dem 2. pseudoclementinischen Briefe ad virgines (c. 1—6) sehr beachtenswerthe Nachrichten besitzen. Es ist aber hier noch einmal daran zu erinnern, worauf oben schon hingewiesen wurde, dass die Wanderlehrer, sofern sie die consilia evangelica befolgten, nun jener Ordnung von Christen beigesellt wurden, in welcher sich die „Jungfrauen", die „Enthaltsamen" u. s. w. befanden. Diese Ordnung ist aber als die Vorstufe des im Ausgang des vorconstantinischen Zeitalters sich entwickelnden Mönchthums anzusehen. Somit ist das Mönchthum doch nicht ohne jeden Zusammenhang mit der Urzeit der Kirche, und das Urtheil, welches bereits im 4. Jahrhundert die Väter gefällt haben, dass das mönchische Leben das apostolische sei (im Sinne von Mt. 10 und *Διδ.* XI), entbehrt nicht ganz jeder historischen Begründung resp. Vermittelung. Doch dieser Entwicklungsprocess soll hier nur angedeutet sein. Genannt mag wenigstens der

Die *Διδαχή* zeigt uns in ihren kostbaren Anweisungen die Bischöfe so zu sagen auf halber Höhe. Kannten wir bisher nur den Endpunkt der Entwicklung, so ist nun eine wichtige Stelle auf der Mitte des Weges hell und klar geworden. Sie wirft ihr Licht auf den Ausgangspunkt und zeigt uns, dass wir, um die Entstehung des bischöflichen Amtes zu verstehen, am Anfang nicht nur die *ἐπίσκοποι* und *πρεσβύτεροι* der Einzelgemeinde, sondern ebensosehr die von Gott der Kirche geschenkten Apostel, Propheten und Lehrer ins Auge fassen müssen, und dass die noch eben allen Stürmen trotzende hierarchische Verfassung der katholischen Kirche in ihren Elementen uralt, in der wunderbaren Combination dieser Elemente aber das Ergebniss einer zweihundertjährigen Entwicklung ist. Es ist das seltsamste Spiel der Geschichte, dass es eben der „Dienst am Wort" gewesen ist, der, indem er den Presbyter-Episkopen zugewiesen wurde, diese Vorsteher mit allen ihren Functionen in Inhaber einer besonderen Amtsgnade, in Priester und Hierarchen verwandelt hat. Der Katholicismus hat Recht, wenn er behauptet, dass alle wesentlichen Elemente seiner Kirchenordnung in der apostolischen Zeit vorgebildet seien, aber eine Fiction ist es, wenn er die Combination derselben auf jene Zeit zurückführt. In der Combination liegt hier aber das Wesen der Sache, und ihr gegenüber hat der Protestantismus Recht, wenn er daran fest hält, dass in der Kirche ursprünglich nur die selbständige, nicht von Menschen declarirte Würde der *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*, der *διακονία τοῦ λόγου* gegolten hat, und dass alle übrigen Einrichtungen, die getroffen wurden, die Constitution der Kirche, sofern sie eine *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ* ist, nicht berühren.

Hat sich aber die *Διδαχή* in dem, was sie über Verfassungsverhältnisse mittheilt, als eine so ausserordentlich wichtige Urkunde bewährt, so ist es von höchstem Interesse genau zu wissen, aus welcher Zeit sie stammt. Da die Entwicklung der Verfassung in den verschiedenen Provinzen nicht Schritt gehalten hat, so lässt sich allerdings, wenn das Datum der *Διδαχή* ermittelt ist,

andere werden, nach welchem die Kirche sich seit dem 4. Jahrhundert aus den Schriftstellern der Vergangenheit „Kirchenlehrer" (*πατέρες, διδάσκαλοι*) mit einer eigenthümlichen, schwer zu definirenden Autorität geschaffen hat, einer Autorität, die zwar in der Regel mit der bischöflichen verbunden gedacht, aber nicht einfach aus ihr abgeleitet wurde.

nur feststellen, zu welcher Zeit die betreffende Stufe der Organisation in der Provinz, aus welcher die Διδαχή stammt, erreicht worden ist. Indessen auch eine so begrenzte Erkenntniss ist wichtig genug und nicht ohne Bedeutung für die Geschichte der Verfassung in anderen Provinzen.

II. Zeit und Ort der Διδαχή.

1. Die äusseren Gründe.

Die Zeit, innerhalb welcher die Διδαχή geschrieben ist, ist sicher abzustecken erstlich auf Grund des Zeugnisses des Clemens Alexandrinus, der sie gekannt und als γραφή citirt hat, sodann durch die Beobachtung, dass in der Schrift der Barnabasbrief und der Hirte des Hermas benutzt sind[87]). Die Abfassungszeit beider Schriften ist selbst freilich controvers. Die erstere kann noch dem Ende des 1. Jahrhunderts angehören (s. oben S. 85), und eben dahin versetzen einige Gelehrte[88]) das Buch des Hirten in der uns vorliegenden Gestalt, während Hilgenfeld[89]) zwar das ganze Buch erst kurz vor der Mitte des 2. Jahrhunderts abgeschlossen sein lässt, dagegen den Theil, welcher die Mandata enthält — und dieser kommt hier allein in Betracht — ebenfalls auf die Zeit um d. J. 100 ansetzt. Sonach bliebe für die Abfassung der Διδαχή die Zeit von 100—190 offen. Mit einer solchen Zeitbestimmung ist natürlich nichts gewonnen. Indessen die Einheitlichkeit des Buches des Hirten scheint mir durch die scharfsinnigen Vermuthungen Hilgenfeld's ebensowenig erschüttert zu sein wie das positive Zeugniss des Muratorischen

87) S. oben S. 81 f. Auch wenn man annehmen wollte, dass der Verf. der Διδαχή die Darstellung der beiden Wege nicht dem Barnabasbrief entnommen, sondern vielmehr einen kleinen Aufsatz, der bereits in den Gemeinden circulirte, in seine Schrift aufgenommen hat, müsste man die Priorität der betreffenden Capitel des Barnabasbriefs vor einem solchen supponirten Aufsatz festhalten. Von durchschlagender Wichtigkeit bleibt unter allen Umständen die Beobachtung, dass im Barnabasbrief in zusammenhangslosen Stücken vorliegt, was die Διδαχή in trefflicher Disposition mittheilt.

88) So Zahn, Caspari und Bonwetsch (Gesch. des Montanismus S. 200 f.).

89) Hermae Pastor, edit. altera emendata (1881) p. XX sq.

Fragmentes, dass dieses Buch von dem Bruder des Bischofs Pius geschrieben worden sei[90]). Hält man aber daran fest, dass der Hirte dem Zeitalter Hadrian's angehört (spätestens dem Anfang der Regierungszeit des Antoninus Pius), und hält man sich für berechtigt, eine Schrift, die Clemens als γραφή citirt hat, um mindestens 20—30 Jahre vor die Zeit seiner eigenen Schriftstellerei zu setzen, so bleibt das Menschenalter zwischen 135 (140) und 165 als Abfassungszeit der Διδαχή offen.

Auf das Unsichere dieser zudem noch in recht weiten Grenzen sich haltenden Datirung sei ausdrücklich hingewiesen. Clemens kann eine ganz junge Schrift als γραφή prädicirt haben; das Buch des Hirten kann bereits um d. J. 100 geschrieben worden sein. Nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit lässt sich daher auf Grund äusserer Erwägungen behaupten, dass die Διδαχή zwischen 135 (140) und 165 abgefasst worden ist.

Was den Ort betrifft, so legen äussere Erwägungen keine andere Provinz als Ägypten nahe. In Ägypten ist die Schrift zuerst aufgetaucht, und in Ägypten allein hat sie nachweisbar eine Geschichte in dem Gebrauche der Kirche erlebt. Hat sie auch jener syrische Bischof gekannt und verwerthet, der im 4. Jahrhundert die grosse Fälschung unter dem Namen des Clemens unternommen hat (Apost. Const. VII), so ist nicht zu vergessen, dass diesem die Bibliothek des Eusebius zur Verfügung gestanden, und dass die orientalische Kirche in den hier entscheidenden Jahrhunderten von der Διδαχή nichts gewusst hat. Ferner, auch jene Quellenschrift, welche die Διδαχή hauptsächlich benutzt hat, der Barnabasbrief, ist zuerst in Ägypten aufgetaucht und hat auch in der Folgezeit wesentlich in diesem Lande in Ansehen gestanden[91]). Endlich, das zwischen der Διδαχή und dem Barnabasbrief bestehende literarische Verhältniss hat seine Parallele an dem Verhältniss des 2. Petrusbriefs zum Judasbrief. Der zweite Petrusbrief ist aber zuerst in Ägypten aufgetaucht, und der Judasbrief ist höchst wahrscheinlich ägyp-

90) S. Patr. Apost. Opp. edid. Gebhardt, Harnack, Zahn, fasc. III p. LXXVII sq.

91) Allerdings hat die Διδαχή auch den aus Rom stammenden „Hirten" benutzt; aber diese Schrift hat sich (s. Vis. II, 4) sehr rasch in der ganzen Christenheit verbreitet, dazu: aus Rom kann die Διδαχή schlechterdings nicht stammen.

tischer Provenienz. Es besteht aber auch, abgesehen von dem analogen schriftstellerischen Verfahren, eine gewisse Verwandtschaft im Wortvorrath zwischen der *Διδαχή*, dem Judas- und 2. Petrusbrief. Die äusseren Gründe sprechen also entschieden für Ägypten, und es giebt keine Erwägungen, die gegen diese Provinz resp. für eine andere geltend gemacht werden können.

2. *Die inneren Gründe.*

Rathlos[*] steht man zunächst vor dem Problem der Abfassungszeit der *Διδαχή*, selbst wenn man an dasselbe mit einer gewissen Kenntniss der urchristlichen Literatur herantritt und es auf Grund einer solchen aus inneren Gründen zu lösen sich anschickt. Nicht wenige Beobachtungen sind der Annahme des höchsten Alters günstig, andere widersprechen derselben und fordern somit zur Revision der zuerst gemachten Beobachtungen auf. Was bei dem Stande unserer bisherigen Kenntnisse am meisten auffällt, ist aber das Nebeneinander von Merkmalen, deren Gleichzeitigkeit wir bisher nicht vorausgesetzt hatten. Man kann die überraschenden Eindrücke aber auch nicht durch die Hypothese beseitigen, dass die Schrift allerlei Stoffe, alte und junge, vereinigt habe, und dass sich hieraus ihre eigenthümliche Beschaffenheit erkläre; denn bei näherem Zusehen gewahrt man, dass der Verf. überall concrete Anweisungen giebt, die sich auf den eben bestehenden Zustand der Gemeinden beziehen. Selbst in der so allgemein gehaltenen Schilderung der zwei Wege fehlen solche Anweisungen nicht, und man wird finden, dass sie nahezu sämmtlich nicht dem Barnabasbrief, der Vorlage, entnommen, sondern selbständig vom Verfasser hinzugefügt sind und mit den in c. VII—XV gegebenen Anordnungen trefflich harmoniren. Nur in einem Falle hat der Recurs auf Stoffe, die der Verf. einfach übernommen hat, sein gutes Recht, nämlich bei den eucharistischen Gebeten. Man wird diese daher nicht ohne Weiteres zur Bestimmung des terminus a quo der Schrift heranziehen dürfen. Muss man aber somit die Hypothese, dass die Schrift eine ohne Rücksicht auf die concreten Zeitverhältnisse angefertigte Compilation sei, ablehnen, so kann doch ein anderer Gesichtspunkt für die Erklärung ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit wichtig sein. Da der Verfasser die *διδαχὴ κυρίου*

διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων geben wollte, so wird ihn in irgend welchem Masse das Bewusstsein der Verpflichtung bestimmt haben, nur solche Anordnungen aufzuzeichnen, die wirklich irgendwie auf das Evangelium zurückgeführt werden konnten. Wie er solche Zustände in den Gemeinden, deren Regelung aus dem erfolgen konnte, was ihm das Evangelium war, nicht übergangen haben wird, so kann er umgekehrt sehr wohl solche Zustände ganz bei Seite gelassen haben, die aus dem Evangelium und den Anordnungen der Apostel eine nähere Bestimmung nicht empfingen. Die hier angestellte Erwägung ist eine aprioristische; aber sie lehrt unzweifelhaft soviel, dass jede Spur eines jüngeren Ursprungs in der *Διδαχή* besonders sorgfältig beachtet werden muss, und dass mit argumentis e silentio hier vorsichtig zu verfahren ist.

Dennoch beginnt man, um die Abfassungszeit der *Διδαχή* aus inneren Gründen zu bestimmen, am sichersten damit, dass man überlegt, was die Schrift nicht enthält; denn gewisse argumenta e silentio hier sind sicherlich von hoher Bedeutung. Es fehlt in der *Διδαχή*

1) jede Spur eines NTlichen Kanons (neben dem A. T. wird nur das Evangelium als Instanz aufgeführt), insonderheit jede Spur eines Gebrauches paulinischer Briefe und des Johannesevangeliums als hh. Schriften; andererseits fehlt aber auch alles „Apokryphische" (nur ein Citat, I, 6, kann nicht identificirt werden), d. h. der Verf. hat nicht wie z. B. Hermas, die sog. Gnostiker und Andere evangelische Stoffe producirt, beruft sich auch nicht auf in den Synoptikern fehlende Herrnsprüche,
2) jede Spur eines Symbols oder einer regula fidei (man erwartet sie c. VII), ebenso jede Spur einer geregelten dogmatischen Unterweisung, einer Arcandisciplin u. s. w.[92]),
3) der monarchische Episkopat und das Collegium von Presbytern (die *πρεσβύτεροι οἱ προϊστάμενοι;* der „Alten" wird aber überhaupt nicht gedacht),
4) jede Bestimmung über gottesdienstliche Ordnungen (nichts von Schriftverlesung, Predigt, Gemeindegebet, überhaupt

92) C. IX, 5 wird nur eingeschärft, dass kein Ungetaufter die h. Speise geniessen soll.

keine Regelung dessen, was man später missa catechumenorum genannt und was doch schon Justin als eine Reihe von streng geordneten Stücken geschildert hat: nur drei stehende eucharistische Gebete werden mitgetheilt, aber zugleich wird bemerkt, dass die Propheten in freier Weise Dank sagen können, soviel sie wollen: der Verfasser hat also auf feste Ordnungen hier — ausser auf Exhomologese und würdige Danksagung bei der h. Mahlzeit — mindestens noch kein entscheidendes Gewicht gelegt, wie besonders aus c. XIV hervorgeht; auch ist bedeutsam, dass er noch nicht, wie Ignatius, wider die Feier von Winkelgottesdiensten eifert und nur eine Gemeindefeier gelten lassen will,

5) jede Bestimmung über einen προεστώς bei der Taufe, dem Abendmahl, dem Gottesdienst (die Schrift richtet sich durchweg an alle Christen und setzt voraus, dass sie das Recht haben, zu taufen und die eucharistischen Gebete zu sprechen; an alle Glieder der Gemeinde geht ferner die Aufforderung, für die Einsetzung von Bischöfen und Diakonen Sorge zu tragen),

6) eine Erwähnung von symbolischen, die Taufe begleitenden Handlungen (Salbung, Milch, Honig, Exorcismus); ferner, in den eucharistischen Gebeten, wie überhaupt in der Διδαχή, wird der Tod und die Auferstehung Christi nicht erwähnt, die Epiklese des Geistes fehlt, und weder bei der Taufe noch bei dem Abendmahl ist von der Sündenvergebung gesprochen (keine Andeutung die Kindertaufe betreffend),

7) eine Erwähnung des Jahresosterfestes, der grossen Fasten- und Festzeit (nur die kirchliche Ordnung der Woche wird gegeben, der Sabbath aber gänzlich übergangen),

8) eine Erwähnung des Verbotes des Genusses von Blut und Ersticktem (nur das Götzenopferfleisch wird verboten), ferner der Zehntenordnung (die Darbringung der Erstlinge ist anbefohlen) und der Excommunication (s. dagegen XV 3),

9) eine Erwähnung von Prophetinnen neben Propheten (überhaupt jede Anweisung in Bezug auf die Stellung

der Frauen in der Gemeinde und den Antheil derselben beim Gottesdienst),

10) jede Spur der Existenz der montanistischen Bewegung,

11) jede Charakterisirung bestimmter Irrlehrer und Irrlehren (erwähnt werden nur die Juden als Heuchler, mit denen man in keiner Hinsicht gemeinsame Sache machen soll; daneben wird die Existenz falscher Lehrer und falscher Propheten einfach vorausgesetzt; von Legitimationsbriefen zum Schutze der Gemeinden vor solchen ist noch nicht die Rede).

Zum Schluss dieser Übersicht sei noch erwähnt, dass auf die Lage der Gemeinden inmitten einer heidnischen, ihnen feindlichen Welt, abgesehen von der Stelle I, 4 fin., keine Rücksicht genommen ist.

Nur ein Theil der hier aufgeführten Desiderata kann, aus dem oben angegebenen Grunde, zur Bestimmung der Abfassungszeit der *Διδαχή* ins Gewicht fallen. Dazu kommt noch folgendes: wir müssen mit der Möglichkeit rechnen, die in diesem Falle sogar sehr viel mehr als eine blosse Möglichkeit ist, dass die *Διδαχή* aus einer Provinz stammt, von deren Kirchengeschichte im 2. Jahrhundert wir überhaupt gar nichts wissen. Wäre es zu erweisen, dass diese Schrift in Kleinasien oder in Rom niedergeschrieben ist, so dürften wir allerdings unbedenklich ihr Schweigen in den angeführten Punkten als sicheres Argument dafür verwenden, dass sie selbst nicht in die 2. sondern in die 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts gehört. Da es uns aber bereits die äusseren Gründe nahe gelegt haben, an eine Provinz zu denken, deren älteste Geschichte für uns ein Vacuum ist, so fragt es sich, ob die Schweigsamkeit der Schrift betreffs der erwähnten Institutionen und geschichtlichen Erscheinungen einen Schluss auf ihre Abfassung vor der Mitte des 2. Jahrhunderts zulässt. Die Sicherheit eines solchen Schlusses wird man unbedingt bezweifeln müssen. Gerade in Bezug auf Ägypten zeigen uns die Schriften des Clemens Alexandrinus, ja auch noch die des Origenes, wie viel Eigenartiges und Alterthümliches sich dort noch neben der fortdauernden Hellenisirung und der rapiden Katholisirung eine lange Zeit erhalten hat, und die Dunkelheit, in welche die Geschichte der alexandrinischen Kirche — Alexandrien war doch die Stadt der Literaten — bis auf die Zeit des

Septimius Severus für uns gehüllt ist, ist selbst der sprechendste Beweis dafür, dass diese Kirche eine Vergangenheit gehabt hat, deren Gedächtniss sie durch keine Kunst in Einklang mit ihrer Gegenwart zu setzen vermochte. Aber Ägypten wird nicht das einzige Land gewesen sein, in welchem der Verlauf der Entwicklung der christlichen Verhältnisse nicht nach den Erkenntnissen zu bestimmen ist, die wir aus der uns erhaltenen christlichen Literatur des 2. Jahrhunderts zu gewinnen vermögen. Wie viele Gemeinden, wie viele Provinzen mögen, indem sie seit dem Ende des 2. Jahrhunderts in die katholische Conföderation hineingezogen wurden, nun erst Ordnungen, Institutionen und Überlieferungen erhalten haben, die ihnen neu waren im Verhältniss zu dem, was sie bisher besassen! Somit können die argumenta e silentio zunächst nur beweisen — das beweisen sie wirklich —, dass die uns überlieferte Διδαχή jenes Buch ist, welches Clemens Alexandrinus benutzt hat, sofern der Inhalt derselben lehrt, dass sie allerdings dem 2. Jahrhundert angehören muss. Erlaubt ist es aber doch, auch unter der Voraussetzung, dass das Buch in Ägypten entstanden ist, noch um einen Schritt weiter zu gehen. Das Fehlen des monarchischen Episkopats, die Nichtbenutzung der apostolischen Briefliteratur, die ausschliessliche Benutzung des „Evangeliums", die Thatsache, dass der Verfasser auf gesonderte Kirchengemeinschaften (z. B. auf die marcionitische) keine Rücksicht nimmt, vielmehr die Einheit der Christenheit als der Summa aller souveränen Gemeinden festhält, macht es gewiss, dass das letzte Drittel des 2. Jahrhunderts ausser Betracht bleiben darf. Eine aufmerksame Lectüre der Werke des Clemens unter besonderer Beachtung der eben genannten Punkte stellt diesen Schluss sicher. Es liegt unzweifelhaft eine nicht unbedeutende Reihe von Jahren zwischen der Διδαχή und Clemens. Hier wird man aber weiter auch fragen dürfen, ob irgendwo in der Christenheit seit 160—170 die Spaltung der Kirche in Kirchen und Schulsecten so völlig ignorirt werden konnte wie es in der Διδαχή geschieht. Alles, was sie über Verfassung und Cultus enthält, mag man dahingestellt sein lassen; aber z. B. die Existenz der über das ganze Reich sich erstreckenden, festgefügten marcionitischen Kirche konnte damals nicht mehr ignorirt, die Gefahr derselben auch nicht mit einem so allgemeinen Satze wie c. XI, 1. 2 bemerkt und abgehalten werden.

Mag die Διδαχή auch in irgend einem Winkel des Reiches entstanden sein — ihr Verfasser, der kein Schwärmer und kein Ignorant gewesen ist, sondern ein verständiger Mann, rechnete auf die Christen überhaupt als seine Leser. Mag er auch in einzelnen Anordnungen von den concreten Zuständen abhängig gewesen sein, in denen er selbst stand, so hatte er doch die Christenheit im Auge. Dies Argument ist allerdings vorsichtig anzuwenden, damit es nicht zu viel beweise; aber auch in vorsichtigster Anwendung desselben darf man das letzte Drittel des 2. Jahrhunderts als Abfassungszeit der Διδαχή für ausgeschlossen ansehen[93]).

Aber sind nicht positive innere Merkmale gegeben, welche beweisen, dass die Διδαχή uralt ist? Versteht man hier uralt als eine Datirung, so ist mit einem runden Nein zu antworten. Keine einzige Anordnung kann in der Schrift nachgewiesen werden, die da nöthigt, ja auch nur anräth, mit der Abfassung bis in das erste Jahrhundert oder in den Anfang des zweiten hinaufzugehen[94]). Versteht man aber uralt in dem Sinne, dass der Inhalt oder ein Theil des Inhaltes der Διδαχή sehr wohl unter der Voraussetzung, dass sie bereits im 1. Jahrhundert verfasst wurde, verständlich ist, so ist nichts einzuwenden. Man wird sogar sagen dürfen, dass nach den bisher gültigen Erkenntnissen sich nicht Weniges in der Schrift, nach Form und Inhalt, besser in der Zeit zwischen 80 und 120 als zwischen 120—165 begreifen lässt. Aber da dies kein Argument ist, so wird Alles darauf ankommen, ob positive Beobachtungen aufgewiesen werden können, welche die Zeit vor Hadrian ausschliessen. Solche sind m. E. allerdings namhaft zu machen:

1) Die Διδαχή zeigt, dass im Stande der Apostel und Propheten eine Corruption ausgebrochen ist, welche strenge Schutzmassregeln nöthig macht;

---

93) Der Schluss aus der Eigenart des literarischen Unternehmens des Verfassers auf die Abfassungszeit seiner Schrift ist ohne Werth, weil er mit den oben angestellten Erwägungen zusammenfällt.

94) Was die Schrift über Propheten erzählt, hat z. Th. an dem, was Lucian berichtet, eine Parallele. Lucian schrieb im Zeitalter der Antonine! Diese Beobachtung lehrt, wie vorsichtig man sein muss.

2) die Schrift muss das wankende Ansehen der wahrhaftigen Propheten durch exorbitante Zumuthungen an die Gemeinde und durch Drohungen schützen;

3) der Verfasser beruft sich, um eine misstrauisch beurtheilte Praxis der Propheten zu vertheidigen, auf die „alten Propheten" (als Instanz) und meint damit eine ältere, bereits vergangene Generation christlicher Propheten;

4) in der Schrift ist die Unterscheidung einer höheren und niederen christlichen Sittlichkeit sowie der Anspruch enkratitischer Christen vorausgesetzt, in c. 1 sind zudem die evangelischen Forderungen in charakteristischer Weise abgeschwächt;

5) die Citate aus dem Evangelium setzen mit höchster Wahrscheinlichkeit das Matthäus- und das Lucasevangelium voraus und stellen sich in der Regel als Entlehnungen aus dem ersteren, hie und da als aus beiden combinirte Entlehnungen dar;

6) bei vollem Widerspruch gegen die Juden als „Heuchler" und völliger Loslösung von ihrer Gemeinschaft (wie im Barnabasbrief) lehnen sich die Anordnungen des Verfassers betreffs der Einhaltung bestimmter Fasttage in der Woche, der Erstlingsgebote und wahrscheinlich auch der Gebetsordnung an die alttestamentlich-jüdische Sitte an. Dies ist nicht als „Judaismus" zu beurtheilen, sondern vielmehr als der Anfang einer Entwicklung, die seit dem Ende des 2. Jahrhunderts — ohne jegliche Einwirkung seitens des Judenchristenthums — nachweisbar immer grössere Dimensionen in der Heidenkirche angenommen hat;

7) in den eschatologischen Schlussabschnitt (c. XVI), der ganz auf Mt. 24 ruht, ist zwar der Antichrist eingeschoben, aber es sind alle Beziehungen auf das jüdische Volk und alle sinnlichen und particularen Verheissungen weggefallen, speciell ist von einem Reiche der Herrlichkeit auf Erden nicht die Rede.

Diese Beobachtungen — es sind hier nur die sichersten aufgeführt — lassen die Annahme nicht mehr zu, dass die Διδαχή

vor dem Zeitalter Hadrian's niedergeschrieben ist. Wir werden somit aus inneren Gründen dazu geführt, mit hoher Wahrscheinlichkeit die Zeit vor c. 120 und nach c. 165 als Abfassungszeit der *Διδαχή* auszuschliessen. Der so abgesteckte Zeitraum lässt sich m. E. aus inneren Gründen nicht verengen; hält man aber an der von den meisten Forschern noch eben getheilten Ansicht von der Entstehungszeit des Hirten fest, so ist das Datum der *Διδαχή* in die Jahre c. 140—c. 165 zu verlegen. Unstreitig wächst in Ansehung der archäistischen Partieen die kirchengeschichtliche Bedeutung dieses Buches mit jedem Jahre, um welches man dasselbe tiefer herabsetzen kann; aber zu einer genaueren Bestimmung fehlt leider jeglicher Anhalt. Indessen, es ist schon eine Erkenntniss von nicht geringer Tragweite, dass wir dasjenige, was das Buch über Apostel, Propheten, Lehrer, Bischöfe und Diakonen enthält, nicht höher hinaufrücken dürfen als bis c. 120, es aber mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit sogar nicht vor c. 140 anzusetzen haben. In dem Lichte dieser Erkenntniss wird der gesammte Inhalt des Buches noch einmal zu erwägen sein.

Es erübrigt aber noch zu untersuchen, ob die Annahme, die sich aus äusseren Gründen empfohlen hat, dass die Schrift in Ägypten abgefasst sei, aus inneren Gründen gestützt werden kann.

Es ist in der Eigenart der *Διδαχή* begründet, dass sie keine ausgesprochene Localfarbe trägt, daher von vornherein nicht zu erwarten ist, dass sie sich selbst über ihre Provenienz äussern werde. Das Abendland ist aus äusseren und inneren Gründen ausgeschlossen; aber auch auf Kleinasien weist keine positive Spur, und manche Beobachtungen machen es unrathsam, an dieses Land zu denken. Wenn die Ignatiusbriefe irgend welche concrete Beziehungen zu Kleinasien haben — der Polykarpbrief und der Kleinasiat Irenäus setzen sie voraus —, so kann die *Διδαχή* nicht aus diesem Lande stammen. An Syrien könnte man denken, weil Lucian von dem die syrischen Gemeinden beschwindelnden „Propheten" Peregrinus erzählt hat; bei dem Korn, das auf den „Bergen" wächst (IX, 4), könnte man sich des ostjordanischen Hügellandes erinnern. Allein das sind keine Argumente, und zudem entscheidet die Herkunft der eucharistischen Gebete nicht über die Herkunft der ganzen Schrift. Die

Gebete können syro-palästinensischen Ursprungs sein und von Palästina sich verbreitet haben; desshalb bleibt der Ursprung der Schrift, in die sie Aufnahme gefunden haben, noch immer dunkel. Gegen einen grossen Theil Syrien's und Palästina's spricht jedenfalls die Beobachtung, dass der Verfasser nicht nur mit dem Judenthum fertig ist, sondern auch von jüdischen Christen nichts verräth. Speciell gegen Antiochien ist wie gegen Kleinasien von den Ignatiusbriefen aus zu argumentiren, es sei denn, dass man in dem Bischof von Antiochien lediglich eine in weitester Ferne von Antiochien construirte Figur sehen will. Indessen ausgeschlossen ist darum nicht jeglicher Bezirk des Orients; es lässt sich nur schlechterdings nichts Positives hier beibringen.

Man wird also nach dieser Umschau zu dem Lande zurückkehren, welches durch äussere Gründe sehr nachdrücklich empfohlen ist. Für Ägypten lassen sich aber auch zwei, wie mir scheint, sehr wichtige innere Gründe anführen[95]).

1) Die freien Lehrer, ja, wie es scheint, auch die „Apostel" haben sich in Ägypten am längsten gehalten und jene haben die Organisation der Einzelgemeinde dort am dauerndsten bestimmt, wie aus den Werken des Clemens, Origenes, ja noch aus einem Briefe des Dionysius hervorgeht. Was aber die „Apostel" betrifft, so ist der einzige, den Eusebius überhaupt für das 2. Jahrhundert aus dieser Kategorie zu nennen weiss, ein Alexandriner, Pantänus. Das Wenige, was wir über ihn feststellen können, ist, dass er zuerst *διδάσκαλος* und dann *ἀπόστολος* im Sinne der *Διδαχή* gewesen ist und auch als solcher gegolten hat. Diese Thatsache ist von hohem Gewicht, von um so bedeutenderem, je tiefer man mit der Abfassungszeit der *Διδαχή* herabsteigt.

2) Die *Διδαχή* beschliesst ihre wesentlich genaue Reproduction des VU. nach Matthäus (c. VIII, 2) mit der Doxologie: *ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας*. Diese Doxologie kann nicht etwa erst von einem Abschreiber hinzu-

95) Von dem Argumente, dass der bedeutendste sachliche Zusatz, den der Verfasser zu dem Texte der beiden Wege des Barnabasbriefes gemacht hat, in der Warnung vor Vogelschauern, Beschwörern, Magiern und Zauberern besteht (III, 4), und dass eine solche Warnung in Ägypten besonders am Platze war (s. die in der Note z. d. St. angeführte Stelle aus dem Briefe Hadrian's über die Christen in Ägypten), sehe ich ab.

gefügt sein, wie die sehr gleichartigen Doxologien in c. IX und X beweisen[96]). Das Fehlen der „βασιλεία" kann aber ferner nicht zufällig sein, da dieses Wort auch in den sechs anderen Doxologien fehlt[97]). Sobald dies constatirt ist, ist mit Sicherheit zu sagen: in der Landeskirche, welcher der Verfasser der Διδαχή angehörte, hat das „Reich" in den solennen Doxologien gefehlt. Tischendorf in dem Apparat zu Mt. 6, 13[98]) weiss keine gleichlautende griechische Doxologie anzuführen; aber eine Version lässt „βασιλεία" auch fort, nämlich die sahidische d. i. die oberägyptische („quoniam tuum est robur et potentia in aevum aevi")[99]). Soll man dieses Zusammentreffen der Διδαχή und einer uralten, nicht aus der memphitischen Version des N. T., sondern aus dem Urtext geflossenen ägyptischen Version[100]) für einen Zufall erachten, oder darf man in ihm ein Argument erblicken, dass unsere Schrift nach Ägypten gehört? Ich meine, dass das letztere gilt, und dass somit auch von hier aus die Hypothese des ägyptischen Ursprungs der Διδαχή sich bestätigt.

Darf man noch einen Schritt weiter gehen, und darauf Gewicht legen, dass die Διδαχή mit der oberägyptischen Version zusammenstimmt, darf man auf c. XIII verweisen, um die An-

96) Die Διδαχή bringt somit das älteste Zeugniss für die Anfügung der Doxologie an das VU.

97) Die Doxologien in IX, 2. 3; X, 2, 4 lauten übereinstimmend: σοῦ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, die in IX, 4: ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας, die in X, 5 ist wörtlich mit der dem VU. angefügten identisch.

98) Edit. major VIII. T. I p. 26.

99) Westcott und Hort (The New Testament, Vol. II App. p. 8) geben die sahidische Doxologie also wieder: ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ ἰσχὺς εἰς τοὺς αἰῶνας (aber ob ἰσχύς richtige Rückübersetzung ist, wird man wohl bezweifeln dürfen). Jedenfalls constatiren auch sie das Fehlen der „βασιλεία" und wissen keine der sahidischen Fassung gleichlautende Doxologie anzuführen. Da Tischendorf und Westcott und Hort hier zusammenstimmen, so wird man es als einen Irrthum Scrivener's bezeichnen müssen (A plain introduction to the criticism of the N. T. 3. edit. p. 570), wenn er mittheilt, dass die thebanische (sahidische) Version „καὶ ἡ δόξα" auslasse.

100) S. über dieselbe Lightfoot bei Scrivener, a. a. O. p. 392—401 (365—392).

nahme zu bekräftigen, dass sie nicht aus einer grossen Stadt, sondern aus der Provinz stammt, darf man endlich aus der Geschichte der Διδαχή diese Annahme empfehlen?

Es wird erlaubt sein, diese Fragen aufzuwerfen; sie zu bejahen wird man zögern; aber gegen den ägyptischen Ursprung der Διδαχή spricht Nichts, für denselben sind erhebliche Gründe beigebracht worden.

§ 6. Die Bearbeitungen der Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων und ihre Geschichte in der kirchenrechtlichen Literatur.

1. Die Διδαχή und das 7. Buch der apostolischen Constitutionen.

Das VII. Buch der apostolischen Constitutionen [1]) ist, nach gemeiner Meinung, in Syrien oder Palästina [2]), und zwar c. 340—380, von einem der Mittelpartei angehörigen Bischof abgefasst. Diese Zeitbestimmung ergiebt sich aus folgenden Erwägungen. Das in c. 41 mitgetheilte Symbol gehört in eine Reihe mit den Symbolen von Antiochia (341). Die ausführliche christologische Darlegung zeigt deutlich, dass die nicänische Controverse damals schon begonnen hatte; aber die nicänischen Stichworte sind vermieden [3]). In dem Symbol findet sich ferner die Aussage über Christus (c. 41 p. 225, 14): „οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος". Eine ähnliche Aussage begegnet zum ersten Mal in der 3. antiochenischen Formel (Hahn § 85): „καὶ μένοντα εἰς τοὺς αἰῶνας"; s. dann die 4. Formel (§ 86), die Formel der Synode zu Philippopolis (§ 88), die Ekthesis v. J. 345 (§ 89) u. s. w. Alle diese Sätze

1) S. die Ausgabe von de Lagarde 1862; vgl. Krabbe, Über d. Urspr. u. d. Inhalt d. ap. Const. 1829 S. 196 f. S. von Drey, Neue Unters. über die Constit. 1832 S. 84 f. Krawutzky i. d. Tüb. Quartalschrift 1882 S. 420 f.

2) Das beweist die Voranstellung Cäsarea's und Antiochiens vor Alexandrien und Rom und die eigenartige Angabe über die ersten Bischöfe in Antiochien c. 46, ferner die Art der Schriftbenutzung. Der syrische Ursprung wird auch von allen neuern Forschern angenommen.

3) Das „οὐ κτισθέντα" (c. 41 p. 225, 4) welches Lagarde im Texte belassen hat, wird von den trefflichen Codd. yz nicht geboten. Es ist also eine Interpolation, die da zeigt, dass man an der arianisirenden Haltung des Symbols Anstoss genommen hat.

sind gegen Marcell gerichtet[4]). Die Polemik gegen diesen Mann hat im letzten Viertel des 4. Jahrhunderts meines Wissens aufgehört und ist schon in der Zeit zwischen 362 u. 375 schwächer geführt worden. Die Jahre zwischen 340—370 und das ihnen folgende Decennium scheinen hier somit angezeigt zu sein. Zu dieser Datirung stimmt auch, dass im 7. Buche nicht der geringste Einfluss des Mönchthums oder auch nur eine Rücksichtnahme auf dasselbe zu finden ist. Der Verf. ist, wie sich noch genauer zeigen lassen wird, ein aller strengeren Askese abholder Mann, darin so vielen seiner Parteigenossen im Kreise der Eusebianer ähnlich. Er wirkt, wie sein Buch zeigt, in Sachen kirchlicher Sitte für „eine mittelschlächtige und gleichförmige, Loyalität“[5]).

Nach der Entdeckung der *Διδαχή* ist es nun offenbar geworden, dass die erste Hälfte des 7. Buches der Constitutionen (c. 1—32) nichts anderes ist als eine Bearbeitung dieser alten Schrift[6]). Das hat schon Bryennios in dankenswerther Weise gezeigt[7]). Aber es ist nothwendig, genau auf das Verhältniss des 7. Buches zu der *Διδαχή* einzugehen; denn diese Untersuchung ist in dreifacher Hinsicht von Werth: 1) für den Text des 7. Buches, 2) für den Text der *Διδαχή*, 3) für den Standpunkt und das Verfahren des Verfassers des 7. Buches[8]).

Ad 1) Eine Vergleichung der *Διδαχή* mit den von Lagarde benutzten Codices (w x y z) der App. Const. und der editio princeps (t) derselben lehrt, dass namentlich der Werth von t.

4) S. Zahn, Marcellus von Ancyra S. 166—185.

5) Die Zeitbestimmung von Drey's (a. a. O. S. 92—103): „Anfang des 4. Jahrhunderts“ ist hiernach zu rectificiren. Krawutzky (a. a. O. S. 429 f.) will sogar das Ende des 3. Jahrhunderts offen halten.

6) Die zweite Hälfte (c. 33—49) bringt eine Sammlung von Gebetsformularen (so c. 33—38. 47—49) zu privatem und öffentlichem Gebrauch, enthält Anweisungen über die Taufe (c. 39—45) und giebt c. 46 einen Katalog der von den Aposteln geweihten Bischöfe.

7) A. a. O. p. *λε'—ν'*. Bryennios hat die c. 1—32 des 7. Buches abgedruckt und durch den Druck die der *Διδαχή* entnommenen Stellen hervorgehoben.

8) Eine zweite Quelle neben der *Διδαχή* hat der Bearbeiter für die c. 1—32 sicher nicht benutzt, also auch nicht, wie man früher vermuthet hat, den Barnabasbrief. Dem Umfange nach verhält sich die Bearbeitung zur *Διδαχή* wie 17:11.

ferner aber auch der Werth der Handschriften yz höher anzuschlagen ist, als Lagarde dies gethan hat. Er ist in der Regel der Autorität wx gegen yzt gefolgt und hat den usus der editio princeps „exiguus" genannt; aber die Διδαχή zeigt nun, dass in den meisten Fällen vielmehr yzt, resp. t allein, das Richtige bewahrt haben (s. meine Noten S. 178 f.). Die editio princeps giebt mithin hie und da einen reineren Text des 7. Buches als die Ausgabe Lagarde's. Ohne Zweifel hat man das dem alten Codex von St. Maria de lo Patire bei Corigliano zu verdanken, den Turrianus (editor princeps) benutzen konnte, der jetzt aber leider verschollen ist. Er war die älteste der drei Handschriften, aus welchen die editio princeps geflossen ist[9]). Ich bin in meinem Abdrucke der cc. 1—32 des 7. Buches so verfahren, dass ich den Lagarde'schen Text zu Grunde gelegt, ihn aber an nicht wenigen Stellen nach der Διδαχή verbessert, d. h. die LAA. des Turrianus wieder eingesetzt habe.

Ad 2) Das 7. Buch der App. Const. zeigt uns aber ferner, dass wir in der constantinopolitaner Handschrift die alte Διδαχή vollständig, ohne Interpolationen und in einer vortrefflichen Textüberlieferung besitzen. Die Bearbeitung beginnt nämlich mit dem Anfang der Διδαχή, wie derselbe uns vorliegt, berührt jedes Capitel (in derselben Reihenfolge, wie sie die Διδ. bietet)[10]) und schliesst ebendort, wo die Διδαχή schliesst. Dabei bezeugt sie die Vortrefflichkeit der uns in der Handschrift vorliegenden Textesgestalt; denn nur an sechs Stellen könnte man geneigt sein, den Text der Διδαχή nach dem 7. Buch der Constit. zu corrigiren (Διδ. c. I, 4 σωματικῶν, Const. κοσμικῶν. — II, 2 γεννηθέντα, Const. γεννηθέν. — III, 1 αὐτοῦ, Const. αὐτῷ. — IV, 3 ποθήσεις, Const. ποιήσεις. — IV, 9 διδάξεις, Const. διδάξεις αὐτούς. — XII, 1 ἔξετε, Const. add. καὶ δύνασθε γνῶναι). Von diesen 6 Correcturen sind aber nur zwei (Nr. 2 u. 4) sicher; hier nämlich bieten die Const. denselben Text wie der Barnabasbrief, die Quelle der Διδαχή. Da aber

9) S. Lagarde, a. a. O. p. IV sq. Turrianus sagt von dem calabresischen Codex: ἦν δὲ τοῦτο πάνυ ἀρχαῖον, und: τούτων δὴ τῶν τριῶν ἀντιγράφων ἓν μὲν ἦν ἀρχαιότατον καὶ ὀρθότατον, ᾧ ἐν τῇ ἐκτυπώσει σχεδὸν κατὰ πάντα ἠκολουθήσαμεν.

10) Eine Ausnahme ist nur zu verzeichnen: die Verse III, 3. 4 sind in Const. c. 6 umgestellt, was indessen ohne Belang ist.

der Verf. der Const. den Barnabasbrief nicht eingesehen hat, so muss er hier die richtige Lesart gegenüber der constantinopolitaner Handschrift bieten. Bei den Nr. 1; 3; 6 ist die LA. der Const. nur wahrscheinlich die richtige, bei Nr. 5 kann man sie recht wohl entbehren. Stücke, welche man der alten *Διδαχή* hinzuzufügen sich veranlasst sehen könnte, bietet das 7. Buch der Constitutionen auch nicht ein einziges[11]). Umgekehrt wird man — ein Fall, der im folgenden besprochen werden soll (c. 1 der *Διδ.*), mag hier dahingestellt bleiben — keinen Satz in der *Διδαχή* nachweisen können, der sich auf Grund der Bearbeitung als eine Interpolation erwiese. Zwar hat der Bearbeiter nicht Weniges aus seiner Vorlage fortgelassen; aber die Gründe für die Ausmerzung liegen stets auf der Hand. Somit dürfen wir mit voller Sicherheit sagen: wir besitzen die alte *Διδαχή* jetzt in der Gestalt, in welcher sie im 4. Jahrhundert der Bearbeiter in Händen hatte, und auch nicht die geringste Spur führt darauf, dass sie in den 200 Jahren, die damals seit ihrer Entstehung verflossen waren, irgend welche Veränderungen erlitten hat.

Ad 3) Von höchstem Interesse ist es, genau festzustellen, wie der Verf. des 7. Buches der Const. bei seiner Bearbeitung der *Διδαχή* verfahren ist. Wir sehen hier in die Denkart und Gesinnung eines Clerikers des 4. Jahrhunderts hinein und vermögen uns zugleich an dem Verhältniss der *Διδαχή* und ihrer Bearbeitung ein deutliches Bild von dem verschiedenen Zustande der Christenheit um d. J. 150 und 350 zu machen. Ferner lässt sich an diesem Beispiele aufweisen, wie man in der Kirche factisch mit der Tradition umgegangen ist, während man sich doch mit stets sich steigender Ausschliesslichkeit auf sie zu berufen pflegte. Wir blicken — was uns selten zu Theil wird — hier gleichsam hinter die Coulissen und lernen die Methode kennen, nach welcher man sich unter dem Deckmantel der Tradition von der Tradition befreit hat.

Der Cleriker, welcher die Bearbeitung der *Διδαχή* hier unternommen, hat vor allen Dingen diese seine Bearbeitung

11) Man könnte daran denken, dass die Ermahnungen VII, 15. 16, für welche sich in der *Διδαχή* keine Vorlage findet, auf dieselbe doch zurückzuführen sind; allein die Stellung dieser Capp. zwischen *Διδ.* IV, 14^a u. 14^b ist ein schlagender Beweis, dass sie nicht in die *Διδαχή* gehören.

so geformt, dass sie als Werk der 12 Apostel — gerichtet an die Bischöfe, s. c. 26 fin. 27 fin. — erscheinen sollte. Den Anlass hiezu entnahm er wohl eben der Aufschrift seiner Vorlage: διδαχὴ διὰ τῶν ιβ' ἀποστόλων. Dieser Titel ist ja schon frühe so verstanden worden als sei durch denselben die Schrift als eine apostolische bezeichnet. Indem der Bearbeiter lediglich „zeitgemässe" Veränderungen vorgenommen, sonst aber den Text der alten Schrift beibehalten hat, beruhigte er wohl sein Gewissen — wenn es einer solchen Beruhigung bedurfte — wegen der Fälschung. In der That hat er sich Mühe gegeben, soviel wie irgend möglich stehen zu lassen, aber dabei alles wirklich Anstössige auszumerzen. Es ist aber auch ihm begegnet, was Tertullian in Bezug auf die Bearbeitung des Evangeliums durch Marcion angemerkt hat, wenn er sagt, Diebe pflegten häufig etwas zurückzulassen, wodurch sie sich verriethen. C. 28 fin. hat der Bearbeiter einen „Propheten" stehen gelassen, während er sonst sorgfältig alle Propheten verabschiedet hat.

Sieht man von den reichlichen Beispielen ab, welche der Bearbeiter aus der h. Schrift, namentlich aus dem A. T., den alten Ermahnungen beigegeben hat, so sind die wichtigsten Veränderungen folgende.

a) C. I—VI der Διδαχή — den moralischen Theil — hat er (c. 1—21) fast vollständig Satz für Satz aufgenommen; aber seine eigene, katholische Meinung über die zwei Wege offenbart er sofort durch den Satz: φυσικὴ μέν ἐστιν ἡ τῆς ζωῆς ὁδός· ἐπείσακτος δὲ ἡ τοῦ θανάτου, und ebenso zeigt er den katholischen, antimanichäischen Standpunkt durch die eingeschobene Warnung: φεύγετε οὐ τὰς φύσεις, ἀλλὰ τὰς γνώμας τῶν κακῶν (c. 1). Die schöne Disposition der ersten Capp. der Διδαχή ist ihm nicht mehr verständlich gewesen. Durchweg bemerkt man das Bestreben, die Evangeliencitate dem kanonisirten Texte conformer zu gestalten und überhaupt ungewöhnliche Ausdrücke der alten Schrift zu beseitigen. Zu dem Verbot des Wiederschlagens bemerkt er (c. 1): „nicht als ob die Abwehr einer Beleidigung schlecht wäre, sondern weil das Ertragen des Unrechts höher gewerthet wird"; zu dem Verbot des Mordes, dass nicht jeder Mord schlecht und dass der gesetzmässige der Obrigkeit reservirt sei (c. 2); zu dem Verbote des falschen Schwörens, dass zwar alles Schwören verboten sei, wenn man aber doch

schwöre, so solle man keinen Meineid schwören (c. 3). Sagte die alte *Διδαχή*, man solle nicht mit hochmüthigen Menschen umgehen, sondern mit demüthigen, so setzt der Bearbeiter dafür: „nicht mit thörichten, sondern mit weisen“ (c. 8); schärfte die *Διδαχή* ein, der Christ solle nicht *ἐριστικὸς καὶ θυμικός* sein, so sagt der Bearbeiter dafür *μανικὸς καὶ θρασύς*: offenbar waren ihm jene Worte zu schwach (c. 5). Die auffallende Behauptung, dass die Lüge zum Diebstahl führe, lässt er ganz fort (c. 6), ebenso die Pflicht, in der Kirche öffentlich die Sünden zu bekennen (c. 14) — das kam z. s. Z. eben nur noch in Ausnahmefällen vor —; desgleichen sind die Worte: *θεὸς γὰρ οὐκ ἔρχεται κατὰ πρόσωπον καλέσαι, ἀλλ' ἐφ' οὓς τὸ πνεῦμα ἡτοίμασεν*, ausgelassen (c. 13). Wer den Zustand des Prädestinationsdogmas im Orient im 4. Jahrhundert kennt, wird sich nicht wundern, dass diese Worte fehlen. Zufall mag es sein, dass der Bearbeiter *Διδ.* II, 6c nicht bietet (c. 5), aber sicher nicht ohne Belang ist die Verkürzung von *Διδ.* II, 7 (l. c.). Bemerkenswerth ist, dass (c. 12) bei dem Gebot des Gebens ausdrücklich vom Bearbeiter „*πτωχῷ*“ hinzugefügt ist, und dass er aus der Mahnung: „*εἰ γὰρ ἐν τῷ ἀθανάτῳ κοινωνοί ἐστε, πόσῳ μᾶλλον ἐν τοῖς θνητοῖς*“ die matte Phrase (l. c.) gebildet hat: „*κοινὴ γὰρ ἡ μετάληψις παρὰ θεοῦ πᾶσιν ἀνθρώποις παρεσκευάσθη*“. Eine starke Änderung findet sich c. 17: die *Διδαχή* hatte geschrieben: *οὐ προσελεύσῃ ἐπὶ προσευχήν σου ἐν συνειδήσει πονηρᾷ*, der Bearbeiter ändert: *οὐ προσελεύσῃ ἐπὶ προσευχήν σου ἐν ἡμέρᾳ πονηρίας σου*. Am deutlichsten aber offenbart sich der Standpunkt des Bearbeiters darin, dass er 1) die Gebote der Feindesliebe u. s. w. nicht mehr als den Inhalt der Gottesliebe anerkannt hat (s. c. 1)[12], und dass

12) Hier ist der Ort von der einen Stelle zu sprechen, auf die oben bereits hingewiesen wurde, betreffs welcher man zweifeln kann, ob die uns vorliegende *Διδαχή* nicht vielleicht eine Interpolation erlitten hat. Der Bearbeiter hat nämlich nicht nur das „*καὶ ἔσῃ τέλειος*“ (*Διδ.* I, 4) und das „*οὐδὲ γὰρ δύνασαι*“ (l. c.) ausgelassen — die Auslassungen erklären sich wohl —, sondern er bietet auch aus *Διδ.* I, 5. 6 nur den ersten Satz: *τῷ αἰτοῦντί σε δίδου· πᾶσι γὰρ θέλει δίδοσθαι ὁ πατὴρ ἐκ τῶν ἰδίων χαρισμάτων*“. Es ist nicht völlig deutlich, warum er das folgende ausgelassen hat; umgekehrt bringt, wie gezeigt worden, die Ausführung einen Widerspruch in die *Διδαχή*. Allein andrerseits ist ebenfalls gezeigt worden, dass dieser Widerspruch, resp. dieses Schwanken in der *Διδαχή* auch sonst vorkommt, und ferner konnte doch wohl der Satz, dass jeder Geber frei

er 2) c. VI, 2 der Διδαχή ganz gestrichen, das relative Speiseverbot VI, 3 aber (s. c. 20) in ein peremptorisches Herrngebot. Alles — auch das Fleisch mit Ausnahme des Bluts — zu essen verwandelt hat. Hier offenbart der Bearbeiter, dass er jede Askese für unnöthig hält, und dass er daher von einem vollkommenen Christenthum nichts wissen will, wie er denn auch den Ausdruck „τέλειος ἔσῃ" überall in seiner Bearbeitung aus der Διδαχή getilgt hat. Da es aber ein „evangelisches" Christenthum — im Sinne des 16. Jahrhunderts — im 4. Jahrhundert überhaupt nicht gegeben hat, so kann der Standpunkt des Verfassers nur als der einer sehr laxen, mittelschlächtigen kirchlichen Moral bezeichnet werden.

b) C. VII—X der Διδαχή hat der Bearbeiter (c. 22—26) erweitert. Was die Taufe betrifft (c. 22), so hat er nur ein paar Sätze der Vorlage angeführt, die Bestimmungen über das Wasser ganz fortgelassen, dafür aber 1) den Bischof und Presbyter als allein zum Taufen berechtigt eingesetzt, 2) einen Unterricht, der sich an den Taufbefehl anzuschliessen habe, verlangt, 3) die beiden Salbungen mit Öl und Myron erwähnt, sie indessen als lässlich bezeichnet, 4) endlich eine Belehrung über die Taufe Jesu durch Johannes gegeben. Dass der Täufer vorher fasten soll, verlangt der Bearbeiter nicht mehr, giebt auch über die Zeitdauer des Fastens des Täuflings keine näheren Bestimmungen. Die Fasten angehend (c. 23), so hat er die Anordnungen der Διδαχή wiederholt, aber ihnen eine historische Erläuterung beigegeben und das Sonnabendsfasten — ausgenommen ist der Ostersonnabend — ausdrücklich verboten. In Bezug auf das Gebet (c. 24) ist die Bestimmung der Διδαχή wörtlich herübergenommen: nur eine Warnung ist dazugetreten. Die eucharistischen Gebete haben starke Veränderungen erlitten (c. 25—26), ausserdem ist ein Gebet περὶ τοῦ μύρου (c. 27[a]) dazugetreten; dennoch müssen dieselben, trotz dieser Bearbeitung, im 4. Jahrhundert einen sehr archäistischen Eindruck gemacht haben; denn der Bearbeiter hat z. B. das „μαρὰν ἀθά, ὡσαννὰ τῷ υἱῷ [θεῷ ist getilgt] Δαβίδ" stehen gelassen, die deutlichste Stelle freilich „ἐλθέτω χάρις καὶ

---

von Verantwortung sei, sowie das apokryphe Citat I, 6, dem Bearbeiter unbequem sein. Er strich daher den ganzen Passus, obgleich ihm das über den Nehmer Gesagte gewiss willkommen war.

παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος" ausgemerzt. Ausgemerzt ist auch „der heilige Weinstock Davids" und manches im 4. Jahrhundert Unentbehrliche eingesetzt, so der besondere Dank (c. 26): „*νόμον κατεφύτευσας ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν*". In X, 7 der Vorlage begegneten dem Bearbeiter zum ersten Mal die Propheten (*τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν*); er hat sie einfach gestrichen und dafür gesetzt: „*ἐπιτρέπετε δὲ καὶ τοῖς πρεσβυτέροις ὑμῶν εὐχαριστεῖν*". In diesem Satze ist ein Doppeltes enthalten, wenn man ihn mit dem gestrichenen vergleicht. Erstlich erscheinen nun die Bischöfe als die in erster Reihe mit dem Vollzug der Eucharistie Betrauten, neben ihnen allein die Priester, zweitens ist die Erlaubniss, freie Gebete zu halten, zurückgenommen.

c) C. XI—XV (XVI) der *Διδαχή* enthalten diejenigen Abschnitte, mit welchen im 4. Jahrhundert wenig mehr anzufangen war. Hier hat sich denn auch der Bearbeiter (c. 28—32) sehr kurz gefasst. Die allgemeine Einleitung ausgenommen (v. 1. 2) hat er das ganze XI. Capitel, welches von den wandernden Aposteln und Propheten handelt, gestrichen. Ebenso hat er von dem XII. Capitel nur den ersten Vers mitgetheilt (c. 28). Das XIII. Capitel hat er (c. 28. 29) wesentlich stehen gelassen, aber völlig umgearbeitet und erweitert; denn das Gebot lautet nun, dass man die Erstlinge den Priestern zu geben habe, jeglichen Zehnten aber — über diesen stand in der *Διδαχή* überhaupt nichts — den Waisen, den Wittwen, den Armen und den Reisenden. Ausserdem wird das Erstlingsgebot, wie es der damaligen und der noch heute im Orient geltenden Sitte entspricht, auf *ἄρτοι, θερμοί, μέλι, ἀκρόδρυα, σταφυλή κτλ.* präcisirt. Bei der Bearbeitung dieses Capitels ist es aber dem Schreiber passirt, dass er den *προφήτης ἀληθινός* (c. 28 fin.) stehen gelassen hat. Sehr lehrreich ist es auch, wie derselbe *Διδ.* XIV behandelt hat (c. 30). Der alte Schriftsteller hatte vornehmlich ein Doppeltes verlangt: 1) dass bei jedem Gottesdienst der Eucharistie ein Sündenbekenntniss vorausgehe, 2) dass Niemand den Gottesdienst mitfeiere, der sich nicht zuvor mit seinem Bruder versöhnt habe, damit das Gott dargebrachte Opfer rein sei. Beide Bestimmungen hat der Bearbeiter einfach fortgelassen. Die Exhomologese der Sünden verwandelt er in ein Dankgebet für die göttlichen Wohlthaten und bezieht das Opfer

ausschliesslich auf das Sacrament, welches durch solches Dankgebet ein reines Opfer würde. So veräusserlicht war also der Gottesdienst, dass der Bearbeiter die „Alterthümlichkeit" seinen Lesern ersparen wollte, an die sittlichen Bedingungen zu erinnern, unter denen der Gottesdienst allein Gott wohlgefällig sei! In dem Abschnitte über die Bischöfe und Diakonen hat derselbe die Presbyter (c. 31) eingeschwärzt und die Propheten und Lehrer wiederum getilgt, die Mahnungen zu strenger Gemeindezucht und zu Verbannung aller Privatzänkereien aber verwässert und unkenntlich gemacht. Beachtenswerth ist schliesslich, dass der Bearbeiter c. XVI der Διδαχή so reichlich berücksichtigt und sogar den Antichrist nicht ganz getilgt hat. Freilich die Machtentfaltung desselben hat er verschwiegen und vor allen Dingen die Wiederkunft Christi auf Erden und die erste Auferstehung — der Heiligen — fortgelassen. Er hat den Schluss so bearbeitet, dass sich an die Wiederkunft des Herrn gleich die allgemeine Auferstehung und das allgemeine Weltgericht anschliesst.

Diese Übersicht wird gezeigt haben, dass der Bearbeiter bei seinen Correcturen immerhin noch conservativ verfahren ist, soweit er es irgend vermochte, dass er aber bis auf sehr Weniges Alles getilgt oder im Geiste des 4. Jahrhunderts umgearbeitet hat, was für die neue Zeit nicht mehr passte[13]. Der folgende Abdruck der 32 ersten Capp. des 7. Buches wird sein Verfahren am besten veranschaulichen.

Const. Apost. VII, 1—32.

1. *Τοῦ νομοθέτου Μωσέως εἰρηκότος τοῖς Ἰσραηλίταις· Ἰδοὺ δέδωκα πρὸ προσώπου ὑμῶν τὴν ὁδὸν τῆς ζωῆς καὶ τὴν ὁδὸν τοῦ θανάτου, καὶ ἐπιφέροντος· Ἔκλεξαι τὴν ζωὴν ἵνα ζήσῃς· καὶ τοῦ προφήτου Ἠλία λέγοντος τῷ λαῷ· Ἕως*

13) Bunsen hat (Analecta Ante-Nicaena Vol. III p. 358—365) eine Analyse des 7. Buches der Constitutionen (abgedruckt aus „Hippolyt" II S. 271 f.) gegeben und eine ältere Gestalt dieses Buches zu ermitteln versucht. Er ist aber bei diesem Versuche nicht glücklich gewesen; denn er hat c. 1—19 und die liturgischen Gebete in c. 25—28 für Zusätze eines Interpolators gehalten, das ursprüngliche Buch somit falsch bestimmt.

πότε χωλανεῖτε ἐπ' ἀμφοτέραις ταῖς ἰγνύαις ὑμῶν; εἰ θεός ἐστι κύριος, πορεύεσθε ὀπίσω αὐτοῦ, εἰκότως ἔλεγε καὶ ὁ κύριος Ἰησοῦς· Οὐδεὶς δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἑνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει, ἀναγκαίως καὶ ἡμεῖς ἑπόμενοι τῷ διδασκάλῳ Χριστῷ, ὅς ἐστι σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων μάλιστα πιστῶν, φαμὲν ὡς δύο ὁδοί εἰσι, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου. Οὐδεμίαν δὲ σύγκρισιν ἔχουσι πρὸς ἑαυτάς (πολὺ γὰρ τὸ διάφορον). μᾶλλον δὲ πάντη κεχωρισμέναι τυγχάνουσι, καὶ φυσικὴ μέν ἐστιν ἡ τῆς ζωῆς ὁδός, ἐπείσακτος δὲ ἡ τοῦ θανάτου, οὐ τοῦ κατὰ γνώμην θεοῦ ὑπάρξαντος, ἀλλὰ τοῦ ἐξ ἐπιβουλῆς τοῦ ἀλλοτρίου. Πρώτη οὖν τυγχάνει ἡ ὁδὸς τῆς ζωῆς· καὶ ἔστιν αὕτη, ἣν καὶ ὁ νόμος διαγορεύει, ἀγαπᾶν κύριον τὸν θεὸν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς τὸν ἕνα καὶ μόνον, παρ' ὃν ἄλλος οὐκ ἔστι, καὶ τὸν πλησίον ὡς ἑαυτόν. Καὶ πᾶν ὃ μὴ θέλεις γενέσθαι σοι, καὶ σὺ τοῦτο ἄλλῳ οὐ ποιήσεις. Εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς, ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν. Ποία γὰρ ὑμῖν χάρις, ἐὰν φιλῆτε τοὺς φιλοῦντας ὑμᾶς; καὶ γὰρ οἱ ἐθνικοὶ τοῦτο ποιοῦσιν· ὑμεῖς δὲ φιλεῖτε τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς καὶ ἐχθρὸν οὐχ ἕξετε· οὐ μισήσεις γάρ, φησί, πάντα ἄνθρωπον, οὐκ Αἰγύπτιον, οὐκ Ἰδουμαῖον, ἅπαντες γάρ εἰσιν τοῦ θεοῦ ἔργα. Φεύγετε δὲ οὐ τὰς φύσεις, ἀλλὰ τὰς γνώμας τῶν κακῶν. Ἀπέχου τῶν σαρκικῶν καὶ κοσμικῶν ἐπιθυμιῶν. Ἐάν τις σοι δῷ ῥάπισμα εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα, στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην· οὐ φαύλης οὔσης τῆς ἀμύνης, ἀλλὰ τιμιωτέρας τῆς ἀνεξικακίας· λέγει γὰρ ὁ Δαβίδ· Εἰ ἀνταπέδωκα τοῖς ἀνταποδιδοῦσί μοι κακά. Ἐὰν ἀγγαρεύσῃ σε τις μίλιον ἕν, ὕπαγε μετ' αὐτοῦ δύο, καὶ τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνά

Z. 7—9. S. *Διδ.* I, 1 (*εἰσι Διδ.* yzt, *εἰσὶν* wx).

Z. 12—17. S. *Διδ.* I, 2.

Z. 16. *καὶ σὺ* t *Διδ.*, *οὐδὲ σὺ* yz, om. wx.

Z. 17—21. S. *Διδ.* I, 3; aber der Verf. der Const. hat den Text nach dem Lucasevangelium etwas corrigirt

Z. 24—Seite 180 Z. 2. S. *Διδ.* I, 4 (Z. 24. *κοσμικῶν* Const., *σωματικῶν Διδ.* — Z. 25. *εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα* yzt *Διδ.*, om. wx. — Z. 28. *ἕν* yzt *Διδ.*, om. wx). Der Text ist wiederum nach den Evangelien etwas corrigirt. Das „*οὐδὲ γὰρ δύνασαι*“ der *Διδ.* ist weggelassen, ebenso das „*καὶ ἔσῃ τέλειος*“.

σου λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον, καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντος τὰ σὰ μὴ ἀπαίτει. Τῷ αἰτοῦντί σε δίδου, καὶ ἀπὸ τοῦ θέλοντος δανείσασθαι παρὰ σοῦ μὴ (ἀποστραφεὶς) ἀποκλείσῃς τὴν χεῖρα, δίκαιος γὰρ ἀνὴρ οἰκτείρει καὶ κιχρᾷ· πᾶσι γὰρ θέλει δίδοσθαι ὁ πατὴρ ὁ τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλων ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς, καὶ τὸν ὑετὸν αὐτοῦ βρέχων ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους. Πᾶσιν οὖν δίκαιον διδόναι ἐξ οἰκείων πόνων· τίμιος γὰρ, φησί, τὸν κύριον ἀπὸ σῶν δικαίων πόνων· προτιμητέον δὲ τοὺς ἁγίους.

2. Οὐ φονεύσεις, τοῦτ' ἔστιν οὐ φθερεῖς τὸν ὁμοιόν σοι ἄνθρωπον· διαλύεις γὰρ τὰ καλῶς γενόμενα· οὐχ ὡς παντὸς φόνου φαύλου τυγχάνοντος, ἀλλὰ μόνου τοῦ ἀθῴου, τοῦ δὲ ἐνδίκου ἄρχουσι μόνοις ἀφωρισμένου. Οὐ μοιχεύσεις, διαιρεῖς γὰρ τὴν μίαν σάρκα εἰς δύο· Ἔσονται γάρ, φησίν, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν· ἓν γάρ εἰσιν ἀνὴρ καὶ γυνὴ τῇ φύσει, τῇ συμπνοίᾳ τῇ ἑνώσει, τῇ διαθέσει, τῷ βίῳ, τῷ τρόπῳ, κεχωρισμένοι δὲ εἰσι τῷ σχήματι καὶ τῷ ἀριθμῷ. Οὐ παιδοφθορήσεις· παρὰ φύσιν γὰρ τὸ κακὸν ἐκ Σοδόμων φυέν, ἥτις πυρὸς θεηλάτου παρανάλωμα γέγονεν· ἐπικατάρατος δὲ ὁ τοιοῦτος καὶ ἐρεῖ πᾶς ὁ λαός· Γένοιτο. Οὐ πορνεύσεις· οὐκ ἔσται γάρ, φησί, πορνεύων ἐν υἱοῖς Ἰσραήλ. Οὐ κλέψεις· Ἄχαρ γὰρ κλέψας ἐν τῷ Ἰσραὴλ ἐν Ἰεριχὼ λίθοις βληθεὶς τοῦ ζῆν ὑπεξῆλθε, καὶ Γιεζεῖ κλέψας καὶ ψευσάμενος ἐκληρονόμησε τοῦ Νεεμὰν τὴν λέπραν, καὶ Ἰούδας κλέπτων τὰ τῶν πενήτων τὸν κύριον τῆς δόξης παρέδωκεν Ἰουδαίοις, καὶ μεταμεληθεὶς ἀπήγξατο καὶ ἐλάκησε μέσος καὶ ἐξεχύθη πάντα τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ, καὶ Ἀνανίας καὶ Σαπφείρα ἡ τούτου γυνή, κλέψαντες τὰ ἴδια καὶ πειράσαντες τὸ πνεῦμα κυρίου, παραχρῆμα ἀποφάσει Πέτρου τοῦ συναποστόλου ἡμῶν ἐθανατώθησαν.

3. Οὐ μαγεύσεις, οὐ φαρμακεύσεις· φαρμακοὺς γάρ, φησίν, οὐ περιβιώσετε. Οὐ φονεύσεις τέκνον ἐν φθορᾷ οὐδὲ τὸ γεν-

---

Z. 2—7. S. Διδ. I, 5; aber der Verf. der Const. hat hier nur das Allgemeinste beibehalten und I, 6 als apokryphes Citat ganz gestrichen. Das urchristliche Gebot der unbedingten Freigebigkeit war ihm selbst in der gemilderten Gestalt der Διδ. unbequem.

Z. 10. S. Διδ. II, 2. — Z. 13. S. Διδ. II. 2.

Z. 17. S. Διδ. II, 2. — Z. 20. S. Διδ. II, 2. — Z. 21. S. Διδ. II, 2. — Z. 30. S. Διδ. II, 2. — Z. 31. S. Διδ. II, 2 (τέκνον z Διδ., τέκνον σου wxty).

νηθὲν ***ἀποκτενεῖς***· *πᾶν γὰρ τὸ ἐξεικονισμένον, ψυχὴν λαβὸν παρὰ θεοῦ, φονευθὲν ἐκδικηθήσεται, ἀδίκως ἀναιρεθέν.* ***Οὐκ ἐπιθυμήσεις τὰ τοῦ πλησίον σου,*** *οἷον τὴν γυναῖκα ἢ τὸν παῖδα ἢ τὸν βοῦν ἢ τὸν ἀγρόν.* ***Οὐκ ἐπιορκήσεις***· *ἐρρήθη γὰρ μὴ ὀμόσαι ὅλως· εἰ δὲ μή γε, κἂν εὐορκήσῃς, ὅτι ἐπαινεθήσεται πᾶς ὁ ὀμνύων ἐν αὐτῷ.* ***Οὐ ψευδομαρτυρήσεις,*** *ὅτι ὁ συκοφαντῶν πένητα παροξύνει τὸν ποιήσαντα αὐτόν.*

4. ***Οὐ κακολογήσεις***· *Μὴ ἀγάπα γάρ, φησί, κακολογεῖν, ἵνα μὴ ἐξαρθῇς·* ***οὐδὲ μνησικακήσεις***· *ὁδοὶ γὰρ μνησικάκων εἰς θάνατον.* ***Οὐκ ἔσῃ δίγνωμος οὐδὲ δίγλωσσος***· *παγὶς γὰρ ἰσχυρὰ ἀνδρὶ τὰ ἴδια χείλη, καὶ Ἀνὴρ γλωσσώδης οὐ κατευθυνθήσεται ἐπὶ τῆς γῆς·* ***οὐκ ἔσται ὁ λόγος σου κενός***· *περὶ παντὸς γὰρ λόγου ἀργοῦ δώσετε λόγον·* ***οὐ ψεύσῃ***· *ἀπολεῖς γὰρ πάντας τοὺς λαλοῦντας τὸ ψεῦδος.* ***Οὐκ ἔσῃ πλεονέκτης οὐδὲ ἅρπαξ.*** *Οὐαὶ γάρ, φησίν, ὁ πλεονεκτῶν τὸν πλησίον πλεονεξίαν κακήν.* ***Οὐκ ἔσῃ ὑποκριτής,*** *ἵνα μὴ τὸ μέρος σου μετ' αὐτῶν θῇς.*

5. ***Οὐκ ἔσῃ κακοήθης, οὐδὲ ὑπερήφανος***· *ὑπερηφάνοις γὰρ ὁ θεὸς ἀντιτάσσεται.* ***Οὐ λήψῃ πρόσωπον*** *δυνάστου ἐν κρίσει, τοῦ γὰρ κυρίου ἡ κρίσις.* ***Οὐ μισήσεις πάντα ἄνθρωπον***· ***ἐλεγμῷ ἐλέγξεις τὸν ἀδελφόν σου*** *καὶ οὐ λήψῃ δι' αὐτὸν ἁμαρτίαν, καὶ Ἔλεγξε σοφὸν καὶ ἀγαπήσει σε.* ***Φεῦγε ἀπὸ παντὸς κακοῦ καὶ ἀπὸ παντὸς ὁμοίου αὐτῷ***· *Ἄπεχε γάρ, φησίν, ἀπὸ ἀδίκου καὶ τρόμος οὐκ ἐγγιεῖ σοι.* ***Μὴ γίνου ὀργίλος,*** *μηδὲ βάσκανος, μηδὲ ζηλωτὴς μηδὲ μανικὸς μηδὲ θρασύς, μὴ πάθῃς τὰ τοῦ Κάιν καὶ τὰ τοῦ Σαοὺλ καὶ τὰ τοῦ Ἰωάβ·* *ὅτι ὁ μὲν ἀπέκτεινε τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ τὸν Ἄβελ διὰ τὸ πρόκριτον αὐτὸν εὑρε-*

Z. 2f. S. *Διδ.* II, 2. — Z. 4. S. *Διδ.* II, 3. — Z. 6. S. *Διδ.* II, 3. — Z. 8. S. *Διδ.* II, 3. — Z. 9. S. *Διδ.* II, 3. — Z. 10. S. *Διδ.* II, 4 (*παγὶς γὰρ θανάτου ἡ δίγλωσσία*). — Z. 12. S. *Διδ.* II, 5. — Z. 13. S. *Διδ.* II, 5. Das „*ἀλλα μεμεστωμένος πράξει*“ der *Διδ.* ist ausgelassen, vielleicht als ein ungeschicktes Bild. — Z. 14. S. *Διδ.* II, 6. — Z. 16. S. *Διδ.* II, 6.

Z. 17. S. *Διδ.* II, 6. Das „*οὐ λήψῃ βουλὴν πονηρὰν κατὰ τοῦ πλησίον σου*“ der *Διδ.* ist weggelassen.

Z. 19. 20. S. *Διδ.* II, 7. Das „*περὶ δὲ ὧν προσεύξῃ, οὓς δὲ ἀγαπήσεις ὑπὲρ τὴν ψυχήν σου*“ der *Διδ.* ist weggelassen.

Z. 21. 22. S. *Διδ.* III, 1 (*αὐτοῦ Διδ.*, fort. corrigendum).

Z. 23. 24. S. *Διδ.* III, 2; aber die zu schwach erscheinenden Worte „*ἐριστικός, θυμικός*“ sind durch „*μανικός, θρασύς*“ ersetzt. Die Verse III, 3. 4 der *Διδ.* sind in den Const. umgestellt.

θῆναι παρὰ θεῷ καὶ διὰ τὸ προκριθῆναι τὴν θυσίαν αὐτοῦ· ὃς δὲ τὸν ὅσιον Δαβὶδ ἐδίωκε νικήσαντα Γολιὰθ τὸν Φυλιστιαῖον, καὶ ζηλώσας ἐπὶ τῇ τῶν χορευτριῶν εὐφημίᾳ, ὃς δὲ τοὺς δύο στρατηλάτας ἀνεῖλε, τὸν Ἀβενὴρ τὸν τοῦ Ἰσραὴλ καὶ Ἀμεσσὰ τὸν τοῦ Ἰούδα.

6. **Μὴ γίνου οἰωνοσκόπος, ὅτι ὁδηγεῖ πρὸς εἰδωλολατρείαν**· Οἰώνισμα δέ, φησὶν ὁ Σαμουήλ, ἁμαρτία ἐστίν, καὶ Οὐκ ἔστιν οἰωνισμὸς ἐν Ἰακὼβ οὐδὲ μαντεία ἐν Ἰσραήλ· **οὐκ ἔσῃ ἐπάδων ἢ περικαθαίρων** τὸν υἱόν σου, οὐ **κληδονιεῖς** οὐδὲ **οἰωνισθήσῃ**, οὐδὲ **ὀρνεοσκοπήσεις οὐδὲ μαθήσῃ μάθημα πονηρόν**· ταῦτα γὰρ πάντα καὶ ὁ νόμος ἀπείπεν. **Μὴ γίνου ἐπιθυμητὴς κακῶν**, ὁδηγηθήσῃ γὰρ εἰς ἁμετρίαν ἁμαρτημάτων. **Οὐκ ἔσῃ αἰσχρολόγος οὐδὲ ῥιψόφθαλμος** οὐδὲ **μέθυσος**· ἐκ γὰρ τούτων πορνεῖαι καὶ μοιχεῖαι γίνονται. **Μὴ γίνου φιλάργυρος**, ἵνα μὴ ἀντὶ θεοῦ δουλεύσῃς τῷ μαμωνᾷ. **Μὴ γίνου κενόδοξος**, μηδὲ μετέωρος, μηδὲ **ὑψηλόφρων**· ἐκ γὰρ τούτων ἁπάντων ἀλαζονίαι γίνονται· μνήσθητι τοῦ εἰπόντος Κύριε, οὐχ ὑψώθη ἡ καρδία μου οὐδὲ ἐμετεωρίσθησαν οἱ ὀφθαλμοί μου, οὐδὲ ἐπορεύθην ἐν μεγάλοις οὐδὲ ἐν θαυμασίοις ὑπὲρ ἐμέ, εἰ μὴ ἐταπείνοφρόνουν.

7. **Μὴ γίνου γόγγυσος**, μνησθεὶς τῆς τιμωρίας, ἧς ὑπέστησαν οἱ καταγογγύσαντες Μωσέως. **Μὴ ἔσο αὐθάδης** μηδὲ **πονηρόφρων** μηδὲ σκληροκάρδιος μηδὲ θυμώδης μηδὲ μικρόψυχος· ταῦτα γὰρ πάντα ὁδηγεῖ πρὸς **βλασφημίαν**· ἴσθι δὲ **πρᾶος** ὡς Μωϋσῆς καὶ Δαβίδ, ἐπεὶ οἱ **πραεῖς κληρονομήσουσι τὴν γῆν**.

8. **Γίνου μακρόθυμος**· ὁ γὰρ τοιοῦτος πολὺς ἐν φρονήσει, ἐπείπερ ὁ ὀλιγόψυχος ἰσχυρὸς ἄφρων. **Γίνου ἐλεήμων**· μακάριοι γὰρ οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται. **Ἔσο ἄκακος**, ἥσυχος, ἀγαθός, **τρέμων τοὺς λόγους τοῦ θεοῦ**. **Οὐχ ὑψώσεις σεαυτὸν** ὡς ὁ Φαρισαῖος· ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθή-

Z. 6—10. S. *Διδ.* III, 4. — Z. 11—14. S. *Διδ.* III, 3 (an die Stelle von „ὑψηλόφθαλμος" ist „ῥιψόφθαλμος" gesetzt.

Z. 14—17. S. *Διδ.* III, 5. Der Satz, dass aus der Lüge Diebstähle entstehen, ist weggelassen.

Z. 21—26. S. *Διδ.* III, 6, 7 (Z. 26 τὴν wxyz *Διδ.*, om. t).

Z. 27—30. S. *Διδ.* III, 8. — Z. 30 bis S. 183 Z. 4. S. *Διδ.* III, 9 (aber an Stelle der „ὑψηλοί" sind „ἄφρονες", an Stelle der „ταπεινοί" vielmehr „σοφοί" gesetzt).

σεται, καὶ τὸ ὑψηλὸν ἐν ἀνθρώποις βδέλυγμα παρὰ θεῷ. **Οὐ δώσεις τῇ ψυχῇ σου θράσος,** ὅτι ἀνὴρ θρασὺς ἐμπεσεῖται εἰς κακά. **Οὐ συμπορεύσῃ μετὰ ἀφρόνων, ἀλλὰ μετὰ σοφῶν καὶ δικαίων.** Τὰ συμβαίνοντά σοι πάθη εὐμενῶς δέχου καὶ τὰς περιστάσεις ἀλύπως, εἰδὼς ὅτι μισθὸς παρὰ Θεοῦ σοι δοθήσεται ὡς τῷ Ἰωβ καὶ τῷ Λαζάρῳ.

9. **Τὸν λαλοῦντά σοι τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ δοξάσεις, μνησθήσῃ δὲ αὐτοῦ ἡμέρας καὶ νυκτός, τιμήσεις δὲ αὐτὸν οὐχ** ὡς γενέσεως αἴτιον, ἀλλ' ὡς τοῦ εὖ εἶναί σοι πρόξενον γινόμενον· **ὅπου γὰρ ἡ περὶ Θεοῦ διδασκαλία, ἐκεῖ ὁ Θεὸς πάρεστιν. Ἐκζητήσεις καθ' ἡμέραν τὸ πρόσωπον τῶν ἁγίων, ἵν' ἐπαναπαύῃ τοῖς λόγοις αὐτῶν.**

10. **Οὐ ποιήσεις σχίσματα** πρὸς τοὺς ἁγίους, μνησθεὶς τῶν **Κορειτῶν. Εἰρηνεύσεις μαχομένους** ὡς Μωσῆς συναλλάσσων εἰς φιλίαν. **Κρινεῖς δικαίως·** τοῦ γὰρ κυρίου ἡ κρίσις. **Οὐ λήψῃ πρόσωπον ἐλέγξαι ἐπὶ παραπτώματι,** ὡς Ἠλίας καὶ Μιχαίας τὸν Ἀχαάβ, καὶ Ἀβδεμέλεχ ὁ Αἰθίοψ τὸν Σεδεκίαν, καὶ Νάθαν τὸν Δαβίδ, καὶ Ἰωάννης τὸν Ἡρῴδην.

11. **Μὴ γίνου δίψυχος** ἐν προσευχῇ σου, **εἰ ἔσται ἢ οὔ·** λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐμοὶ Πέτρῳ ἐπὶ τῆς θαλάσσης· Ὀλιγόψυχε, εἰς τί ἐδίστασας; **Μὴ γίνου πρὸς μὲν τὸ λαβεῖν ἐκτείνων τὴν χεῖρα, πρὸς δὲ τὸ δοῦναι συστέλλων.**

12. **Ἐὰν ἔχῃς διὰ τῶν χειρῶν σου, δός,** ἵνα ἐργάσῃ εἰς **λύτρωσιν ἁμαρτιῶν σου·** ἐλεημοσύναις γὰρ καὶ πίστεσιν ἀποκαθαίρονται ἁμαρτίαι. **Οὐ διστάσεις δοῦναι πτωχῷ,** οὐδὲ **διδοὺς γογγύσεις·** γνώσῃ γὰρ τίς ἐστιν ὁ τοῦ μισθοῦ ἀνταποδότης· Ὁ ἐλεῶν γάρ, φησί, πτωχὸν κυρίῳ δανείζει, κατὰ

Z. 4. S. *Διδ.* III, 10 (aber in höchst charakteristischer Veränderung; in *Διδ.* lautet der Satz: „*τὰ συμβαίνοντά σοι ἐνεργήματα ὡς ἀγαθὰ προσδέξῃ, εἰδὼς ὅτι ἄτερ θεοῦ οὐδὲν γίνεται*").

Z. 7—10. S. *Διδ.* IV, 1; aber das δοξάζεις ist eingeschoben, „*ὡς κύριον*" weggefallen, die „*κυριότης*" ist paraphrasirt = „*ἡ περὶ θεοῦ διδασκαλία*", und die Worte „*νυκτός, ἡμέρας*" sind umgestellt.

Z. 11—12. S. *Διδ.* IV, 2. — Z. 13—16. S. *Διδ.* IV, 3. — Z. 19. S. *Διδ.* IV, 4. — Z. 21—22. S. *Διδ.* IV, 5.

Z. 23—24. S. *Διδ.* IV, 6; aber „*ἵνα ἐργάσῃ εἰς*" ist eingeschoben.

Z. 25—27. S. *Διδ.* IV, 7; aber sehr bezeichnend ist „*πτωχῷ*" eingeschoben und das alterthümliche Prädicat „*καλός*" für Gott weggelassen.

δὲ τὸ δόμα αὐτοῦ, οὕτως ἀνταποδοθήσεται αὐτῷ. **Οὐκ ἀποστραφήσῃ ἐνδεόμενον**· ὃς φράσσει γάρ, φησί, τὰ ὦτα αὐτοῦ μὴ ἀκοῦσαι ἐνδεομένου, καὶ αὐτὸς ἐπικαλέσεται καὶ οὐκ ἔσται ὁ εἰσακούων αὐτοῦ. **Κοινωνήσεις εἰς πάντα τῷ ἀδελφῷ σου καὶ οὐκ ἐρεῖς ἴδια εἶναι· κοινὴ γὰρ ἡ μετάληψις παρὰ θεοῦ πᾶσιν ἀνθρώποις παρεσκευασθη. Οὐκ ἀρεῖς τὴν χεῖρά σου ἀπὸ τοῦ υἱοῦ σου ἢ ἀπὸ τῆς θυγατρός σου, ἀλλὰ ἀπὸ νεότητος διδάξεις αὐτοὺς τὸν φόβον τοῦ θεοῦ. Παίδευε γάρ, φησί, τὸν υἱόν σου, οὕτω γὰρ ἔσται σοι εὔελπις.**

13. **Οὐκ ἐπιτάξεις δούλῳ σου ἢ παιδίσκῃ τοῖς ἐπὶ τὸν αὐτὸν θεὸν πεποιθόσιν ἐν πικρίᾳ ψυχῆς, μή ποτε στενάξωσιν ἐπὶ σοὶ καὶ ἔσται σοι ὀργὴ παρὰ θεοῦ· καὶ ὑμεῖς, οἱ δοῦλοι, ὑποτάγητε τοῖς κυρίοις ὑμῶν ὡς τύπῳ θεοῦ ἐν αἰσχύνῃ καὶ φόβῳ ὡς κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις.**

14. **Μισήσεις πᾶσαν ὑπόκρισιν, καὶ πᾶν ὃ ἐὰν ᾖ ἀρεστὸν κυρίῳ, ποιήσεις· οὐ μὴ ἐγκαταλίπῃς ἐντολὰς κυρίου, φυλάξεις δὲ ἃ παρέλαβες παρ' αὐτοῦ, μήτε προστιθεὶς ἐπ' αὐτοῖς μήτε ἀφαιρῶν ἀπ' αὐτῶν· οὐ προσθήσεις γὰρ τοῖς λόγοις αὐτοῦ. ἵνα μὴ ἐλέγξῃ σε καὶ ψευδὴς γένῃ. Ἐξομολογήσῃ κυρίῳ τῷ θεῷ σου τὰ ἁμαρτήματά σου καὶ οὐκέτι προσθήσεις ἐπ' αὐτοῖς, ἵνα εὖ σοι γένηται παρὰ κυρίῳ τῷ θεῷ σου, ὃς οὐ βούλεται τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ, ἀλλὰ τὴν μετάνοιαν.**

15. **Τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα θεραπεύσεις ὡς αἰτίους σοι γενέσεως, ἵνα γένῃ μακροχρόνιος ἐπὶ τῆς γῆς ἧς κύριος ὁ θεός σου δίδωσί σοι· τοὺς ἀδελφούς σου καὶ τοὺς συγ-**

Z. 1—6. S. *Διδ.* IV, 8 (*ἐνδεόμενον* yzt *Διδ.*, *ἐνδεούμενον* wx). Der Schlusssatz in *Διδ.* ist in den Const. nur dem Sinne nach wiedergegeben. dabei aber ganz matt ausgefallen.

Z. 6—8. S. *Διδ.* IV, 9 (*ἀλλὰ* yzt *Διδ.*, *ἀλλ'* wx. — *νεότητος* t *Διδ.*. *νεότητος αὐτῶν* wxyz. — *αὐτοὺς* om. *Διδ.*, fortasse repon.).

Z. 10—12. S. *Διδ.* IV, 10 (aber verändert; das „*ἐφ' οἷς τὸ πνεῦμα ἡτοίμασεν*" war dem Verf. der Const. unverständlich).

Z. 12—14. S. *Διδ.* IV, 11 (*τύπῳ* wxyz *Διδ.*, *τύποις* t — *αἰσχύνῃ* wxyz *Διδ.*, *προσοχῇ* t).

Z. 15—16. S. *Διδ.* IV, 12 (*ἀρεστὸν κυρίῳ* yzt *Διδ.*, *κυρίῳ ἀρεστὸν* wx). — Z. 16—18. S. *Διδ.* IV, 13.

Z. 19—20. S. *Διδ.* IV, 14[a]; aber in den Const. ist „*ἐν ἐκκλησίᾳ*" weggefallen. Es war eben nicht mehr Gewohnheit, öffentlich in der Kirche die Sünden zu bekennen.

γενεῖς σου μὴ ὑπερίδῃς· τοὺς γὰρ οἰκείους τοῦ σπέρματός σου οὐχ ὑπερόψει.

16. Τὸν βασιλέα φοβηθήσῃ, εἰδὼς ὅτι τοῦ κυρίου ἐστὶν ἡ χειροτονία· τοὺς ἄρχοντας αὐτοῦ τιμήσεις ὡς λειτουργοὺς θεοῦ, ἔκδικοι γάρ εἰσιν πάσης ἀδικίας· οἷς ἀποτίδατε τέλος, φόρον καὶ πᾶσαν εἰσφορὰν εὐγνωμόνως.

17. Οὐ προσελεύσῃ ἐπὶ προσευχήν σου ἐν ἡμέρᾳ πονηρίας σου, πρὶν ἂν λύσῃς τὴν πικρίαν σου. Αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς τῆς ζωῆς, ἧς γένοιτο ἐντὸς ὑμᾶς εὑρεθῆναι διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

18. Ἡ δὲ ὁδὸς τοῦ θανάτου ἐστὶν ἐν πράξεσι πονηραῖς θεωρουμένη· ἐν αὐτῇ γὰρ ἄγνοια τοῦ θεοῦ καὶ πολλῶν θεῶν ἐπεισαγωγή, δι' ὧν φόνοι, μοιχεῖαι, πορνεῖαι, ἐπιορκίαι, ἐπιθυμίαι παράνομοι, κλοπαί, εἰδωλολατρεῖαι, μαγεῖαι, φαρμακεῖαι, ἁρπαγαί, ψευδομαρτυρίαι, ὑποκρίσεις, διπλοκαρδία, δόλος, ὑπερηφανία, κακία, αὐθάδεια, πλεονεξία, αἰσχρολογία, ζηλοτυπία, θρασύτης, ὑψηλοφροσύνη, ἀλαζονία, ἀφοβία, διωγμὸς ἀγαθῶν, ἀληθείας ἔχθρα, ψεύδους ἀγάπη, ἄγνοια δικαιοσύνης. Οἱ γὰρ τούτων ποιηταὶ οὐ κολλῶνται ἀγαθῷ οὐδὲ κρίσει δικαίᾳ· ἀγρυπνοῦσιν οὐκ εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀλλ' εἰς τὸ πονηρόν· ὧν μακρὰν πραότης καὶ ὑπομονή, μάταια ἀγαπῶντες, διώκοντες ἀνταπόδομα, οὐκ ἐλεοῦντες πτωχόν, οὐ πονοῦντες ἐπὶ καταπονουμένῳ, οὐ γινώσκοντες τὸν ποιήσαντα αὐτούς, φονεῖς τέκνων, φθορεῖς πλάσματος θεοῦ, ἀποστρεφόμενοι ἐνδεόμενον, καταπονοῦντες θλιβόμενον, πλουσίων παράκλητοι, πενήτων ὑπερόπται, πανθαμάρτητοι. Ῥυσθείητε, τέκνα, ἀπὸ τούτων πάντων.

19. Ὅρα μή τίς σε πλανήσῃ ἀπὸ τῆς εὐσεβείας· Οὐκ ἐκκλινεῖς γάρ, φησίν, ἀπ' αὐτῆς δεξιὰ ἢ ἀριστερά, ἵνα συνῇς ἐν πᾶσιν οἷς ἐὰν πράσσῃς· σὺ γάρ, ἐὰν ἐκτραπῇς τῆς εὐθείας ὁδοῦ, δυσσεβήσεις.

Z. 7—9. S. *Διδ.* IV, 14[b]; aber statt „ἐν συνειδήσει πονηρᾷ“ steht das abgeschwächte „ἐν ἡμέρᾳ πονηρίας σου“.

Z. 11—27. S. *Διδ.* V (Z. 15. διπλοκαρδία *Διδ.*, διπλῆ καρδία yz, διπλοκαρδίαι wxt. — Z. 25. καταπονοῦντες τὸν θλιβόμενον yzt [sine τὸν] *Διδ.*, om. wx).

Z. 28—31. S. *Διδ.* VI, 1; merkwürdigerweise hat der Verf. der Const. *Διδ.* VI, 2 ganz fortgelassen.

20. **Περὶ δὲ βρωμάτων** λέγει σοι ὁ κύριος· **Τὰ ἀγαθὰ** τῆς γῆς φάγεσθε, καὶ **Πᾶν** κρέα ἔδεσθε ὡς λάχανα **χλόης**, **τὸ δὲ** αἷμα ἐχχεεῖς· οὐ γὰρ τὰ εἰσερχόμενα εἰς τὸ στόμα **κοινοῖ** τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὰ ἐκπορευόμενα, λέγω δὴ βλασφημίαι, κατα-
5 λαλιαὶ καὶ εἴ τι τοιοῦτον. **Σὺ δὲ φάγῃ τὸν** μυελὸν τῆς γῆς μετὰ δικαιοσύνης· ὅτι εἴ τι **καλόν**, αὐτοῦ, καὶ εἴ τι **ἀγαθόν**, αὐτοῦ· σῖτος νεανίσκοις καὶ οἶνος εὐωδιάζων παρθένοις· τίς γὰρ φάγεται ἢ τίς πίεται πάρεξ αὐτοῦ.

21. **Ἀπὸ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων φεύγετε**, ἐπὶ τιμῇ γὰρ
10 **δαιμόνων θύουσι** αὐτά, ἐφ' ὕβρει δηλαδὴ τοῦ μόνου θεοῦ. ὅπως μὴ γένησθε κοινωνοὶ δαιμόνων.

22. **Περὶ δὲ βαπτίσματος**, ὧ ἐπίσκοπε ἢ πρεσβύτερε, ἤδη μὲν καὶ πρότερον διεταξάμεθα, καὶ νῦν δέ φαμεν ὅτι **οὕτως βαπτίσεις**, ὡς ὁ κύριος διετάξατο ἡμῖν λέγων· **Πορευθέν-**
15 **τες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος**, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν· τοῦ ἀποστείλαντος Πατρός, μοῦ ἐλθόντος Χριστοῦ, τοῦ μαρτυρήσαντος Παρακλήτου. **Χρίσεις δὲ πρῶτον ἐλαίῳ ἁγίῳ**, ἔπειτα
20 **βαπτίσεις ὕδατι** καὶ τελευταῖον **σφραγίσεις μύρῳ**· ἵνα τὸ μὲν **χρίσμα μετοχὴ** ᾖ τοῦ ἁγίου πνεύματος, **τὸ δὲ** ὕδωρ **σύμβολον** τοῦ θανάτου, **τὸ δὲ μύρον σφραγὶς** τῶν συνθηκῶν. **Εἰ δὲ** μήτε ἔλαιον ᾖ μήτε μύρον, ἀρκεῖ τὸ ὕδωρ καὶ πρὸς χρίσιν καὶ πρὸς σφραγῖδα καὶ πρὸς ὁμολογίαν τοῦ ἀποθανόντος ἤτοι συναποθνή-
25 **σκοντος. Πρὸ δὲ τοῦ βαπτίσματος νηστευσάτω ὁ βαπτιζόμενος**· καὶ γὰρ ὁ κύριος, ὑπὸ Ἰωάννου πρῶτον βαπτισθεὶς καὶ εἰς τὴν ἔρημον αὐλισθείς, μετέπειτα ἐνήστευσε τεσσαράκοντα ἡμέρας καὶ τεσσαράκοντα νύκτας. Ἐβαπτίσθη δὲ καὶ ἐνήστευσεν, οὐκ αὐτὸς ἀπορυπώσεως ἢ νηστείας χρείαν ἔχων ἢ καθάρ-

Z. 1—11. S. *Διδ.* VI, 3; aber das „*ὃ δύνασαι βάστασον*“ fehlt wieder: die Haltung der Constitutionen ist allem Mönchischen abgeneigt. Statt „*θεοὶ νεκροί*“ bieten die Const. Z. 10 „*δαίμονες*“, was beachtenswerth.

Z. 12—20. S. *Διδ.* VII, 1. Aber aus der moralischen Vorunterweisung ist eine dogmatische geworden. C. VII, 2. 3 der *Διδ.* hat der Bearbeiter einfach fortgelassen; dagegen den zu seiner Zeit üblichen Taufritus eingesetzt.

Z. 25—26. S. *Διδ.* VII, 4. Der Bearbeiter wiederholt nur noch das Gebot des Fastens für den Täufling, ohne eine bestimmte Zeitdauer anzugeben.

σεως ὁ τῇ φύσει καθαρὸς καὶ ἅγιος, ἀλλ' ἵνα καὶ Ἰωάννῃ ἀλήθειαν προσμαρτυρήσῃ καὶ ἡμῖν ὑπογραμμὸν παράσχηται. Οὐκοῦν ὁ μὲν κύριος οὐκ εἰς ἑαυτοῦ πάθος ἐβαπτίσατο ἢ θάνατον ἢ ἀνάστασιν (οὐδέπω γὰρ οὐδὲν τούτων ἐγεγόνει), ἀλλ' εἰς διάταξιν ἑτέραν, διὸ καὶ ἀπ' ἐξουσίας μετὰ τὸ βάπτισμα νηστεύει· ὡς κύριος Ἰωάννου· ὁ δὲ εἰς τὸν αὐτοῦ θάνατον μυούμενος πρότερον ὀφείλει νηστεῦσαι καὶ τότε βαπτισθῆναι (οὐ γὰρ δίκαιον τὸν συνταφέντα καὶ συναναστάντα παρ' αὐτὴν τὴν ἀνάστασιν κατηφεῖν), οὐ γὰρ κύριος ὁ ἄνθρωπος τῆς διατάξεως τῆς τοῦ σωτῆρος· ἐπείπερ ὁ μὲν δεσπότης, ὁ δὲ ὑπήκοος.

23. **Αἱ δὲ νηστεῖαι ὑμῶν μὴ ἔστωσαν μετὰ τῶν ὑποκριτῶν, νηστεύουσι γὰρ δευτέρᾳ σαββάτων καὶ πέμπτῃ. Ὑμεῖς δὲ ἢ τὰς πέντε νηστεύσατε ἡμέρας, ἢ τετράδα καὶ παρασκευήν· ὅτι τῇ** μὲν τετράδι ἡ κρίσις ἐξῆλθεν ἡ κατὰ τοῦ κυρίου, Ἰούδα χρήμασιν ἐπαγγειλαμένου τὴν προδοσίαν· τῇ δὲ παρασκευῇ, ὅτι ἔπαθεν ὁ κύριος ἐν αὐτῇ πάθος τὸ διὰ σταυροῦ ὑπὸ Ποντίου Πιλάτου. Τὸ σάββατον μέντοι καὶ τὴν κυριακὴν ἑορτάζετε, ὅτι τὸ μὲν δημιουργίας ἐστὶν ὑπόμνημα, τὸ δὲ ἀναστάσεως. Ἓν δὲ μόνον σάββατον ὑμῖν φυλακτέον ἐν ὅλῳ τῷ ἐνιαυτῷ τὸ τῆς τοῦ κυρίου ταφῆς, ὅπερ νηστεύειν προσῆκεν, ἀλλ' οὐχ ἑορτάζειν· ἐν ὅσῳ γὰρ ὁ δημιουργὸς ὑπὸ γῆν τυγχάνει, ἰσχυρότερον τὸ περὶ αὐτοῦ πένθος τῆς κατὰ τὴν δημιουργίαν χαρᾶς, ὅτι ὁ δημιουργὸς τῶν ἑαυτοῦ δημιουργημάτων φύσει τε καὶ ἀξίᾳ τιμιώτερος.

24. **Ὅταν δὲ προσεύχησθε, μὴ γίνεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί, ἀλλ' ὡς ὁ κύριος ἡμῖν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ διετάξατο, οὕτω προσεύχεσθε· Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου· γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς· τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον· καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν· καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ· ὅτι σοῦ ἐστιν** ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.

Z. 12—14. S. *Διδ.* VIII, 1; aber das ἢ ... ἢ ist Zusatz des Bearbeiters.

Z. 26 bis S. 188, Z. 1. S. *Διδ.* VIII, 2. 3; aber bei Wiedergabe des VU. hat sich der Bearbeiter noch genauer an den Matthäustext angeschlossen als die *Διδ.*

Τρὶς τῆς ἡμέρας οὕτω προσεύχεσθε, προπαρασκευάζοντες ἑαυτοὺς ἀξίους τῆς υἱοθεσίας τοῦ πατρός, ἵνα μή, ἀναξίως ὑμῶν αὐτὸν πατέρα καλούντων, ὀνειδισθῆτε ὑπ' αὐτοῦ, ὡς καὶ ὁ Ἰσραὴλ ὅ ποτε πρωτότοκος υἱὸς ἤκουσεν ὅτι· Εἰ πατήρ εἰμι ἐγώ, ποῦ ἐστιν ἡ δόξα μου; καὶ εἰ κύριός εἰμι, ποῦ ἐστιν ὁ φόβος μου; δόξα γὰρ πατέρων ὁσιότης παίδων καὶ τιμὴ δεσποτῶν οἰκετῶν φόβος, ὥσπερ οὖν τὸ ἐναντίον ἀδοξία καὶ ἀναρχία· Δι' ὑμᾶς γὰρ βλασφημεῖται τὸ ὄνομά μου ἐν τοῖς ἔθνεσι.

25. Γίνεσθε δὲ πάντοτε εὐχάριστοι, ὡς πιστοὶ καὶ εὐγνώμονες δοῦλοι, περὶ μὲν τῆς εὐχαριστίας οὕτω λέγοντες· „Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ζωῆς, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου, δι' οὗ καὶ τὰ πάντα ἐποίησας καὶ τῶν ὅλων προνοεῖς, ὃν καὶ ἀπέστειλας ἐπὶ σωτηρίᾳ τῇ ἡμετέρᾳ γενέσθαι ἄνθρωπον, ὃν καὶ συνεχώρησας παθεῖν καὶ ἀποθανεῖν. ὃν καὶ ἀναστήσας εὐδόκησας δοξάσαι καὶ ἐκάθισας ἐκ δεξιῶν σου, δι' οὗ καὶ ἐπηγγείλω ἡμῖν τὴν ἀνάστασιν τῶν νεκρῶν. Σύ, δέσποτα παντοκράτορ, θεὲ αἰώνιε, ὥσπερ ἦν τοῦτο διεσκορπισμένον καὶ συναχθὲν ἐγένετο εἷς ἄρτος, οὕτω συνάγαγέ σου τὴν ἐκκλησίαν ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν. Ἔτι εὐχαριστοῦμεν, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τοῦ τιμίου αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἐκχυθέντος ὑπὲρ ἡμῶν καὶ τοῦ τιμίου σώματος, οὗ καὶ ἀντίτυπα ταῦτα ἐπιτελοῦμεν, αὐτοῦ διαταξαμένου ἡμῖν καταγγέλλειν τὸν αὐτοῦ θάνατον· δι' αὐτοῦ γάρ σοι καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν". Μηδεὶς δὲ ἐσθιέτω ἐξ αὐτῶν τῶν ἀμυήτων, ἀλλὰ μόνοι οἱ βεβαπτισμένοι εἰς τὸν τοῦ κυρίου θάνατον. Εἰ δέ τις ἀμύητος κρύψας ἑαυτὸν μεταλάβοι, κρίμα αἰώνιον φάγεται, ὅτι μὴ ὢν τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως μετέλαβεν ὧν οὐ θέμις, εἰς τιμωρίαν ἑαυτοῦ· εἰ δέ τις κατὰ ἄγνοιαν μεταλάβοι, τοῦτον τάχιον στοιχειώσαντες μυήσατε, ὅπως μὴ καταφρονητὴς ἐξέλθοι.

26. Μετὰ δὲ τὴν μετάληψιν οὕτως εὐχαριστήσατε· „Εὐχα-

Z. 10—26. S. Διδ. IX; aber mit bedeutenden Änderungen; IX, 2 ist ganz weggefallen, ebenso der Ausdruck „κλάσμα" und das „ἐπὶ τῶν ὀρέων": das Brod ist vor den Wein gestellt und für letzteren ein neues Gebet componirt. In IX, 5 sind οἱ ἀμύητοι eingeschoben, statt des Ausdrucks „getauft auf den Herrnnamen" steht „getauft auf des Herrn Tod", und die Beziehung auf Mt. 7, 6 ist weggefallen. (Z. 19. σὴν xyzt Διδ., om. w).

Z. 31 bis S. 189, 18. S. Διδ. X, 1—5; aber mit bedeutenden Änderungen: Z. 31 statt „μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι" sagt der Bearbeiter „μετὰ τὴν μετά-

ριστοῦμέν σοι, ὁ θεὸς καὶ πατὴρ Ἰησοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου, οὗ κατεσκήνωσας ἐν ἡμῖν, καὶ ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ ἀθανασίας, ἧς ἔδωκας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου. Σύ, δέσποτα παντοκράτορ, ὁ θεὸς τῶν ὅλων, ὁ κτίσας τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ διὰ τοῦτοῦ, καὶ νόμον κατεφύτευσας ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν, καὶ τὰ πρὸς μετάληψιν εὐτρεπίσας ἀνθρώποις· ὁ θεὸς τῶν ἁγίων καὶ ἀμέμπτων πατέρων ἡμῶν, Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, τῶν πιστῶν δούλων σου· ὁ δυνατὸς θεός, ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινὸς καὶ ἀψευδὴς ἐν ταῖς ἐπαγγελίαις· ὁ ἀποστείλας ἐπὶ γῆς Ἰησοῦν τὸν Χριστόν σου ἀνθρώποις συναναστραφῆναι ὡς ἄνθρωπον, θεὸν ὄντα λόγον καὶ ἄνθρωπον, καὶ τὴν πλάνην πρόρριζον ἀνελεῖν· αὐτὸς καὶ νῦν δι' αὐτοῦ μνήσθητι τῆς ἁγίας σου ἐκκλησίας ταύτης, ἣν περιεποιήσω τῷ τιμίῳ αἵματι τοῦ Χριστοῦ σου, καὶ ῥῦσαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ τελείωσον αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου καὶ τῇ ἀληθείᾳ σου, καὶ συνάγαγε πάντας ἡμᾶς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ. Μαρὰν ἀθά· ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβίδ, εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, θεὸς κύριος ὁ ἐπιφανεὶς ἡμῖν ἐν σαρκί". Εἴ τις ἅγιος, προσερχέσθω· εἰ δέ τις οὐκ ἔστι, γινέσθω διὰ μετανοίας. Ἐπιτρέπετε δὲ καὶ τοῖς πρεσβυτέροις ὑμῶν εὐχαριστεῖν.

27. *Περὶ δὲ τοῦ μύρου οὕτως εὐχαριστήσατε· „Εὐχαριστοῦμέν σοι, θεὲ δημιουργὲ τῶν ὅλων, καὶ ὑπὲρ τῆς εὐωδίας τοῦ μύρου, καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀθανάτου αἰῶνος, οὗ ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν".*

λησιν"; Z. 1 ist „πάτερ ἅγιε" durch eine längere Anrede ersetzt; etc. Der Satz: „ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ πότον καὶ ζωὴν αἰώνιον" ist ganz weggefallen, weil der Dank hierfür im 4. Jahrh. vor der Niessung gesprochen wurde (Z. 2. *ὀνόματός σου* zt *Διδ.*, *σου* om. yx. — Z. 17. *σὴν βασιλείαν* yzt *Διδ.*, *βασιλείαν σου* x. — Z. 17. *αὐτῇ* yz *Διδ.*, *αὕτη* t, *αὐτήν* x).

Z. 17—20. S. *Διδ.* X, 6; aber der Satz: „*ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος*" ist vom Bearbeiter ausgelassen, „*μαρὰν ἀθά*" ist vorangestellt, statt „*τῷ θεῷ Δαβίδ*" ist „*τῷ υἱῷ Δ.*" gesetzt, und statt „*μετανοείτω*" ist das matte „*γινέσθω διὰ μετανοίας*" gegeben.

Z. 20—21. S. *Διδ.* X, 7, aber dort steht: „*τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν*".

Ὃς ἐὰν ἐλθὼν οὕτως εὐχαριστῇ, προσδέξασθε αὐτὸν ὡς Χριστοῦ μαθητήν· ἐὰν δὲ ἄλλην διδαχὴν κηρύσσῃ παρ' ἣν ὑμῖν παρέδωκεν ὁ Χριστὸς δι' ἡμῶν, τῷ τοιούτῳ μὴ συγχωρεῖτε εὐχαριστεῖν· ὑβρίζει γὰρ ὁ τοιοῦτος τὸν θεὸν ἢπερ δοξάζει.

28. **Πᾶς δὲ ὁ ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς, δοκιμασθείς, οὗτος δεχέσθω· σύνεσιν γὰρ ἕξετε, καὶ δύνασθε γνῶναι δεξιὰν ἢ ἀριστερὰν καὶ διακρῖναι ψευδοδιδασκάλους διδασκάλων. Ἐλθόντι μέντοι τῷ διδασκάλῳ ἐκ ψυχῆς ἐπιχορηγήσατε τὰ δέοντα· τῷ δὲ ψευδοδιδασκάλῳ, δώσετε μὲν τὰ δέοντα πρὸς τὴν χρείαν, οὐ παραδέξεσθε δὲ αὐτοῦ τὴν πλάνην, οὔτε μὴν συμπροσεύξεσθε αὐτῷ, ἵνα μὴ συμμιανθῆτε αὐτῷ. Πᾶς προφήτης ἀληθινὸς ἢ διδάσκαλος ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς ἄξιός ἐστι τῆς τροφῆς ὡς ἐργάτης λόγου δικαιοσύνης.**

29. **Πᾶσαν ἀπαρχὴν γεννημάτων ληνοῦ, ἅλωνος βοῶν τε καὶ προβάτων δώσεις τοῖς ἱερεῦσιν, ἵνα εὐλογηθῶσιν σου ἀποθῆκαι τῶν ταμείων σου καὶ τὰ ἐκφόρια τῆς γῆς σου, καὶ στηριχθῇς σίτῳ καὶ οἴνῳ καὶ ἐλαίῳ, καὶ αὐξηθῇ τὰ βουκόλια τῶν βοῶν σου καὶ τὰ ποίμνια τῶν προβάτων σου· πᾶσαν δεκάτην δώσεις τῷ ὀρφανῷ καὶ τῇ χήρᾳ, τῷ πτωχῷ καὶ τῷ προσηλύτῳ. Πᾶσαν ἀπαρχὴν ἄρτων, θερμῶν, κεράμιον οἴνου ἢ ἐλαίου ἢ μέλιτος ἢ ἀκροδρύων, σταφυλῆς ἢ τῶν ἄλλων τὴν ἀπαρχὴν δώσεις τοῖς ἱερεῦσιν· ἀργυρίου δὲ καὶ ἱματισμοῦ καὶ παντὸς κτήματος τῷ ὀρφανῷ καὶ τῇ χήρᾳ.**

Z. 1—2. S. *Διδ.* XI, 1. 2, aber vom Bearbeiter ganz verändert. Er sagt „εὐχαριστῇ", dagegen wird vom „Lehren" in der *Διδ.* gesprochen. Aus „ὡς κύριον" hat der Bearbeiter „ὡς Χριστοῦ μαθητήν" gemacht und den ganzen Abschnitt XI, 3—12 fortgelassen, da er die wandernden Apostel und Propheten nicht mehr brauchen konnte.

Z. 5—7. S. *Διδ.* XII, 1; hier fehlt das „καὶ δύνασθε γνῶναι", was vielleicht in den Text aufzunehmen ist. C. XII, 2—5 hat der Bearbeiter ganz weggelassen, da diese Anordnungen antiquirt erschienen (Z. 6 δεξιὰν ἢ ἀριστερὰν ytx *Διδ.*, om. z).

Z. 11—13. S. *Διδ.* XIII, 1. 2. Hier ist dem Bearbeiter das Missgeschick passirt, „προφήτης" stehen zu lassen.

Z. 14—15. S. *Διδ.* XIII, 3; aber der Bearbeiter hat „τοῖς ἱερεῦσιν" statt „τοῖς προφήταις" geschrieben.

Z. 20—23. S. *Διδ.* XIII, 6, 7; aber der Verf. hat auch hier an die Stelle der Propheten die Priester, resp. die Wittwen und Waisen gesetzt. (Z. 20. κεράμιον x *Διδ.*, κεραμίων yz, κεραμίου t).

30. *Τὴν ἀναστάσιμον τοῦ κυρίου ἡμέραν, τὴν κυριακήν* **ραμεν, συνέρχεσθε ἀδιαλείπτως, εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ καὶ** *ξομολογούμενοι ἐφ' οἷς εὐηργέτησεν ἡμᾶς ὁ θεὸς διὰ Χρι-* **τοῦ ῥυσάμενος ἀγνοίας, πλάνης, δεσμῶν· ὅπως ἄμεμπτος ἡ** *θυσία ὑμῶν ᾖ καὶ εὐανάφορος θεῷ, τῷ εἰπόντι περὶ τῆς οἰκου-* 5 **μενικῆς αὐτοῦ ἐκκλησίας ὅτι· Ἐν παντὶ τόπῳ προσενεχθήσε-** *ται μοι θυμίαμα καὶ θυσία καθαρά· ὅτι βασιλεὺς μέγας ἐγώ* **εἰμι, λέγει κύριος παντοκράτωρ, καὶ τὸ ὄνομά μου θαυμαστὸν** *ἐν τοῖς ἔθνεσιν.*

31. *Προχειρίσασθε δὲ ἐπισκόπους ἀξίους τοῦ κυρίου καὶ* 10 *πρεσβυτέρους, καὶ διακόνους, ἄνδρας εὐλαβεῖς, δικαίους, πρα-* **εῖς, ἀφιλαργύρους, φιλαλήθεις, δεδοκιμασμένους, ὁσίους, ἀπρο-** **σωπολήπτους, δυναμένους διδάσκειν τὸν λόγον τῆς εὐσεβείας,** *ὀρθοτομοῦντας ἐν τοῖς τοῦ κυρίου δόγμασιν. Ὑμεῖς δὲ τι-* **μᾶτε τούτους ὡς πατέρας, ὡς κυρίους, ὡς εὐεργέτας, ὡς τοῦ** 15 *εὖ εἶναι αἰτίους.*

Ἐλέγχετε δὲ ἀλλήλους μὴ ἐν ὀργῇ, ἀλλ' ἐν μακροθυμίᾳ **μετὰ χρηστότητος καὶ εἰρήνης. Πάντα τὰ προστεταγμένα ὑμῖν** *ὑπὸ τοῦ κυρίου φυλάξατε. Γρηγορεῖτε ὑπὲρ τῆς ζωῆς ὑμῶν.* **Ἐστωσαν αἱ ὀσφύες ὑμῶν περιεζωσμέναι καὶ οἱ λύχνοι καιό-** 20 **μενοι, καὶ ὑμεῖς ὅμοιοι ἀνθρώποις προσδεχομένοις τὸν κύριον** *ἑαυτῶν πότε ἥξει, ἑσπέρας ἢ πρωΐ ἢ ἀλεκτοροφωνίας ἢ με-* **σονυκτίου· ἡ γὰρ ὥρα οὐ προσδοκῶσιν, ἐλεύσεται ὁ κύριος,** *καὶ ἐὰν αὐτῷ ἀνοίξωσι, μακάριοι οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι, ὅτι εὑρέ-* **θησαν γρηγοροῦντες· ὅτι περιζώσεται καὶ ἀνακλινεῖ αὐτοὺς** 25 *καὶ παρελθὼν διακονήσει αὐτοῖς. Νήφετε οὖν καὶ προσεύ-*

Z. 1—9. S. *Διδ.* XIV; aber dem *ἐξομολογούμενοι* ist ein anderer Sinn untergelegt (Z. 4. *ἡ* ante *ἡ θυσία* yzt. — Z. 7. *μοι* ante *προσενεχθήσεται* yzt. — 7. *βασιλεὺς μέγας* yzt *Διδ.*, *μέγας βασιλεὺς* x). Sehr beachtenswerth ist, dass der Bearbeiter XIV, 2 ganz ausgelassen hat. Im 4. Jahrh. galt eben Mt. 5, 23. 24 nicht mehr.

Z. 10—16. S. *Διδ.* XV, 1. 2; aber der Bearbeiter sagt „*προχειρίσασθε*" für „*χειροτονήσατε*", er schmuggelt die Presbyter ein, er setzt statt *ἀληθεῖς* das gröbere *φιλαληθεῖς* und er streicht die Beziehung auf die Propheten und Lehrer, setzt aber dafür: „*δυναμένους διδάσκειν τὸν λόγον τῆς εὐσεβείας*".

Z. 17—19. S. *Διδ.* XV, 3. 4; aber 3^{b} ist getilgt, weil zu streng und überhaupt nicht mehr durchführbar.

Z. 19—23. S. *Διδ.* XVI, 1, aber der Bearbeiter hat sich viel genauer an die ev. Texte angeschlossen.

χεσθε μὴ ὑπνῶσαι εἰς θάνατον· οὐ γὰρ ὀνήσει ὑμᾶς τὰ πρότερα κατορθώματα, ἐὰν εἰς τὰ ἔσχατα ὑμῶν ἀποπλανηθῆτε τῆς πίστεως τῆς ἀληθοῦς.

32. Ἐν γὰρ ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις πληθυνθήσονται οἱ ψευδοπροφῆται καὶ οἱ φθορεῖς τοῦ λόγου, καὶ στραφήσονται τὰ πρόβατα εἰς λύκους καὶ ἡ ἀγάπη εἰς μῖσος· πληθυνθείσης γὰρ τῆς ἀνομίας ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν· μισήσουσι γὰρ ἀλλήλους οἱ ἄνθρωποι καὶ διώξουσι καὶ προδώσουσι. Καὶ τότε φανήσεται ὁ κοσμοπλάνος, ὁ τῆς ἀληθείας ἐχθρός, ὁ τοῦ ψεύδους προστάτης, ὃν ὁ κύριος Ἰησοῦς ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ, ὁ διὰ χειλέων ἀναιρῶν ἀσεβῆ· καὶ πολλοὶ σκανδαλισθήσονται ἐπ' αὐτῷ, οἱ δὲ ὑπομείναντες εἰς τέλος, οὗτοι σωθήσονται. Καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῷ οὐρανῷ, εἶτα φωνὴ σάλπιγγος ἔσται δι' ἀρχαγγέλου καὶ μεταξὺ ἀναβίωσις τῶν κεκοιμημένων· καὶ τότε ἥξει ὁ κύριος καὶ πάντες οἱ ἅγιοι μετ' αὐτοῦ ἐν συσσεισμῷ ἐπάνω τῶν νεφελῶν μετ' ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ ἐπὶ θρόνου βασιλείας κατακρῖναι τὸν κοσμοπλάνον διάβολον καὶ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ. Τότε ἀπελεύσονται οἱ μὲν πονηροὶ εἰς αἰώνιον κόλασιν, οἱ δὲ δίκαιοι πορεύσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον, κληρονομοῦντες ἐκεῖνα ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὓς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη. ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν· καὶ χαρήσονται ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

Z. 1—3. S. *Διδ.* XVI, 2; aber 2^a ist ausgelassen und 2^b sehr charakteristisch verändert; *Διδ.* bietet: *ἐὰν μὴ ἐν τῷ ἐσχάτῳ καιρῷ τελειωθῆτε.*

Z. 4—9. S. *Διδ.* XVI, 3. 4 (Z. 6. *πληθυνθείσης* nach Mt., *αὐξανούσης Διδ.*). Die Schilderung der Thaten und Machtentfaltung des Antichrists hat der Bearbeiter fortgelassen (Z. 4 *γὰρ* tx *Διδ.*, om. yz. — Z. 9. *κοσμοπλάνος* xyt *Διδ.*, *πλάνος* z).

Z. 11—13. S. *Διδ.* XVI, 5; aber der Bearbeiter hat nur einige Stichworte beibehalten (Z. 12. *οἱ δὲ ὑπομείναντες ... οὗτοι σωθήσονται* yzt *Διδ.*, *ὁ δὲ ὑπομείνας ... οὗτος σωθήσεται* x).

Z. 13—15. S. *Διδ.* XVI, 6; aber hier steht: *φανήσεται τὰ σημεῖα τῆς ἀληθείας· πρῶτον σημεῖον ἐκπετάσεως ἐν οὐρανῷ κτλ.* (Z. 13. *τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ* yzt, *ὁ υἱὸς* x).

Z. 15—17. S. *Διδ.* XVI, 7. 8; aber der Bearbeiter hat das „*οὐ πάντων δὲ*“ getilgt; er will von der ersten Auferstehung nichts wissen (Z. 16. 17 *καὶ πάντες ... νεφελῶν* om. yz. — Z. 16 *ἅγιοι* t *Διδ.*, *ἄγγελοι* x). Auch der Satz, dass die Welt den Herrn kommen sehen wird, ist getilgt; der Bearbeiter schildert das Endgericht.

2. *Die Διδαχή und die sog. apostolische Kirchenordnung.*

Bevor das Verhältniss der *Διδαχή* zu jener merkwürdigen kirchenrechtlichen Schrift, welcher Hilgenfeld den Titel „Duae viae vel iudicium Petri" gegeben hat, bestimmt werden kann, ist es unumgänglich, die Überlieferung derselben sowie ihre Geltung in der alten Kirche zu erörtern. Diese Aufgabe ist keine leichte; denn die genannte Kirchenordnung ist ein integrirender Bestandtheil einiger orientalischer kirchlicher Rechtsbücher, und ihre Überlieferung ist daher mit der aller anderen kirchlichen Gesetzesbücher im Orient verknüpft. Die Geschichte dieser Überlieferung ist aber bisher noch nicht geschrieben, ein beträchtlicher Theil des Materials noch nicht einmal veröffentlicht und speciell die Geschichte der Rechtsverordnungen, die im Orient dem 8. Buche der apostolischen Constitutionen entsprechen und mit jener Kirchenordnung so eng verbunden sind[1]), noch völlig dunkel. Um nicht die hier geforderte Untersuchung zu einem Buche anschwellen zu lassen, war es daher geboten, die Geschichte der Überlieferung der kirchlichen Rechtsordnungen im Orient nur soweit zu berücksichtigen, als dies die specielle Aufgabe, die uns hier vorliegt, erheischt.

Es war meines Wissens zuerst Wansleb[2]), der auf ein grosses Sammelwerk von kirchenrechtlichen apostolischen Bestimmungen, welches im Orient Gültigkeit habe, aufmerksam gemacht hat. Er berichtet nach der Schrift des Abulbarcat, die Canones der Apostel seien von den Nestorianern und Melchiten in das Arabische übersetzt und in eine Sammlung vereinigt worden; bei den Melchiten und syrischen Jacobiten seien es 83 Canones, bei den Nestorianern 82 und bei den koptischen Jacobiten 127, welche in zwei Bücher eingetheilt seien, das eine 71, das andere 56 Canones enthaltend. Er giebt hierauf das Inhaltsverzeichniss der 71 Canones und bemerkt am Schlusse, er habe dieselben Canones auch in äthiopischer Sprache unter dem Titel „Die Synoden der Apostel" gefunden; sodann giebt er das Inhaltsverzeichniss der 56 Canones, und sagt am Schlusse, im Äthiopischen führten dieselben den Titel „Die Synoden der Kirche"[3]).

1) Es sind vor allem die Canones Hippolyti hier zu nennen.

2) Hist. de l'église d'Alexandrie (1677) p. 241 sq.

3) Bericht nach Bickell, Gesch. des Kirchenrechts I S. 190 f. Bickell

Genauere Mittheilungen machte dann Ludolf[4]). Er beschrieb die äthiopische Sammlung der 127 (71 + 56) Canones nach einem Codex Canonum genauer und druckte die 23 ersten in äthiopischer und lateinischer Sprache vollständig ab. Aus dieser Publication und der Beschreibung des ganzen Werkes ergab sich, dass dasselbe eine formlose und willkürlich zusammengestellte Sammlung sehr verschiedener älterer und jüngerer kirchenrechtlicher Schriften und Bestimmungen ist, dass die Eintheilung in zwei Bücher eine ganz äusserliche, und dass speciell die ersten 20 Canones des ersten Buches eine abgeschlossene Schrift für sich bilden, auf welche daher die Überschrift des ganzen 1. Buches im Äthiopischen Codex („Exordiamur auxilio dei omnipotentis bono ordine descriptionem canonum patrum apostolorum sanctorum quos constituerunt ad ordinandam ecclesiam sanctam") zu beziehen ist. Diese Schrift ist diejenige, welche uns hier interessirt. Sie steht an der Spitze des ganzen Codex Canonum der Kopten, Äthiopen u. s. w., und schon diese Stellung lehrt, dass sie sei es durch hohes Alter, sei es durch besonderes Ansehen hervorragte.

Der nächste, der neue Mittheilungen gegeben hat, war Grabe. In seinem „Essay upon two arabick manuscripts (1711)" machte er auf zwei in der Bodlejana befindliche arabische Handschriften aufmerksam, welche die von Ludolf mitgetheilte Schrift ebenfalls enthielten (l. c. p. 70). An erster Stelle stünde in denselben die Sammlung von 30 apostolischen Verordnungen, dann folge unsere Schrift, dann die Canones Abulidis (Hippolyti u. s. w.[6]). Den Text der Handschriften hat Grabe leider nicht mitgetheilt, aber darauf aufmerksam gemacht, dass die zweite

hat S. 191 f. n. 13 das Inhaltsverzeichniss der Canones, wie Wansleb es gegeben, abgedruckt.

4) Comment. in hist. Aeth. p. 314 sq. Eine genaue Beschreibung des grossen Rechtsbuches „Synodos" der Äthiopen hat i. J. 1881 W. Fell gegeben, der auch die Canones Apostolorum äthiopisch und lateinisch (nach drei Handschriften) edirt hat („Canones Apostolorum Aethiopice. Diss. inaug. Lipsiae" 1881). Auf die äthiopische „apostol. Kirchenordnung" ist Fell nicht näher eingegangen.

5) S. über dieselben Bickell, a. a. O. S. 178.

6) S. Bickell, a. a. O. S. 204 f., auch Fabricius-Harless, Bibl. Gr. XII p. 150.

Schrift identisch sei mit einer Schrift kirchenrechtlichen Inhalts, welche griechisch auf der Wiener Bibliothek vorhanden sei und dort den Titel: „*Αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος καὶ κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων*“ führe.

Alle diese Angaben fanden wenig Beachtung. Nur Whiston[7]) suchte die Mittheilungen Wansleb's und Ludolf's critisch und historisch zu verwerthen, gerieth aber — bei der Unsicherheit der Überlieferung und dem Dunkel, welches über jenem orientalischen Sammelwerk schwebte, ist das nicht zu verwundern — auf eine ganz falsche Fährte. Er suchte speciell jene Kirchenordnung (can. 1—20 des grossen Codex Canonum) als einen Auszug aus den längst bekannten griechischen Constitutionen zu erweisen, während es offenbar ist, dass sie wie auch die meisten übrigen Stücke jenes grossen Sammelwerkes mit den 6 ersten Büchern der apostolischen Constitutionen gar nichts gemeinsam hat, sich aber als Bestandtheil eines Parallelunternehmens zu dem 7. und 8. Buch dieser Constitutionen darstellt, indem sie, auf gemeinsamen Quellen fussend, dieselben Stoffe in einer anderen Bearbeitung und Composition enthält.

In den Jahren 1711—1843 blieb die Forschung völlig stehen. Der einzige Fortschritt bestand darin, dass von Männern wie Fabricius das bisher bekannt Gewordene registrirt wurde, und dass neue orientalische, namentlich arabische — aber nicht syrische — Handschriften ermittelt und kurz beschrieben wurden, in welchen die ap. KO. — so nennen wir jene Schrift — enthalten war[8]).

Das bleibende Verdienst, mit grosser Umsicht, seltener Gelehrsamkeit und trefflicher Kritik auf dem Gebiete des griechischen und orientalischen Kirchenrechts das Fundament für alle weiteren Forschungen gelegt zu haben, gebührt Johann Wilhelm Bickell („Gesch. des Kirchenrechts“ I. 1843). Er hat auch speciell die ap. KO. zum ersten Male kritisch und historisch gewürdigt, ihre Geschichte verfolgt, alle Nachrichten über sie aus orientalischen Quellen gesammelt, neue hinzugefügt und aus jener Wiener Handschrift, von welcher schon Grabe Kunde be-

7) Primitivy Christian. III p. 526 sq.

8) S. über diese Handschriften Bickell, a. a. O. S. 203—213 und Assemani's Kataloge.

sass [9]), zum ersten Male, unter Benutzung des von Ludolf gegebenen äthiopisch-lateinischen Textes den griechischen Text publicirt [10]). Der Name „apostolische Kirchenordnung" ist ebenfalls von Bickell aufgebracht, und man thut gut, ihn beizubehalten, da alle anderen Namen zu Verwechselungen leicht Anlass geben. Was nun die von Bickell zum ersten Male benutzte Wiener Handschrift betrifft [11]), so ist dieselbe in ihrer ersten grösseren Hälfte eine Sammlung alter kirchenrechtlicher Schriften und zwar grösstentheils derselben, die auch in den orientalischen Sammlungen neben der ap. KO. stehen, d. h. solcher Stücke, die sich, verarbeitet, im 8. Buche der apostolischen Constitutionen wieder finden. Der Cod. Vindob. enthält nämlich 1) die *Διδασκαλία τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χαρισμάτων* (= Const. App. VIII, 1. 2 = Lagarde, Reliquiae iur. eccl. p. 1—4), 2) die *Διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Ἱππολύτου* (= Const. App. VIII, 4. 5. 16—26 = Lagarde, l. c. p. 5—9), 3) die ap. KO. unter dem Titel: *Αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος καὶ κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων*, 4) *Περὶ κανόνων ἐκκλησιαστικῶν Σίμωνος τοῦ Κανανταίου* (= Const App. VIII, 27. 28; also Fortsetzung des 2. Stücks. Die ap. KO. ist somit eingesprengt, 5) *Περὶ ἀργείων δούλων Πέτρου καὶ Παύλου διάταξις* (= Const. App. VIII, 32), 6) *Παύλου ἀποστόλου διάταξις περὶ ἐκκλησιαστικῶν* (= Const. App. VIII, 33) u. s. w. Eine zweite griechische Handschrift stand Bickell nicht zu Gebote. Bei seiner Untersuchung der ap. KO. ist er zu bemerkenswerthen Ergebnissen gekommen. Er hat (gegen Whiston) richtig erkannt, dass die Schrift von den 8 Büchern der ap. Constitutionen unabhängig ist, obgleich sie sich mit dem 7. (theilweise auch mit dem 8. Buche so stark berühre; er hat ferner die zwei Theile der Schrift, den moralischen und den kirchenrechtlichen, richtig geschieden. Er hat auf die Verwandtschaft mit dem Barnabasbriefe aufmerksam gemacht und sein Urtheil dahin abgegeben, dass, wie es scheine, weder der Barnabasbrief, noch viel weniger die apostol. Constitutionen unmittelbare Quelle

9) Auch Fabricius in seiner Ausgabe der Werke Hippolyts (1716). speciell der *Διατάξεις περὶ χειροτονιῶν*.

10) A. a. O. S. 107—132; vgl. S. 87—97; 180 f.; 190 f.; 217.

11) Cod. Vind. hist. graec. 45 ap. Lambec. Comment. T. VIII p. 904 sq. ed. Kollar.

unserer Kirchenordnung gewesen seien, sondern eine dritte, mit dem Brief des Barnabas im Zusammenhang stehende Schrift, welche sowohl dem Verfasser unserer Kirchenordnung als dem des 7. Buchs der apostolischen Constitut. bekannt gewesen sein mag. S. 91 f.). Er untersuchte dann speciell die kirchenrechtlichen Bestimmungen der Schrift, wies darauf hin, dass noch nicht — wie in dem 8. Buche der Constitutionen — Subdiaconen und die niederen Kirchendiener genannt seien, machte darauf aufmerksam, dass der Zustand der geschilderten Kirchenverfassung an die Zeit Tertullian's denken lasse, erhob eine Reihe anderer Beobachtungen und gelangte zu dem Schlusse, dass die Abfassung dieser ap. KO. etwa in den Anfang des 3. Jahrhunderts zu setzen sei. Schliesslich warf Bickell noch die Frage auf, ob diese KO. mit der von Eusebius u. A. aufgeführten alten *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* identisch sei. „Man könnte allenfalls für diese Ansicht geltend machen, dass der Ausdruck ‚Didache' in unserer KO. vorkommt; ferner dass in der Stelle des Eusebius unmittelbar vor den Didachen der Apostel der Brief des Barnabas erwähnt wird, der mit dem ersten Theil unserer KO. grosse Ähnlichkeit hat; dass der Umfang, welchen die Didache der Apostel nach Nicephorus haben soll, mit der Grösse unserer Kirchenordnung wohl übereinstimmen dürfte, u. s. w. Dieses alles sind indessen keine sicheren Argumente, da der Inhalt dieser Didache bei keinem der erwähnten Schriftsteller näher angegeben wird" [12]). Bickell lässt also die ganze Frage im Ungewissen, und man kann an dieser Zurückhaltung den kritischen Takt dieses Forschers bewundern. In der That waren die Gründe, die für eine Identificirung der ap. KO. und der alten *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* sprachen, schwer wiegende und verlockende; aber sie schienen Bickell nicht ausreichend, und die neueste Entdeckung hat ihm Recht gegeben. Leider aber haben die späteren Forscher die weise Zurückhaltung Bickell's nur selten beobachtet und dadurch ein Gestrüpp von Hypothesen geschaffen [13]).

12) S. 96 f.

13) Gefolgt ist Bickell Jacobson Art. „Apostol. Kirchenordnung" in Herzog's Realencykl. Bd. I (1854). In der Neubearbeitung des Artikels durch Mejer (Bd. I 1877) ist aber Bickell-Jacobson's richtige Vermuthung über das Verhältniss der ap. KO. zu Barn. und Const. App. VII unterdrückt und

Fünf Jahre nach Bickell's Untersuchung gab H. Tattam unsere Schrift aus einem memphitischen Codex heraus [14]). Dieser ganz junge Codex (1520 Diocl. = 1804 p. Chr. n.), der in barbarischem Koptisch geschrieben sein soll [15]), stellt sich als ein Exemplar des kirchlichen Rechtsbuchs der unterägyptischen Kopten dar (dem Inhalte nach = der obengenannten Sammlung von 127 Canones) und enthält daher auch die ap. KO. an erster Stelle. In der Handschrift [16]) ist vermerkt, dass ihr Inhalt, der hier in 7 (8) Bücher eingetheilt vorliegt, aus dem oberägyptischen (= sahidischen = thebanischen) Dialect in den memphitischen übersetzt sei. Über dies oberägyptische Rechtsbuch wird gleich zu reden sein. Nur soviel sei schon hier bemerkt, dass dasselbe die Eintheilung in 8 Bücher nicht kennt, vielmehr, wie auch die arabischen und äthiopischen Recensionen, in 2 Bücher (s. oben) eingetheilt ist. Die Eintheilung in 8 Bücher — dabei sind die Stücke durcheinander geworfen — ist mithin eine ganz junge („This division into eight books was doubtless made in order to secure for them the sanction which was accorded to the eight books of the Apostolical Constitutions, properly so called") [17]). Neben der memphitischen Recension steht in der Handschrift eine arabische, die indess bisher m. W. nicht veröffentlicht worden ist.

Auf das bis zum J. 1854 bekannt gewordene Material hin suchte ein ungenannter Verfasser in einem Artikel in dem Christian Remembrancer (1854 p. 293 sq.) den Beweis zu führen, dass die ap. KO. die von Eusebius, Athanasius u. A. genannte alte *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* sei und zugleich dieselbe Schrift, welche Rufinus als „Duae viae vel iudicium Petri" bezeichnet habe. Er stützte sich grösstentheils auf dieselben Gründe, welche

---

in Bezug auf die Frage nach dem Verhältniss der ap. KO. zur *Διδαχή* lediglich bemerkt, dass nicht unwichtige Gründe für die Identificirung sprechen.

14) The apost. constit. or canons of the apostles in coptic with an english translation by H. Tattam. London 1848.

15) S. über denselben ausser Tattam auch Lagarde, Reliq. iuris p. IX. XI, Lightfoot, S. Clement of Rome. App. (1877) p. 466 sq., Lagarde, Gött. Gel. Anz. 7. Nov. 1883 St. 45 S. 1409 f.

16) Sie befindet sich jetzt in der k. Bibliothek zu Berlin.

17) S. Lightfoot, l. c. p. 468.

chon Bickell mit Vorbehalt beigebracht hatte, und berief sich ür den zweiten Theil seiner Hypothese auf die verschiedenen Überschriften, welche die ap. KO. auch in den orientalischen Handschriften und in der griechischen führe. Der Titel, unter welchem Rufin die Schrift citirt habe, sei durchaus sachgemäss; denn in der ersten Hälfte der ap. KO. würden in der That die „Duae viae" dargestellt, und Petrus spräche in der Schrift am häufigsten und beschliesse sie auch mit einer Ermahnung. Dieses führte der ungenannte Verfasser gegen Bunsen (Christianity and Mankind Vol. I) aus, der versucht hatte, der ap. KO. die eigenthümliche Form abzustreifen, und in dem Kern derselben eine Sammlung von alten Canones der Kirche von Alexandrien erblicken wollte.

Einen bedeutenden Fortschritt in der Erforschung des merkwürdigen Buches bezeichnete das Werk de Lagarde's: „Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae" (1856). Von Tattam erhielt Lagarde zur Abschrift eine leider verstümmelte, thebanische Papierhandschrift des grossen orientalischen Rechtsbuchs[18]), die er copirte und über welche er sehr ausführliche Mittheilungen in der Praefatio des gedachten Werkes gegeben hat (p. IX. XI—XVI). Die Handschrift ist sehr jung, aber erwies sich doch von grosser Wichtigkeit; denn es liess sich nun nachweisen, dass sowohl die äthiopische als die nordägyptische (memphitische) Edition des grossen Rechtsbuches aus der südägyptischen (thebanischen) Edition geflossen sind, sowie dass die Eintheilung in zwei Bücher die relativ ursprüngliche ist[19]). Zur Recension des griechischen Urtextes der ap. KO. hat Lagarde die thebanische und memphitische Edition nicht herbeigezogen, wahrscheinlich weil der Text derselben ihm als ein sehr junger nicht mass-

18) Diese Handschrift ist nicht, wie Lagarde angiebt „a Northumbriensium duce in Brittaniam advecta et Tattamo donata", vielmehr gilt dies von der oben besprochenen memphitischen Handschrift (s. Lightfoot, l. c. p. 466 n. 1). Jene thebanische befindet sich jetzt im brittischen Museum.

19) In der thebanischen Handschrift ist die ap. KO. in 30 Canones zerlegt, und diese Zählung hat Lagarde in seinen griechischen Abdruck der ap. KO. (p. 74 sq.) eingeführt. Ich habe sie beibehalten, obgleich sie nicht zweckmässig und die Eintheilung in 20 Canones die ältere ist, da es mir in solchen Fällen Pflicht scheint, sich an das einmal Angenommene anzuschliessen.

gebend erschienen ist. Ein verhängnissvoller Fehler aber scheint es zu sein, dass Lagarde — auf Grund der memphitischen Edition und einer gleich zu nennenden syrischen — einen Octateuchus Clementinus der Orientalen im Unterschied von dem griechischen Octateuchus Clementinus (den 8 Büchern des App. Const.) statuirt; denn der Octateuch ist nicht die ursprüngliche Form dieses grossen Sammelwerkes, wie die thebanische Edition und ihre Tochteredition, die äthiopische, beweist.

Allerdings bei den Syrern sind die Stoffe, welche in der thebanischen Recension auf zwei Bücher vertheilt sind, in einer Art von Octateuch (Heptateuch?) zusammengeordnet; allein derselbe ist nach den Angaben Lagarde's anders angelegt und umfasst auch zu einem Theile andere Stücke als die memphitische Edition. Diese beiden Editionen gehen daher nicht auf einen Archetypus zurück, und man darf also einen Octateuchus alius Clementinus nur für die Syrer, nicht aber für die Orientalen überhaupt statuiren. Noch Bickell musste i. J. 1843 gestehen, dass ihm eine syrische Version der ap. KO. nicht bekannt geworden sei. Lagarde hat eine solche in dem Cod. Sangerm. Syr. 38, d. h. in demselben Codex, dem er die syrische Didaskalia entnommen hat, nachgewiesen[20]. Leider besitzen wir die wichtige Handschrift nicht mehr vollständig; sie bringt kirchenrechtliche Stoffe in der Anordnung eines Octateuchs und führt diese Disposition auf Clemens zurück. Was vom ersten und zweiten Buche erhalten ist, hat Lagarde (Rel. iur. p. 80 sq.) in griechischer Rückübersetzung mitgetheilt[21]. Das dritte Buch enthält die ap. KO.; aber — was sehr bemerkenswerth ist — nur die cc. 3—14. Das Übrige fehlt, und zwar scheint dieser Verlust nicht erst durch Misshandlung der Handschrift zu Stande gekommen zu sein. P. XXI der Praefatio zu den „Reliquiae" hat Lagarde die lect. var. des Syrers mitgetheilt[22], ohne von denselben bei der Constituirung

20) Reliq. iuris praef. p. XVI sq., s. die Beschreibung des Inhalts des Codex bei Cureton, Corpus Ignat. p. 342 sq.

21) Es scheinen sich in diesen Abschnitten Stücke aus der verlorenen Petrusapokalypse erhalten zu haben; doch kann ich hier nicht näher auf diese Frage eingehen.

22) „Neque dubitarem", sagt Lagarde, „octateuchum illum Clementinum plane eundem fuisse in Syria qui in Aegypto fuisset, si de libro Syrorum

es griechischen Textes Gebrauch zu machen. Diesen hat er ach Bickell's Ausgabe p. 74—79 abgedruckt, aber mit wichtien Verbesserungen[23]). Endlich hat er sich auch über den Urprung der ap. KO. ausgesprochen. Er entdeckte, dass ein Satz us dem 11. Cap. nahezu wörtlich von Clemens Alexandrinus n 1. Buch der Stromata (I, 20, 100) unter der Formel „*γραφὴ ἐγει*" citirt worden sei, und war nun gewiss, dass Bickell die p. KO. zu spät angesetzt habe. Er schloss, dass sie dem . Jahrhundert angehören müsse[24]). Auf die Frage, wie sie sich u der *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* des Eusebius verhalte, resp. ob ie mit dieser Schrift identisch sei, ist er hier nicht eingezangen[24a]).

---

ecundo satis certo constaret". Aber diese Identität tritt vielmehr, soviel ch zu sehen vermag, nicht hervor, s. oben.

23) P. 74 not. schreibt er: „Positi huius non suo loco libelli culpa go non teneor: nam veritus ne Bickellius codicem Vindobonensem hist. graec. 45, unde hunc librum primus edidit, interdum non satis recte legisset, Vindobonam scripseram, ut denuo conferri codicem curarem. ad trinas literas responsum non est: tandem aliquis se novam codicis collationem instituturum promittit, sed, cum continuo moras nectit opusque differt, febri intercipitur".

24) Diesen Ansatz hat Lagarde auch Gött. Gel. Anz. 1883 S. 1410 aufrechterhalten.

24a) Bereits zwei Jahre vor der Veröffentlichung der „Reliquiae iuris" hatte Lagarde in Bunsen's Analecta Ante-Nicaena (Vol. II p. 37 sq.) werthvolle Aufschlüsse über die kirchenrechtliche Literatur der Orientalen gegeben. So bezeichnete er dort (p. 38) die ap. KO. als die ältere Schwester des 7. Buches der Constitutionen; über die *Διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων* des Eusebius und Athanasius sprach er sich also aus (p. 41): „*αἱ τῶν ἀποστόλων διδαχαὶ* minime pro *διατάξεσι* vel *διαταγαῖς ἀποστόλων* habendae erunt, neque unus tantum liber sunt, sed plures" [vor diesem Urtheil hätte die Stichometrie des Nicephorus bewahren können]. Codices duo Syriaci antiquissimi nitrienses in museo brittannico adservati ipsas *τὰς τῶν ἀποστόλων διδαχὰς* exhibent [welche Codices das sind, vermag ich nicht zu sagen; schwerlich solche, die die echte *Διδαχή* enthalten]; item cod. parisinus sangerm. 38 ubi tamen titulus male Addaei doctrinam dicit quae apostolorum omnium est [es ist das von Lagarde, Reliq. p. 89 sq., abgedruckte junge Stück, welches die alte *Διδαχή* nicht einmal als Quelle benutzt hat] etc." P. 451—460 hat Lagarde mit Hülfe des Vindob. eine Rückübersetzung der memphitischen Edition der ap. KO. (nach Tattam's Ausgabe) ins Griechische gegeben. Aber er hat die memphitische Edition für einen so minderwerthigen Zeugen taxirt, dass er von derselben bei

Lagarde's „Reliquiae" wurden i. J. 1857 von Böhmer in einer umfangreichen Anzeige in der „Deutschen Zeitschrift f. christl. Wissensch. und christl. Leben" (Nr. 20—23. S. 165 f. besprochen. Böhmer bemühte sich in derselben vor allem auch um die ap. KO., gab einige gute Bemerkungen zu dem griechischen Texte, gerieth aber bei Bestimmung des Ursprungs und Zwecks der Schrift völlig ins Bodenlose. Nach ihm soll die Kirchenordnung als eine Auseinandersetzung zwischen Rom und Kleinasien in Bezug auf den von Rom beanspruchten Primat im Kirchenregiment aufgefasst werden müssen und ihr Ursprung daher spätestens in die sechziger Jahre des zweiten Jahrhunderts fallen. Es ist nicht nöthig, die Argumente Böhmer's für diese seltsame Ansicht aufzuführen und zu widerlegen.

Wieder ruhte die Forschung einige Jahre, bis Pitra i. J. 1864 seine „Juris ecclesiastici hist. monumenta" (T. I. Romae herausgab. In diesen hat Pitra auch die ap. KO. abgedruckt[25], und zwar auf Grund einer neuen, nicht ganz resultatlosen Vergleichung des Cod. Vindob. und eines zum ersten Mal von ihm benutzten Cod. Ottobon. saec. XIV. (Ottob. gr. 408). Hier fand sich unter dem Titel *Ἐπιτομὴ ὅρων τῶν ἁγίων ἀποστόλων καθολικῆς παραδόσεως* ein Stück der ap. KO. und zwar fast genau in demselben Umfange, wie es die syrische Edition geboten hatte, nämlich c. 4—13 umfassend mit einem Schlusscapitel, welches in dem Cod. Vindob. und den orientalischen Handschriften fehlt. Von dem im Cod. Vindob. gebotenen Texte unterscheidet sich aber der neue Ottob. noch dadurch, dass er sehr viel kürzer ist, d. h. viele Sätze nicht bietet, welche dort sich finden. Pitra sah die Recension im Ottob. als einen Auszug an, worauf auch schon die Aufschrift „*Ἐπιτομή*" führe, machte auf die hervorragende Rolle aufmerksam, welche Petrus in der ap. KO. spiele, beurtheilte aber sonst die ganze Schrift höchst abschätzig, indem er sie als eine Compilation auffasste,

seiner 2. Ausgabe der ap. KO. (1856) keinen Gebrauch gemacht hat. Auch Bunsen ist (Analecta Ante-Nicaena Vol. III p. 372 sq.) auf die grosse ägyptische Sammlung der apostolischen Rechtsordnungen und in diesem Zusammenhang auf das erste Stück derselben, die ap. KO., eingegangen (auf Grund der Tattam'schen Publication), ohne etwas Erhebliches oder Gesichertes beizubringen.

25) P. 75—86.

lie, so wie sie vorliege, erst nach dem Jahre 381 angefertigt ei, übrigens mehrere störende Zusätze erlitten habe.

Zwei Jahre später gab Hilgenfeld in seinem „Novum Testamentum extra canonem receptum" (fasc. IV p. 93—106) die ap. KO. — es ist m. W. die 5. griechische Edition — heraus. Über neue Hülfsmittel verfügte er nicht, recensirte aber den Text sorgfältig aufs neue nach den Ausgaben Bickell's, Lagarde's und Pitra's. In der dem Abdruck der Schrift vorangestellten Einleitung suchte er zu beweisen, dass die ap. KO. die von Rufin unter der Aufschrift „Duae viae vel iudicium Petri", von Hieronymus unter der Aufschrift „Petri iudicium" erwähnte Schrift sei. „Hunc esse librum, quem Rufinus ‚Duae viae vel iudicium Petri' appellavit, nemo vidit" (p. 95)! Allein Hilgenfeld ist es entgangen, dass schon 12 Jahre vor ihm der Anonymus im „Christian Remembrancer" dieselbe Hypothese aufgestellt hatte, nur, wie es scheint, mit etwas geringerer Sicherheit (s. oben). Hilgenfeld dagegen hielt alle Zweifel für ausgeschlossen. Da er noch zudem dieselbe Folgerung aus jener Clemensstelle, die Lagarde entdeckt hatte, wie dieser zog, so war es ihm gewiss, dass die „Duae viae vel iudicium Petri" des Rufin eine Schrift des 2. Jahrhunderts seien. Er ging aber noch einen Schritt weiter und stellte die Behauptung auf, ohne die Bickell'schen Bedenken zu widerlegen, dass die ap. KO. die directe Quelle für den Verfasser des 7. Buches der Constitutionen gewesen sei. Dagegen brachte er sie mit der eusebianischen *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* in keinen näheren Zusammenhang, divinirte vielmehr in Betreff dieser Schrift (l. c. p. 79—92) in einer anderen Richtung und erklärte kurzweg, Rufin habe in seinem Verzeichniss die ap. KO. (= Dua viae etc.) der *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* des Eusebius und Athanasius einfach substituirt, beide Schriften seien stofflich verwandt. Übrigens nahm auch Hilgenfeld umfangreiche Interpolationen in der ap. KO. in den uns überlieferten Handschriften an. Den Entstehungsort der Schrift meinte Hilgenfeld auf gewisse, recht unsichere Beobachtungen hin in Kleinasien suchen zu müssen. Im Ganzen muss man sagen, dass durch diese Kritik nicht eben ein Fortschritt über die von Bickell so glücklich behauptete Position gemacht worden ist.

Wieder ruhten die Untersuchungen 12 Jahre, da lenkten von Gebhardt und der Verf. dieser Zeilen in ihrer Ausgabe

des Barnabasbriefs (1878 p. XXVIII sq.) wieder zu Bickell zurück, und zugleich war es Gebhardt vergönnt, das Material um eine sehr wichtige Handschrift zu vermehren. Er sah in Moskau auf der Synodalbibliothek einen Cod. gr. CXXV, membran. saec. X. — also den ältesten Zeugen — ein, der unter sehr verschiedenen Stücken an 11. Stelle mit der Aufschrift: *Ἐκ τῶν διατάξεων τῶν ἁγίων ἀποστόλων*, eine Abhandlung enthält, die der ap. KO. c. 4—14 entspricht. Was dieser Mosquensis bietet, deckt sich also im Umfang fast genau mit dem, was der Ottob und Syrus enthält. Allein im Einzelnen sind grosse Abweichungen. Im Vergleich zum Vindob. erscheint der Mosq. ebenso wie der Ottob. als eine Verkürzung; allein es sind nicht immer dieselben Stellen, die gekürzt sind[26]). Gebhardt untersuchte nun auch das Verhältniss des Barnabasbriefes zu dem 7. Buche der ap. Constit. und zu der ap. KO. und kam wie Bickell zu dem Schlusse: „Ratio autem Constitutionum librum VII. inter et Iudicii librum (ap. KO.) intercedens eiusmodi est ut difficile sit ad diiudicandum utrum ex ipso Barnaba uterque an alter ex altero hauserit; nisi forte ex libro quodam deperdito utrumque pendere censendum est". Er belegte die zuletzt ausgesprochene Hypothese durch Beispiele und äusserte sich betreffs der Hilgenfeld'schen Identificirung der ap. KO. mit den „Duae viae" des Rufin: „non desunt quae scrupulum inicere possint". In Übereinstimmung mit ihm erklärte der Verf. dieser Zeilen (l. c. p. XLVI), dass er seine frühere Beistimmung zu der Annahme Lagarde's, dass die ap. KO., so wie sie vorliege, dem 2. Jahrhundert angehöre, zurückziehe, und nahm an, dass lediglich eine Quelle der ap. KO. dem 2. Jahrhundert zuzuweisen sei, welche Clemens Alex. neben dem unbekannten Verf. der ap. KO seinerseits auch benutzt habe[27]).

26) S. den Abdruck der vom Mosq. dargebotenen Recension nach einer Abschrift von W. Schlau in unserer Ausgabe des Barnabasbriefes p. XXIX sq.

27) Die Artikel von Hergenröther („Kirchenordnung") in Kaulen's Encyklopädie I S. 1147 f., von Mejer in Herzog's Realencykl. 2. Aufl. I S. 562 und von Shaw im Diction. of Christian Antiq. I p. 123 sq. dürfen übergangen werden, da sie nur in Kürze referiren. Was oben über den Artikel im „Christian Rememb." bemerkt worden, ist der Abhandlung von Shaw entnommen. Auch in Bunsen's „Hippolyt" I S. 484 f. sollen sich Bemerkungen über die ap. KO. finden.

Ein Jahr, bevor unsere zweite Ausgabe des Barnabasbriefes erschienen war, hatte bereits Lightfoot[28]) auf einen neuen handschriftlichen Zeugen für die ap. KO. hingewiesen. Aus der Murray'schen Collection hatte das brittische Museum eine thebanische Pergamenthandschrift erworben, die jene Handschrift, welche Tattam und Lagarde benutzt hatten (s. oben), nicht nur durch ihr hohes Alter (datirt auf 722 Diocl. = 1006 p. Chr. n.) weit übertrifft, sondern auch die Stücke bietet, welche dort fehlen. Auf sie lenkte Lightfoot die Aufmerksamkeit (Brit. Mus. Orient. 1320). Er beschrieb sie genau, und es ergab sich, dass sie das grosse ägyptische Rechtsbuch (die 127 Canones) enthält und zwar, wie zu erwarten, in zwei Bücher eingetheilt. Lightfoot konnte nun mit wünschenswerther Sicherheit zeigen, dass die memphitische Edition eine Übersetzung und Bearbeitung dieser thebanischen sei, und bemerkte betreffs der äthiopischen: „The Ethiopic Version seems to follow the Thebaic throughout, and was in all probability translated from it". Somit war das wichtige Ergebniss gesichert, dass die memphitische und äthiopische Edition Töchtereditionen der thebanischen sind, und zugleich lag nun die letztere in einer verhältnissmässig sehr alten Handschrift (a. d. 1006) war.

Aus dieser gab i. J. 1883 de Lagarde in seinen „Aegyptiaca"[29]) die ap. KO. („canones ecclesiastici") heraus und machte zugleich darauf aufmerksam, dass Tattam's Exemplar direct aus diesem Codex v. J. 1006 geflossen sei[30]).

So vieles für den Text der ap. KO. seit Bickell geschehen war — eine gründliche Untersuchung der Schrift selbst fehlte noch immer. Es ist Krawutzky's Verdienst, in einer umfangreichen Abhandlung: „Über das altkirchliche Unterrichtsbuch Die zwei Wege oder die Entscheidung des Petrus" (Quartalschr. 1882 III S. 359—445) die so wichtige Schrift zum ersten Male auf ihren Inhalt und auf ihr Verhältniss zu anderen verwandten Schriften gründlich untersucht zu haben. Ein empfindlicher Mangel seiner Untersuchung ist die Nichtberücksichtigung der gerade hier so wichtigen Tradition, namentlich der orientalischen

28) S. Clement of Rome. App. (1877) p. 273 not. 1. p. 466 sq.
29) Gottingae 1883.
30) S. auch Gött. Gel. Anz. 1883 St. 45 S. 1410 f.

— aber auch der Mosquensis ist übersehen worden, sowie Gebhardt's und meine Gegenbemerkungen gegen Hilgenfeld —: indessen abgesehen hievon muss man dieser Abhandlung nachrühmen, dass ihr Verfasser mit sicherem Blick die entscheidenden Punkte in den verwickelten Fragen erkannt, die Quellenverhältnisse in der Hauptsache richtig durchschaut und die Fehler der Hilgenfeld'schen Kritik corrigirt hat. So bezeichnet diese Untersuchung einen wirklichen Fortschritt über Bickell hinaus und hat durch die Entdeckung der *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* glänzende Bestätigungen erlangt. Die Hauptergebnisse der Arbeit Krawutzky's waren folgende:

1) Aus dem Barnabasbrief (Schlusstheil) ist schon im 2. Jahrhundert eine Beschreibung der zwei Wege des Lichts und der Finsterniss als besondere Schrift zusammengestellt worden.

2) Diese Schrift wurde frühzeitig als kirchliches Lese- und Unterrichtsbuch gebraucht und ist schon von Clemens Alexandrinus als *γραφή* benutzt worden.

3) Sie erhielt den Titel: „Die zwei Wege oder die Entscheidung des Petrus", weil dem Namen des Barnabas eine höhere Autorität entgegengestellt werden sollte, sei es dass der Verfasser wirklich eine Entscheidung beim Lehrstuhl in Rom eingeholt (!) oder schon auf Grund der eigenen Vertrautheit mit der katholischen Lehre seine Richtigstellung des Barnabasbriefes als Entscheidung des Petrus oder nach Petrus bezeichnet hat.

4) Diese Schrift ist in Ägypten entstanden und hatte ihr nächstes Verbreitungsgebiet ebendaselbst.

5) Die sog. ap. KO. hat „Die zwei Wege", aber daneben auch die Quelle derselben, den Barnabasbrief, benutzt. Den Weg des Todes hat sie gestrichen in der Ausführung, obgleich die Quelle ihr denselben bot.

6) In der Schrift „Zwei Wege" waren die einzelnen Sprüche noch nicht an die zwölf Apostel vertheilt; diese Vertheilung hat erst der Verf. der ap. KO. vorgenommen.

7) Die sog. ap. KO. hat ausser den „zwei Wegen" noch andere, zum Theil sehr alte Rechtsvorschriften verwerthet. Der Plan ihres Verfassers bestand darin, was ihm an älteren Sittenregeln und Rechtsvorschriften bekannt war, zu einem einheitlichen Ganzen zu verbinden unter der Flagge des unmittelbar Apostolischen.

8) Die ap. KO. fällt ihrem Ursprunge nach in das 4. Jahrhundert, d. h. in die Zeit der Entstehung der Recension der apost. Constitutionen in 8 Bücher oder kurz vorher.

9) Die ap. KO. ist wahrscheinlich in Ägypten oder in Syrien entstanden.

10) Ausser Clemens Alex. und dem Verf. der ap. KO. hat auch der Verfasser des 7. Buches der apostolischen Constitutionen die „zwei Wege" benutzt.

11) Derselbe hat die ap. KO. nicht gekannt (der Satz soll auch umgekehrt gelten).

12) Der Verf. des 7. Buches der Constitutionen hat ausser den „zwei Wegen" auch den Barnabasbrief direct benutzt.

13) Aus der ap. KO. und dem 7. Buch der Constitutionen lässt sich mithin die Schrift „Zwei Wege" noch herstellen (dies hat Krawutzky S. 430—445 versucht).

Von diesen 13 Ergebnissen, welche aus der Untersuchung Krawutzky's von mir abstrahirt worden sind, ist die Mehrzahl durch die Entdeckung der *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* — und zwar zum grösseren Theile unwidersprechlich — bewiesen. Gewiss ein Resultat, auf welches der Verf. mit Recht stolz sein darf! Zwei jener Sätze freilich — der 3. und 12. — sind ohne Zweifel unhaltbar. Auf den 12. kann Krawutzky mit Leichtigkeit verzichten, ohne an seinem Gesammtergebniss etwas Wesentliches ändern zu müssen; anders steht es mit dem dritten. Man hat es nicht selten in der Geschichte der Kritik erlebt, dass der siegreiche Gegner dem Besiegten das Haus niederreisst, um auf den Trümmern einen haltbareren Neubau zu errichten, dabei aber eine Mauer stehen lässt, die der Conservirung nicht werth ist. So ist es auch Krawutzky gegangen. Er widerlegte die Hilgenfeld'sche Identificirung der ap. KO. mit der von Rufin citirten Schrift „Duae viae vel iudicium Petri", aber er glaubte, die von ihm ermittelte Quelle der ap. KO. mit dieser Rufin'schen Schrift kurzweg identificiren zu dürfen, und er dachte ebensowenig wie Hilgenfeld an die *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων*, obgleich doch Bickell schon auf sie hingewiesen hatte. Jene von Krawutzky empfohlene Identificirung ist nun gewiss nicht so bedenklich und verhängnissvoll als die Hilgenfeld'sche, ja sie ist vielleicht sogar richtig; aber mehr als bedenklich sind die Folgerungen, die Krawutzky aus dem Titel „Iudicium Petri" für die

Ursprungsverhältnisse der alten Schrift des 2. Jahrhunderts gezogen hat. Es sind ultramontane Einfälle (S. 382 f. 417), die man im Interesse des tüchtigen Kritikers auf sich beruhen lässt. Setzt man überall, wo Krawutzky „Duae viae vel iudicium Petri" schreibt, vielmehr *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* ein, so ist an der Krawutzky'schen Arbeit — von einigen Eigenthümlichkeiten abgesehen — nichts zu tadeln und sie stellt sich auch in ihrer Reconstruction der ersten Hälfte der *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* als ein kritisches Meisterwerk dar, wie wir wenige in der Geschichte der literarischen Kritik aufzuweisen haben.

Leider konnte diese Abhandlung von Lipsius für seine eindringenden Untersuchungen über die Legende von der Aposteltheilung noch nicht verwerthet werden[31]). Er ist daher in Bestimmung der Abfassungszeit der ap. KO. bei den Hypothesen Lagarde's und Hilgenfeld's stehen geblieben.

Der Entdecker der *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων*, Bryennios, bemerkte selbst sofort die grosse Verwandtschaft zwischen dieser Schrift und der ap. KO. oder richtiger die Benutzung der ersteren durch die letztere. Das 9. Capitel seiner Prolegomena (p. *ξθ'—πγ'*) hat er der Vergleichung der beiden Schriften gewidmet. Aber er hat sich — und das war allerdings zunächst die Hauptsache — damit begnügt, die ap. KO. nach der von Hilgenfeld dargebotenen Recension (mit Zuziehung der Recension Lagarde's) zum Abdruck zu bringen und durch den Druck die Stellen hervorzuheben, welche der Verfasser der ap. KO. der *Διδαχὴ* entnommen hat. Was er in der Einleitung über den Ursprung der ap. KO. bemerkt hat, ist abgesehen von der Zurückweisung der Hilgenfeld'schen Hypothese nicht erheblich und nicht richtig, da ihm Krawutzky's Untersuchung sowie die Entdeckung des Mosquensis nicht bekannt geworden ist. Bryennios nimmt an[32]), dass die ap. KO. eine „*οὐ μετὰ σπουδῆς*" angefertigte Compilation aus dem Barnabasbrief, der *Διδαχή*, den apostolischen Constitutionen und aus anderen alten Schriften sei, die also frühestens dem Ende des 4. Jahrhunderts zugewiesen werden müsse. Diese Hypothese ist, wie sich Bryennios selbst aus den von ihm ge-

31) Die apokryphen Apostelgeschichten I. Bd. (1883) S. 11—34 (s. S. 15. S. 21 f.).

32) S. *ξθ'* sq.

gebenen Texten leicht hätte überzeugen können, unhaltbar; denn die völlige Unabhängigkeit der ap. KO. von dem 7. Buche der ap. Constitutionen liegt am Tage.

Im Vorstehenden habe ich die Geschichte des Auftauchens und der Kritik der ap. KO. in Kürze darzulegen versucht. Es spiegelt sich in ihr in nicht erfreulicher Weise der Zustand der patristischen Wissenschaft. Wie von ungefähr werden durch glückliche Umstände ab und zu Bausteine zugeführt; die Baumeister kennen nicht selten nur einen Theil des vorhandenen Materials, kennen sich häufig unter einander nicht, und so schreitet die Arbeit nur langsam fort, und das Auferbaute muss leider oftmals wieder niedergerissen werden. Jetzt endlich sind wir in Bezug auf die ap. KO. so weit, dass wenigstens eine Reihe von entscheidenden Fragen mit Sicherheit beantwortet werden kann [33]). Aber Räthsel bleiben noch immer übrig, und gleich an der Schwelle der Untersuchung begegnet uns ein Problem, welches zur Zeit noch nicht vollkommen gelöst werden kann.

Welches ist die ursprüngliche Gestalt der ap. KO. und welches ist ihre ursprüngliche Aufschrift? Diese Fragen scheinen zuerst aufgeworfen werden zu müssen; aber da sie nöthigen würden, sofort zur Aufstellung von Hypothesen überzugehen, ist es methodisch angezeigt, zunächst diejenige Form der Schrift festzuhalten und bei ihr einzusetzen, welche durch den Vindob. sowohl als durch die afrikanischen Editionen übereinstimmend bezeugt ist. Hier ist ein fester Boden gegeben; denn die geradezu vollkommene Übereinstimmung der alten thebanischen Edition der ap. KO. (nach dem MS. Brit. Mus. Orient. 1320 vom J. 1006) und der Fassung derselben im Cod. Vindob. ist die sicherste und wichtigste Beobachtung, die sich hier machen lässt.

In dieser Gestalt ist die ap. KO. eine kirchenrechtliche

33) Der Text der ap. KO., welchen ich unten veröffentlicht habe, ruht auf dem Vindob., Ottob., Mosq., dem Syrer, dem Äthiopen und der *Didaχή*, die sich hie und da als ein freilich mit Vorsicht zu verwerthendes Hülfsmittel erwiesen hat. Einige Lesarten der memphitischen Edition habe ich den Analectis Ante-Nic. II p. 451 sq. entnommen. Diese Edition trägt bei der Jugend der Version wenig aus. Bedauern aber muss ich es, die alte thebanische Recension, deren Veröffentlichung wir Lagarde verdanken, nicht haben benutzen zu können, da mir die Kenntniss des Koptischen abgeht.

Urkunde ersten Ranges geworden, welche das grosse Rechtsbuch der Süd- und Nordägypter, der Äthiopen und der ägyptischen Araber eröffnet hat und noch eben Gültigkeit bei diesen Christen der Nilländer zu besitzen scheint. An Bedeutung und Ansehen lässt sich das 7. Buch der Constitutionen nicht im Entferntesten mit unsrer Schrift messen. Nur gewisse Theile des 8. Buchs der apostolischen Constitutionen können mit der ap. KO. in dem Ansehen, welches sie genossen haben und noch geniessen, wetteifern. Wie ist die Schrift entstanden? Ein Blick auf die *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* giebt darüber die ersten Aufschlüsse.

Vergleicht man die beiden Schriften, so fallen folgende Übereinstimmungen und Verschiedenheiten auf:

1) Der Umfang beider Schriften ist nahezu derselbe: die *Διδαχή* umfasst — den Stichos zu 37 Buchstaben gerechnet — c. 294, die ap. KO. c. 260 Stichen; die ganze Differenz beträgt also nicht mehr als 34 Stichen. Bringt man in Anschlag, dass die *Διδαχή* wahrscheinlich fortlaufend geschrieben war, die ap. KO. dagegen viele Halbzeilen hatte, sofern die einzelnen Apostelsprüche vermuthlich auf neuen Zeilen begannen, so verschwindet die Differenz des Umfangs beider Schriften nahezu vollständig.

2) In der *Διδαχή* werden zuerst Sittenregeln gegeben, dann cultische und Rechts-Verordnungen; dasselbe ist in der ap. KO. der Fall.

3) Die *Διδαχή* giebt sich als *Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν ιβ΄ ἀποστόλων*, nicht anders die ap. KO. (s. c. 2), nur dass sie zur vollständigen literarischen Fiction dabei übergeht.

4) Die Sittenregeln der ap. KO. (c. 4—14) sind wörtlich aus der *Διδαχή* herübergenommen (*Διδ.* c. I, 1—IV, 8), und zwar mit verhältnissmässig sehr geringen Änderungen, Auslassungen und Zusätzen[34]). Ein Grund aber, wesshalb der Bearbeiter bei

---

34) Von den Auslassungen kommt eigentlich nur das Fehlen des ganzen Abschnittes c. I, 3—6 in Betracht; indessen diese Ausmerzung kennzeichnet den Standpunkt des Verfassers. Der Verf. des 7. Buches der Constitutionen hat durch „Erklärungen" hier nachzuhelfen gesucht; unser Verf. streicht einfach die Feindesliebe, den Verzicht auf das Recht und die vollkommene Freigebigkeit vollständig. Auf die kleinen Auslassungen in c. 6 und 11 sei nur hingewiesen. Das „*ἀλλὰ μεμεστωμένος πράξει*" ist auch Const. App. VII, 4 fortgefallen; das Bild war eben ungewöhnlich. Die Voranstellung des „*κενός*" vor „*ψευδής*" c. 6 ist desshalb anzumerken,

Διδ. IV, 8 abbrach, also nicht nur den c. 4 angekündigten Todesweg (*Διδ.* c. V), sondern auch die Schlussverse des Lebensweges ausgelassen hat (*Διδ.* IV, 9—14), ist nicht ersichtlich[35]). Diese Auslassung ist um so auffallender, als bis c. 13 erst 10 Apostel gesprochen hatten. Was der 11. (Bartholomäus) sagt, ist nicht mehr der *Διδαχή*, sondern dem Barnabasbrief c. 21, 2—4. 6; 19, 11 entnommen; demselben Briefe aber entstammt auch ein Satz in c. 4, ferner ein Satz in c. 12, endlich finden sich Anklänge an diesen Brief in dem grossen Zusatz c. 8. Zusammenfassend muss also gesagt werden: die c. 4—14 der ap. KO. stellen sich als eine leichte Bearbeitung der *Διδ.* I, 1—IV, 8 dar mit Zuziehung des Barnabas-

weil auch Const. App. VII, 4 diese Reihenfolge erscheint (gegen *Διδ.* II, 5). Dies ist aber der einzige Fall, in welchem man versucht sein könnte, den überlieferten Text der *Διδαχή* nach der ap. KO. zu corrigiren; denn dass die Bearbeiter beide (ap. KO. 13; Const. App. VII, 11) „*ἐν προσευχῇ σου*" zu „*οὐ διψυχήσεις*" (*Διδ.* IV, 4) hinzufügen, kann nicht in Betracht kommen, da dieser erklärende Zusatz sehr nahe lag. Ohne Bedeutung ist c. 10 das „*εἰδέναι μηδὲ ἀκούειν*" statt „*βλέπειν*" und die Correcturen von evangelischen Sprüchen in der *Διδαχή* nach dem Schrifttext (c. 4. 11). Was nun die Zusätze betrifft, so finden sich solche ap. KO. c. 6. 7. 8. 12. 13. Von diesen fallen nur die in c. 8 und 12 — eigentlich auch nur dieser — ins Gewicht. Der erstere ist eine in unbeholfener Sprache angebrachte Ausführung über die böse Lust, die nichts wirklich Charakteristisches bietet (der Zorn ist als männliches, die Lust als weibliches Dämonium bezeichnet); der zweite dagegen ist aller Beachtung werth. Während nämlich die alte *Διδαχή* — das Gebot des Barnabasbriefes allerdings auch schon weiterführend — von den Pflichten in Bezug auf Jeden redet, der das Wort Gottes verkündigt, bezeichnet die ap. KO. diesen näher als den Parochus der Gemeinde, der die Glieder derselben getauft hat, und während die *Διδαχή* ermahnt, täglich mit den „Heiligen", d. h. mit allen Gemeindegliedern, zu verkehren, gebietet die ap. KO. zunächst den Verkehr mit dem Parochus und erwähnt dann erst die Gemeindeglieder. Endlich schiebt die ap. KO. hier die Pflicht der Unterhaltung des Parochus durch die Gemeinde ein; sie thut dies aber in Sätzen, die der zweiten Hälfte der *Διδαχή* (c. X, 3. XIII, 1. 2) entnommen sind, und bekundet so — was zu wissen sehr willkommen ist —, dass wirklich die alte Schrift ihrem Verfasser vollständig vorgelegen hat.

35) Der Verf. scheint c. 15 aber selbst anzudeuten, dass er eine ihm vorliegende Quelle nicht vollständig ausgeschrieben hat; denn er fährt dort also fort: *τὰ περὶ τῶν λοιπῶν νουθεσιῶν αἱ γραφαὶ διδάξουσιν.*

briefes, d. h. derjenigen Urkunde, aus welcher *Διό.* I—V selbst geflossen ist.

5) Den Abschnitt c. 4—14 hat der Verf. der ap. KO. selbst als *ἐντολαί*, die auf dem Herrnwort beruhen (c. 2), resp. als *νουθεσίαι* (c. 15) bezeichnet, über welche „die Schriften" das Weitere enthalten; die folgenden Anordnungen sind als *διατάξεις κατὰ κέλευσιν τοῦ κυρίου* bezeichnet und sehr äusserlich angereiht (c. 15; s. auch c. 1). Sie haben mit der *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* schlechterdings nichts mehr gemeinsam; wohl aber lässt sich aus ihnen als Bruchstück einer älteren Schrift zunächst c. 16—21 mit Sicherheit ausscheiden. Dieselbe enthielt Anordnungen über Bischöfe, Presbyter, Lectoren Diakonen und Wittwen, und ist keinesfalls später zu setzen als auf das erste Drittel des 3. Jahrhunderts. Der Bearbeiter — nicht erst ein späterer Interpolator — hat aber diese ältere Schrift mindestens an zwei Stellen in höchst schülerhafter Weise corrigirt, da er weder die Zahl von zwei Presbytern noch von drei Diakonen mehr für genügend gehalten hat[36]).

36) Die Dinge liegen hier völlig klar. So wie der Text der ap. KO. lautet, werden gefordert für jede Gemeinde ein Bischof, mindestens drei Presbyter, ein Lector, Diakonen in unbestimmter Zahl und drei Wittwen. Sofort fällt die Unbestimmtheit der Zahl bei den Diakonen auf. Nun lautet aber die Anordnung (c. 20): *διάκονοι καθιστάθωσαν. γέγραπται ἐπὶ τριῶν σταθήσεται πᾶν ῥῆμα κυρίου.* Also ist — wird man sofort mit Bickell (a. a. O. S. 125) vermuthen — „*τρεῖς*" vor „*γέγραπται*" ausgefallen, und diese Vermuthung erscheint um so wahrscheinlicher, als γ' vor „*γέγραπται*" sehr leicht von einem Abschreiber übersehen werden konnte. Allein so gewiss es ist, dass dieses „*τρεῖς*" zu ergänzen ist, so sehr muss man sich hüten, nicht den Verfasser der ap. KO. selbst zu corrigiren. Nicht nur fehlt nämlich in allen Handschriften das *τρεῖς*, sondern auch eine andere Zahl ist in der ap. KO. corrigirt. C. 17 heisst es nämlich nach der Anordnung des Johannes nicht, dass drei, sondern dass zwei Presbyter vom Bischof eingesetzt werden sollen. Allein alsdann lesen wir (c. 18): *Πάντες ἀντεῖπον ὅτι οὐ δύο, ἀλλὰ τρεῖς.* Also Johannes wird von allen anderen Aposteln corrigirt und die Zahl von ihnen auf drei erhöht. Aber in wie erbärmlicher Weise hat der Verf. der ap. KO. diese Correctur vorgenommen! Er hat lediglich die oben genannten Worte und die anderen „*Ἰωάννης εἶπεν καλῶς ὑπεμνήσατε, ἀδελφοί*" eingeschoben, aber die Begründung nicht der Dreizahl gegeben, sondern vielmehr die ihm überlieferte Begründung der Zweizahl der Presbyter beibehalten; ganz ebenso wie er c. 20 bei den Dia-

6) Eine dritte Quellenschrift, die der Verf. der ap. KO. verarbeitet hat, beginnt mit c. 22; denn dieses Cap. ist seinem Inhalte nach eine Doublette zu c. 20, kann also nicht aus der-

---

onen das „τρεῖς" gestrichen, aber die Begründung für dasselbe: „ἐπὶ τριῶν σταθήσεται πᾶν ῥῆμα κυρίου" beibehalten hat. Dass nämlich die Worte: „εἴκοσι γὰρ καὶ τέσσαρές εἰσι πρεσβύτεροι, ὡδεκα ἐκ δεξιῶν καὶ δώδεκα ἐξ εὐωνύμων· οἱ μὲν γὰρ ἐκ δεξιῶν δεχόενοι ἀπὸ τῶν ἀρχαγγέλων τὰς φιάλας προσφέρουσι τῷ δεσπότῃ, οἱ δὲ ξ ἀριστερῶν ἐπέχουσι τῷ πλήθει τῶν ἀγγέλων", sowie die anderen: „οἱ κ δεξιῶν πρεσβύτεροι προνοήσονται τῶν ἐπισκόπων πρὸς τὸ θυσιαστήιον, οἱ ἐξ ἀριστερῶν πρεσβύτεροι προνοήσονται τοῦ πλήθους", die Zweiahl der Presbyter begründen sollen und nicht die Dreizahl, liegt auf der land. Das, worauf es dem Verf. ankommt, ist auch nicht die 12 + 12 Zahl, ondern der eine Presbyter zur Rechten und der eine Presbyter zur Linken.)ass auch unter Umständen Zwei genügen, zeigt der zweite Satz sehr eutlich: der Verf. hat nämlich nicht „προνοήσονται τοῦ ἐπισκόπου" sonlern „τῶν ἐπισκόπων" geschrieben. Die Quelle bot also die Anordnung ‚zwei Presbyter, drei Diakonen"; diese Zahlen aber waren dem Verf. ler ap. KO. zu niedrige und er corrigirte sie daher. Er selbst, nicht etwa erst ein Interpolator hat sie corrigirt; denn bereits in c. 3 bereitet der Verf. auf die Correctur vor. Derselbe Johannes, der c. 18 berichtigt wird, muss c. 3 vorausschicken: „ἐάν τις δοκῇ τι ἀσύμφορον λέγειν, ἀντιλεγέσθω αὐτῷ". Diese Worte können sich nur auf c. 18 beziehen. Hiernach — Krawutzky allein hat bereits im Wesentlichen hier das Richtige gesehen S. 400—403, während Bickell, Hilgenfeld und Böhmer in die Irre gegangen sind — darf also an dem überlieferten Text der ap. KO. in c. 18 und 20 nicht corrigirt werden; dagegen ist für die Quellenschrift in c. 18 die Dreizahl zu tilgen und in c. 20 einzusetzen.

Das Alter dieser ältesten Schrift (c. 16—21), welche wir über die κατάστασις τοῦ κλήρου besitzen, lässt sich aus folgenden Eigenthümlichkeiten derselben feststellen:

1) Die Apokalypse Joh. und die Pastoralbriefe sind bereits bei dieser „ordinatio ecclesiasticae disciplinae" (Murat. Fragm. 62 sq.) benutzt; das weist frühestens auf das letzte Drittel des 2. Jahrhunderts.
2) Bischof, Presbyter, Diakonen sind streng geschieden; daneben findet sich schon der Lector (c. 19), der uns zuerst bei Tertullian (de praescr. 41) begegnet. Der Lector ist aber merkwürdiger Weise, als das Amt eines Evangelisten versehend, den Diakonen vorangestellt, was sich sonst m. W. nirgends findet, so hoch auch z. B. Cyprian (ep. 38. 39) das Lectorenamt stellt. Weder Subdiakonen (sie sind seit der decianischen Zeit nachweisbar) noch die übrigen niederen Kirchenbeamten sind genannt. Diese Beobachtungen führen auf den Anfang des 3. Jahrhunderts.

selben Schrift stammen. Diese dritte Quellenschrift, in welcher der I. Clemensbrief benutzt ist (s. c. 22; c. 23), und welche bis c. 29 reicht, stellt sich als die zweite Hälfte einer *Διαταγή* dar, in welcher von der *κατάστασις τῆς ἐκκλησίας* gehandelt war. Der Verf. der ap. KO. hat sie in sehr ungeschickter und äusserlicher Weise mit der Schrift *κατάστασις τοῦ κλήρου* verknüpft. Dieser entnahm er die Anordnungen über Bischof, Presbyter, Lector, Diakonen und Wittwen, jener Anordnungen über Diakonen, Laien und Weiber. So entstand die Doublette. Diese dritte Quellenschrift steht, was ihr Alter betrifft, wahrscheinlich zwischen der *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* und der *Κατάστασις τοῦ κλήρου* und gehört jedenfalls noch dem 2. Jahrhundert an. Die Dialogisirung ist (wie c. 17. 18) zum Theil erst vom Verfasser der ap. KO. eingeführt[37]).

3) Die Wahl des Bischofs liegt ganz in den Händen der Gemeinde. Der Verf. setzt kleine Gemeinden, in denen nicht einmal zwölf stimmfähige Glieder sind, voraus. In diesem Fall verlangt er Zuziehung von auswärtigen Brüdern, aber nicht von Bischöfen, sondern von Laien. Diese Anordnung macht es wiederum empfehlenswerth, sich nicht weit v. J. 200 mit der Abfassung der Schrift zu entfernen. Die Zulassung beweibter und ungebildeter Bischöfe giebt keine festen chronologischen Anhaltspunkte, eben sowenig die interessante Anordnung über die Presbyter und ihre Functionen (zu *συμμύσται* s. die Note Zahn's zu Ignat. ad Eph. 12, 2; zu den beweibten und ungebildeten Bischöfen die wichtige Mittheilung in dem Heiligenkalender der koptischen Christen [hrsg. von Wüstenfeld I S. 66] über den Bischof Demetrius, den Zeitgenossen des Origenes: „Demetrius war ein ungelehrter Landmann, der die Schrift nicht kannte; er war mit einer Frau verheirathet und lebte mit ihr, bis er Patriarch wurde").

4) In der Anordnung über die Wittwen ist die Bestimmung merkwürdig, dass Zwei von den Dreien im Gebet verharren sollen für Alle, die in Anfechtung sind und zugleich „*πρὸς ἀποκαλύψεως περὶ οὗ ἂν δέῃ*". Dies setzt ebenfalls Zustände voraus, die man in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts noch erwarten kann — z. B. in den chiliastischen Kreisen ägyptischer Landgemeinden —, die sich aber schwerlich lange nach d. J. 250 noch erhalten haben.

37) Betreffs c. 22—29 hat auch Krawutzky das Richtige völlig verfehlt. Besseres bietet Hilgenfeld, der c. 24—29a ausscheiden wollte. Zunächst: die Capitel 22—29 gehören zusammen; denn sowohl c. 22 als c. 26 wird Jesus einfach als „*ὁ διδάσκαλος*" bezeichnet, während sich diese Bezeichnung in der ganzen ap. KO. sonst nicht findet (er heisst sonst *κύριος*).

Die ap. KO. ist also eine Compilation aus vier alten chriften, der *Διδαχή*, dem Barnabasbrief, und zwei nderen Schriften, von denen die eine aus dem Anfang

ind aber c. 22 und c. 26 von einem Verfasser, so auch unwidersprechlich 22—28. Dazu kommt, dass die Abfolge „Diakonen, Laien, Weiber" eine ohlgeordnete ist. Das Stück bekundet sein hohes Alter durch folgende igenthümlichkeiten.

1) Jesus wird einfach *ὁ διδάσκαλος* genannt.
2) An die Diakonen sind sofort die Laien angeschlossen; es fehlen also noch die unteren clerischen Stufen (zu bemerken ist, dass den tüchtigen Diakonen das Bischofsamt in Aussicht gestellt wird).
3) Die Frage ist zur Zeit der Abfassung dieses Stückes noch controvers gewesen, resp. bedurfte noch einer bestimmten Entscheidung, ob die Weiber die *προσφορὰ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος* (c. 24—26. 28.) leisten dürfen. Feststand, dass sie kirchlich mit der *διακονία* in Bezug auf hülfsbedürftige Frauen zu betrauen seien, aber eben auf Grund dieses Amtes, verglichen mit dem Amt der Diakonen, müssen damals Einige gefolgert haben, dass sie auch bei dem Abendmahlsgottesdienst, wie die männlichen Diakonen, functioniren könnten. Dieser Folgerung tritt die alte Schrift entgegen. Sie bestätigt den Diakonissendienst der Hülfleistung, aber sie spricht den Weibern jedes Functioniren bei der *μετάδοσις* im Gottesdienst ab. Dies weist auf eine sehr frühe Zeit zurück. (Ganz anders ist die Behandlung dieser Frage Const. App. III, 9.)
4) Jenes Verbot wird aber begründet durch Hinweis auf einen Vorgang am Abend der Einsetzung der h. Mahlzeit, von welchem die kanonischen Evangelien nichts wissen, ferner durch Hinweis auf einen sonst unbekannten Herrenspruch: „*ὅτι τὸ ἀσθενὲς διὰ τοῦ ἰσχυροῦ σωθήσεται*" (c. 26). Es ist nicht unwahrscheinlich, dass das Ägypterevangelium hier die Quelle gewesen ist; denn das charakteristischste Fragment, welches uns aus diesem aufbewahrt ist (s. Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. fasc. IV p. 45, 26 sq. p. 48), hat eine unseren Stellen sehr ähnliche Färbung. Was die beiden Frauen, Maria und Martha, betrifft, so wissen wir von ihnen aus der kirchlichen, ausserkanonischen Literatur folgendes: In dem Kataloge von christlichen Sekten, welchen Celsus (bei Orig. c. Cels. V, 62) gegeben hat, heisst es: „Einige sind auch Sibyllisten; auch einige Simonianer kenne ich . . . Markellianer von Markellina, Harpokratianer von Salome und andere von Mariamne (= Maria) und andere von Martha; Marcioniten, welche Marcion an die Spitze stellen". Diese Nachricht wird illustrirt durch die Mittheilung des Hippolyt (Philos. V, 7 p. 95; s.

des 3., die andere aus dem Ende des 2. Jahrhunderts stammte. Ebenso wie aus der *Διδαχή* nur ein Bruchstück (nämlich I, 1—IV, 8) benutzt ist, so sind auch der beiden anderen Schriften nur Bruchstücke entnommen. Diese sind vom Compilator in höchst äusserlicher und ungeschickter Weise miteinander verbunden und ebenso ungeschickt an einigen Stellen corrigirt worden. Was er selbst dazu gethan hat, beschränkt sich somit auf die Anrede, die Einleitung c. 1—3, das Schlusscapitel (c. 30) einige Excurse und auf die Vertheilung der Sprüche an die einzelnen Apostel. Das ist wenig genug, aber doch sehr viel; denn durch die letztere gab er seiner Compilation die Form, die ihr in der Folgezeit das hohe Ansehen verschafft hat. In der Vertheilung der Sprüche ist der Compilator wiederum so leichtfertig und sorglos verfahren, wie wir das bereits bei seinen Correcturen (c. 18 und 20) beobachtet haben. Ohne Zweifel war ihm die Apostelliste, die er an die Spitze gestellt und für den

---

auch X, 9), dass sich die Naassener auf eine durch Mariamne (= Maria) vermittelte, von Jakobus, dem Bruder des Herrn, herrührende Tradition berufen haben. In der koptischen Schrift „Pistis Sophia" (ed. Schwartz und Petermann) führt eine Maria mit dem Herrn Gespräche; dieselbe hat neben Johannes den Ehrenplatz, ist aber nicht die Mutter Jesu, sondern wird mit Maria Magdalena (p. 182) und wahrscheinlich auch mit Maria, der Schwester der Martha, identificirt; denn neben ihr kommt in dem Buche die Martha einige Male vor. Das Schwesternpaar hat also in ägyptischen, gnostischen Kreisen eine Rolle gespielt, und eben diese Autorität der Schwestern, namentlich der Maria, scheint unsere Schrift zu bekämpfen. Eine andere Tradition über Mariamne (= Maria) findet sich in den gnostischen Philippusakten (s. Tischendorf, Acta apocr. p. XXXII etc. Lipsius, Apokr. Apostelgesch. II, 2 S. 1—53). Hier wird sie als Schwester des Philippus vorgestellt, die denselben bei seinen Wanderungen in Männertracht begleitet. Von dieser Verwandtschaft weiss die „Pistis Sophia" nichts; denn wenn auch einmal in derselben (p. 26) von den „Brüdern" der Maria die Rede ist, so ist doch durch Nichts angedeutet, dass ein Apostel unter diesen Brüdern, geschweige denn gerade Philippus, zu suchen sei (s. Salmon im Diction. of Christ. Biogr. III p. 830). Wir haben also wohl zwei verschiedene Traditionen über diese Maria anzuerkennen, eine ägyptische (zugleich syrische?) und eine kleinasiatische. Auf die erstere ist in der ap. KO., resp. in ihrer Quellenschrift Rücksicht genommen.

em Barnabasbrief nachgebildeten Gruss verwerthet hat, über-
efert: denn sie ist nicht etwa erst aus den folgenden Sprüchen
bstrahirt; auch zeigt die Liste selbst in ihrer Einzigartigkeit
ır hohes Alter[38]). Dieselbe ist von dem Verf. so verwerthet
orden, dass er für die aus der *Διδαχή* entnommenen Satz-
ruppen 10 Apostel verantwortlich gemacht hat (in der Reihen-
olge, in welcher sie in der Einleitung stehen), für das Stück
us Barnabas (c. 14) den Elften. Da er nun zu einer andern
uelle überging, so begann er aufs neue mit der Vertheilung
— so dass Judas Jacobi ohne Spruch geblieben ist[39]) —, folgte

38) So haben mit Recht auch Hilgenfeld und Krawutzky (gegen
itra) geurtheilt. Der Verf. der ap. KO. hat also fünf Stücke aus dem
lterthum vor sich gehabt: 1) den Barnabasbrief, 2) die *Διδαχὴ τῶν ἀπο-*
στόλων. 3) eine kirchenrechtliche Schrift aus dem Ende des 2. Jahrhunderts
zur Kennzeichnung *κατάστασις τῆς ἐκκλησίας* von mir genannt), 4) eine
kirchenrechtliche Schrift aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts (*κατάστασις*
τοῦ κλήρου), 5) ein altes Apostelverzeichniss (aus einer Schrift?). In diesem
Verzeichniss fehlt ein Jakobus und Matthias, dafür sind Nathanael und
Kephas genannt. Vor allem ist die Spaltung des Petrus in Petrus und
Kephas auffallend und sonst völlig unbezeugt. Aber mit Recht hat man
darauf hingewiesen, dass Clemens Alex. im 5. Buch der Hypotyposen
(nach Euseb. h. e. I, 12, 2) den Gal. 2, 11 genannten Kephas von dem
Apostel Petrus unterschieden und als einen der 70 Jünger bezeichnet habe.
In den Kreisen, wo diese Legende bekannt war, hat man wohl auch die
andere (ältere?) zu suchen, die den Kephas geradezu als Apostel neben
Petrus vorgestellt hat, d. h. in Ägypten. Das Verzeichniss ist auch darin
originell, dass Johannes statt Petrus an der Spitze steht (s. Lipsius,
Apokr. Apostelgesch. I S. 21 f.). Daraus aber mit Hilgenfeld zu folgern,
dass das Verzeichniss, resp. gar die ganze Schrift, auf Kleinasien weise,
geht nicht an. Die Nebeneinanderstellung „Johannes, Matthäus" zeigt
vielmehr, dass der Verf. des Verzeichnisses mit den Aposteln beginnen
wollte, welche Evangelien geschrieben haben; also hat er selbst schwerlich
vor der Mitte des 2. Jahrhunderts geschrieben. Übrigens ist es beachtens-
werth, dass in dem memphitischen und wahrscheinlich auch in dem the-
banischen N. T. Johannes vor Matthäus steht; s. Lightfoot bei Scri-
vener, Plain Introd. 3. edit. p. 390. 399. Das Fehlen des einen Jakobus
möchte ich nicht mit Lipsius dadurch erklären, dass das Verzeichniss
auf die Zeit gestellt ist, in welcher der Zebedäide Jakobus nicht mehr
am Leben war; denn gegen diese Auskunft spricht die beibehaltene
Zwölfzahl.

39) Der Äthiope hat versucht, den Judas auch unterzubringen und
zwar in c. 11; aber das ist augenscheinlich eine spätere Correctur; denn
die thebanische Edition (gütige Mittheilung Prof. de Lagarde's) und alle

aber nun der Ordnung „Petrus, Johannes, Jakobus, Matthäus, Kephas“ (c. 16—21). Diese geänderte Reihenfolge erklärt sich z. Th. daraus, dass der Spruch über die Presbyter, in welchem die Apokalypse Johannis benutzt ist, diesem in den Mund gelegt werden sollte. Somit empfahl es sich, den Petrus vor Johannes zu stellen. An diesen reiht sich, wie herkömmlich, der Bruder Jakobus. Warum dann gerade Matthäus und Kephas bevorzugt sind, lässt sich nicht ermitteln. Der Bearbeiter ging nun (c. 22 sq.) zur dritten Quelle über und liess hier dieselben Apostel reden wie c. 16—21, nur fügte er die im Verzeichniss nebeneinander und an 4. und 5. Stelle stehenden Apostel Andreas und Philippus bei. Augenscheinlich hat er die im Verzeichniss loco 1—5 stehenden Apostel, dazu den Jakobus als Bruder des Johannes und den seltsamen Kephas bevorzugt. Weitere Nachspürungen sind bei einem so unbekümmerten Schriftsteller wie der Verf. der ap. KO. gewesen ist, von Übel. Gar nichts lässt sich aus dem von dem Verfasser beigefügten Schlusscapitel (c. 30) lernen; dagegen sind die recht schlecht stilisirten einleitenden Capitel (c. 1—3) sehr lehrreich; denn sie machen es offenbar, wie auch Pitra und Krawutzky richtig erkannt haben, dass die Compilation dem 4. Jahrhundert zuzuweisen ist. Zunächst passen diese einleitenden Sätze gar nicht recht zu dem Folgenden; sie zeigen, dass der Verfasser eigentlich ganz andere Interessen gehabt hat als dass sie von dem, was er in seinen Quellen fand, befriedigt werden konnten. Somit liefert diese so unpassende Einleitung noch einmal abschliessend den Beweis, wie leichtfertig der Compilator verfahren ist (er stellt auch c. 1 die Lectoren den Diakonen nach, obgleich er c. 19. 20 die umgekehrte Reihenfolge seiner Quelle beibehalten hat). Aber er hat sein Zeitalter selbst verrathen, indem er c. 1 schreibt: „*μέλλεσθε κληροῦσθαι τὰς ἐπαρχίας, καταλογίσασθαι τόπων ἀριθμούς, ἐπισκόπων ἀξίας κτλ.*“ Der Terminus „*ἐπαρχίαι*“ begegnet im kirchlichen Sprachgebrauch nicht vor dem 4. Jahrhundert[40]) und kann auch nicht älter sein als ± 300. Zu dem

übrigen Editionen kennen sie noch nicht. Dazu kommt, dass der Verf. der ap. KO. die Reihenfolge des Grussatzes in der Ausführung c. 4—14 streng eingehalten hat, so dass Judas nach c. 14 zu erwarten wäre, wenn er überhaupt eine Stelle gefunden hätte.

40) S. den 6. Canon des Concils von Nicäa, den 13. von Antiochien

. Jahrhundert stimmt aber auch vortrefflich die Beobachtung, lass der Compilator so Weniges aus der *Διδαχή* mehr brauchbar gefunden hat. Eine genauere Zeitbestimmung zu geben, ist nicht rathsam; doch empfiehlt es sich nicht, sich allzuweit mit ler Abfassung der Schrift von dem Beginn des 4. Jahrhunderts zu entfernen; denn die blosse Thatsache, dass lediglich 5 alte Quellenschriften hier, freilich bruchstückweise, zusammengeschmolzen sind, mahnt sehr energisch davon ab, die Compilation später anzusetzen. Die ap. KO. ist jedenfalls kein Denkmal der „Reichskirche", stammt auch schwerlich aus einer Hauptkirche, sondern ist, wie die Reception der cc. 16—21, die Correcturen eingerechnet, beweist, in der Provinz entstanden. Wo, darüber kann schwerlich ein Zweifel sein. Vier von den fünf benutzten Quellenschriften weisen auf Ägypten. Dorthin nämlich gehört die *Διδαχή*, dorthin der Barnabasbrief, dorthin das Apostelverzeichniss mit dem Kephas und dem an der Spitze stehenden Johannes, dorthin endlich die „*Κατάστασις τῆς ἐκκλησίας*" (c. 22—29), in welcher wahrscheinlich das Ägypterevangelium benutzt ist. Dagegen spricht aber auch nicht die 5. Quelle aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts (*κατάστασις τοῦ κλήρου*); denn die Berufung auf die Johannesapokalypse in derselben wird illustrirt durch die Angaben des Dionysius von Alexandrien, dass sich eine übertriebene Hochschätzung der Apokalypse, ja selbst des Chiliasmus, in den Dörfern des Districts Arsinoe in Ägypten noch zu seiner Zeit erhalten habe[41]). Ferner darf man wohl darauf Gewicht legen, dass die merkwürdige Begründung der Einsetzung von zwei Presbytern (durch Hinweis auf die Ältesten der Apok.) illustrirt wird durch Clem. Strom. VI, 13, 106 und die Beobachtung, dass nur in Ägypten ein besonderer Tag (der 24. Hatur) dem Gedächtniss der 24 Presbyter der Apokalypse geweiht war (s. Wüstenfeld, l. c. I S. 134)[41a]). Auch theilt uns der Marquis of Bute in seinem schönen Buche „The Coptic Morning Service" (London 1882 praef. p. IV) bei Beschreibung der koptischen Marienkirche zu Kairo mit, dass unter den Wandgemälden daselbst an bevorzugter Stelle eine Darstellung der

(341) und dazu Hefele, Conciliengesch.[2] S. 395 f. 517. Hatch im Diction. of Christian Antiq. II p. 1479 sq. — 41) Euseb. h. e. VII, 24.

41a) S. auch Nilles (Kalend. Man. II p. 641).

24 Ältesten gegeben ist (Über die Geschichte der Apokalypse in der koptischen Kirche, resp. im koptischen N. T. s. Lightfoot bei Scrivener, l. c. p. 389 sq.). Aber nicht nur die Quellenschriften, welche in der ap. KO. benutzt sind, weisen auf Ägypten, sondern wo möglich noch deutlicher die Geschichte der Schrift: sie ist nämlich ein ägyptisches Rechtsbuch geblieben. Bei den Ober- und Unterägyptern, bei den arabischen Christen in Ägypten (d. h. ebenfalls den Kopten) und bei den Äthiopen hat sie Gültigkeit erlangt; dagegen kennt sie — vom Abendland zu schweigen — weder die byzantinische, noch die kleinasiatische, noch die antiochenische Kirche als Rechtsbuch. Die einzige griechische Handschrift, in welcher sie sich vollständig findet, verräth sich durch die Stücke, die sie umfasst, als aus dem Orient, nicht aus Constantinopel stammend [42]). Allerdings findet sich die ap. KO., resp. ein Bruchstück aus ihr, in einem Octateuchus Clementinus der Syrer; aber von einer kirchenrechtlichen Geltung kann man schwerlich sprechen. Der Codex, in welcher sich die ap. KO. findet, ist ein umfangreicher Sammelcodex kirchenrechtlicher Stücke, der keinesfalls aus nestorianischen Kreisen stammt und frühestens dem 8. Jahrhundert angehört [43]).

42) Um diesen Satz zu beweisen, müsste auf die Geschichte der Überlieferung der Rechtsregeln eingegangen werden, die im 8. Buche der ap. Constitutionen compilirt sind — ein Unternehmen, welches einen Band füllen würde.

43) S. die Beschreibung bei Cureton, Corp. Ignat. p. 342 sq. Der Codex stammt nicht aus der jakobitischen Kirche; denn sub Nr. 26 sind die Beschlüsse von Chalcedon aufgenommen; andererseits ist auch ein Brief des Monophysiten Jakob von Edessa v. J. 687 (sub Nr. 48) zu lesen. Leider ist das Datum der Handschrift nicht mehr festzustellen, da am Schlusse einige Blätter fehlen. Cureton meint, sie sei beträchtlich jünger als die jüngste Schrift, die sie enthält. — Es ist hier der Ort, die drei kurzen Formen zu beurtheilen, in welchen uns die ap. KO. bei dem Syrer, im Cod. Mosq. und im Cod. Ottob. überliefert ist. Nach dem bisher Ausgeführten wird man schwerlich mehr die Hypothese aufrechterhalten, dass bei diesen drei Zeugen eine ursprünglichere Gestalt der ap. KO. vorliegt, und dass die längere Recension (Ägyptische Editionen; Cod. Vindob.) eine erweiternde Bearbeitung derselben sei. Indessen soll hier in Kürze der Gegenbeweis gegen diese Hypothese aufgezeichnet werden. Jene drei Editionen haben zunächst das gemeinsam, dass in ihnen die cc. 1. 2. 15—30 fehlen, d. h. sie geben nur die moralischen Verordnungen, wie dieselben der *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* entnommen sind. Aber 1) sie haben bereits

Was den Titel der ap. KO. anlangt, so hat schon Bickell a. a. O. S. 88 n. 2) richtig gesehen, dass die Aufschrift im Vindob.: „*Αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος καὶ κανόνες ἐκκλη-*

---

lie Vertheilung der einzelnen Sprüche an die Apostel und zwar genau so wie die längere Recension sie bietet; mithin liegt auch ihnen das Apostelverzeichniss zu Grunde — ohne dass sie es mittheilen —, welches in der längeren Recension im Eingange zu finden ist, 2) sie zeigen dieselbe Mischung des Textes der *Διδαχή* und des Barnabasbriefes, welche die längere Recension aufweist (s. die textkritischen Anmerkungen), 3) sie haben — und das ist das Wichtigste — dieselben jungen Zusätze (s. namentlich c. 8. 12), welche die längere Recension bietet. Im Ottob., noch mehr im Mosq. erscheinen diese Zusätze allerdings verkürzt; aber auch die der *Διδαχή* entnommenen Sätze sind hie und da in beiden Editionen verkürzt, so dass ein Zweifel daran nicht möglich ist, dass sie selbst Excerpte und nicht ältere Formen sind. 4) Die Stücke im Ottob. und Mosq. bezeichnen sich selbst als Excerpte durch die Aufschriften: *ἐπιτομὴ ὅρων τῶν ἁγίων ἀποστόλων*, resp. „*ἐκ τῶν διατάξεων τῶν ἁγίων ἀποστόλων*. 5) In dem Mosq. findet sich eine Umstellung der Sprüche und Auslassungen (s. die textkritischen Anmerkungen), welche sich durch ihre Unzweckmässigkeit als die spätere Form verrathen. 6) Die syrische Edition bietet ein Capitel mehr als die beiden verkürzten griechischen, nämlich das dritte. Dieses aber gehört zu der Einleitung (zu c. 1 und 2) und blickt, wie oben gezeigt worden ist, auf c. 18 (auch c. 21 sq.). Mithin stellen sich diese drei Editionen als Bruchstücke der längeren dar, angefertigt zu dem Zweck, die Sittenregeln — wahrscheinlich behufs des Unterrichts — auszugliedern. Dabei musste es sich ereignen, dass diese Bruchstücke wesentlich nur solche Bestandtheile umfassten, welche aus der *Διδαχή* genommen waren, da eben der Verf. der ap. KO. die Sittenregeln allein dieser Schrift entnommen hatte. So entsteht für uns jetzt der Schein, als läge hier im Unterschied von der grossen Compilation der ap. KO. eine selbständige Bearbeitung lediglich der *Διδαχή* vor. So weit ist Alles unwidersprechlich; aber eine höchst auffallende Beobachtung ist schliesslich nicht zu verschweigen. Die Edition im Ottob. bietet ein Stück aus der *Διδαχή* (s. die textkrit. Anmerk. z. c. 14), welches weder die anderen griechischen Texte noch die Versionen bieten, lässt aber dafür c. 14 ganz fort. Ferner schliesst sich der Text des Ottob. an manchen Stellen gegen alle anderen Zeugen enger an den Text der *Διδαχή* an. Hier giebt es keine andere Erklärung als die, dass dem Excerptor Ottobonianus der ap. KO. — er ist überhaupt dem Excerptor Mosquensis gegenüber selbständig — auch noch die *Διδαχή* selbst vorgelegen und er den Text derselben berücksichtigt hat. Diese Annahme mag precär erscheinen; aber man ist einfach gezwungen, sie anzuerkennen; denn die Durchführung der Gegenhypothese, im Ottobonianus läge die erste Gestalt der Bearbeitung der *Διδαχή* vor, im Vindob. und den ägyptischen Versionen die zweite,

σιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων", in dieser Gestalt nicht die richtige sein kann, da von einer Vermittlung durch Clemens in der Schrift nicht die Rede ist, vielmehr die Apostel selbst sich direct an die Christen wenden. Da nun aber überhaupt die Zweitheiligkeit des Titels gänzlich ungerechtfertigt erscheint, da ferner „*Αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος*" der gewöhnliche Titel der apostolischen Constitutionen ist, so ist es methodisch geboten, in den Worten „*Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων*" die wahre Aufschrift zu erkennen. Diese wird aber auch durch die afrikanischen Editionen bezeugt; denn wenn der Äthiope überschreibt: „Canones patrum apostolorum quos constituerunt ad ordinandam ecclesiam christianam", so bekundet er damit, dass der Titel „*Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἀποστόλων*" zu Grunde liegt. Lagarde hat daher vollkommen Recht, wenn er unsere Schrift als „canones ecclesiastici" (im Unterschied von den „canones apostolici") bezeichnet. Im Mosq. ist an die Stelle von „*κανόνες ἐκκλ.*" vielmehr „*διατάξεις*", im Ottob. „*ὅροι*" getreten, aber diese Termini erweisen sich in Hinblick auf die afrikanischen Versionen als die jüngeren.

Der Cleriker, der diese Kirchenordnung zusammengestellt hat, ist im Orient vielleicht der Erste gewesen, der kirchliche Sittenregeln und Rechtsordnungen auf die einzelnen Apostel als auf die Urheber vertheilt hat. Am Anfange des 4. Jahrhunderts führte man im Orient seit geraumer Zeit schon ausser gewissen kurzen dogmatischen „regulae" auch moralische, liturgische und auf die Verfassung bezügliche Regeln auf die 12 Apostel zurück. Nicht zum mindesten, wenn nicht geradezu allein, die alte Schrift „*Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*" hat den ersten Anstoss gegeben und eine Art von Rechtstitel geboten, um wichtige zur Kirchenordnung gehörige Gesetze unter den Schutz des Apostolischen zu stellen. Aber es geschah das doch immer noch in einer unsicheren Weise und ging auch allem Anschein nach nicht von den Männern aus, welche die öffentliche Lite-

stösst auf unüberwindliche Schwierigkeiten, wie die oben aufgestellten Beobachtungen bewiesen haben werden. Beiläufig sei noch bemerkt, dass in dem Stück, welches der Ottob. aus der *Διδαχή* allein bietet (IV, 9. 12—14), dass „*ἐν ἐκκλησίᾳ*" vor „*ἐξομολογήσῃ*" ebenso fehlt wie App. Const. VII, 14. Die Auslassung erklärt sich hier wie dort aus der geänderten Beichtpraxis der griechischen Kirche.

ratur der Kirche bestimmten und beherrschten. Die Fictionen haben sich langsam aus untergeordneten und obscuren Kreisen nach Oben gearbeitet. Überschlägt man, was z. B. zu Eusebius' Zeiten an Apokryphem, an Fictionen, an Illusionen in Kurs war, so gewinnt man Respect vor den literarhistorischen Grundsätzen dieses Bischofs. Das Zeitalter des arianischen Kampfes, in welchem sich die Reichsordnung in der Kirche durchzusetzen begann, in welchem die verschiedenen provincialkirchlichen Ordnungen auf einander trafen, in welchem Gewohnheitsrechte, eben erst sanctionirt durch den grossen Umschwung der Dinge, bald sich als nicht mehr haltbar erwiesen, in welchem endlich die innern Stürme unaufhörlich Bischöfe wegfegten, den Clerus spalteten, die Grenzen der Diöcesen verrückten, Übergriffe unvermeidlich machten — dieses Zeitalter scheint vor allem dasjenige gewesen zu sein, in welchem sich viele und verhängnissvolle Fictionen aus dem Dunkel an das Tageslicht gewagt und sich in demselben behauptet haben. Unter diesen Fictionen sind zwei die wichtigsten, und sie vertheilen sich auf den Orient und den Occident. Im Occident hat man im 4. Jahrhundert — ältere Zeugnisse besitzen wir nicht — das uralte Symbol der römischen Kirche als eine „collatio" der Apostel im strengen Sinne gefasst und die einzelnen Sätze desselben auf die einzelnen Apostel vertheilt; im Orient blieb diese Fiction unbekannt; aber man formte nun apostolische Kirchenordnungen, indem man entweder die Apostel gemeinsam oder auch jeden Einzelnen der Reihe nach reden liess. Diese neuen Kirchenordnungen — es genügt an das 7. Buch der apost. Constit. und an die ap. KO. zu erinnern; das 8. Buch der Constit. und die ihm verwandten Stücke würden noch andere Belege bringen — sollten ältere Ordnungen mit bescheidneren Titeln und der neuen Zeit nicht mehr zusagendem Inhalte verdrängen; daher das Aufgebot höchster Autoritäten nöthig war. Je mehr man aber von dem Inhalte der alten Schriften aufnahm, desto leichter konnte man bei der herrschenden Kritiklosigkeit darauf rechnen durchzudringen. Die alten Schriften erschienen nun, wo man etwa noch an sie dachte, als die schlechten, verkürzten Recensionen der neuen. Bis an die Höhe des neutestamentlichen Kanons haben diese Unternehmungen sich aufzuschwingen gewagt; aber in dieser Höhe hat sich — wenigstens im Gebiete der griechischen Kirchen

— keine derselben auf die Dauer zu halten vermocht. Die „apostolische Kirchenordnung", welche uns hier beschäftigt hat, ist vielleicht in ihrer Art bei der Durchsichtigkeit ihrer Composition und ihrer Absichten das vollkommenste Beispiel. Beachtet man, dass Athanasius sie noch nicht kennt, dagegen die alte *Διδαχή* noch in Ehren hält, dass aber bald darauf die *Διδαχή* fast völlig verschwindet, während die ap. KO. gerade in Ägypten in die Rechtsordnungen (an bevorzugter Stelle) eindringt, so kann man sich der Vermuthung nicht erwehren, dass die ap. KO. von Anfang an, d. h. von ihrem Verfasser, dazu bestimmt gewesen ist, die *Διδαχή* zu verdrängen. Hier sei nochmals auf die oben constatirte, wichtige Beobachtung hingewiesen, dass die ap. KO. und die *Διδαχή* an Umfang einander nahezu gleich sind. Gewiss kann das Zufall sein; aber andererseits ist zu erwägen, dass eine solche Äusserlichkeit für die Verbreitung einer Schrift gegenüber der andern, die sie verdrängen soll, nicht ohne Bedeutung ist, und dass die ap. KO. mit solchen Stücken aus der *Διδαχή* ihre Apostelverordnungen beginnt, welche ohne Zweifel die bekanntesten und gelesensten waren.

In Bezug auf das 7. Buch der Constitutionen steht es ausser Zweifel, dass sein Verfasser die *Διδαχή* in ihrer ursprünglichen Gestalt hat austilgen wollen. Derselbe hat die Aufgabe — nach unserem Urtheil und Geschmack — viel verständiger angegriffen als der unabhängig von ihm arbeitende Ägypter. Aber schliesslich ist doch, hauptsächlich durch das Trullanum, das 7. Buch der Constitutionen mitsammt den anderen sieben Büchern zu Boden gefallen und in den Winkel gestossen worden, der ihm gebührt, während die ungeschickte und dreiste Compilation des ägyptischen Griechen eine hohe Geltung erlangt und sich in ihr behauptet hat — freilich bei christlichen Völkern, welche den letzten Rest einer geschichtlichen Überlieferung des Evangeliums nahezu vollständig eingebüsst haben.

Deutlicher als bei den meisten apokryphen Schriften können die Entstehungsverhältnisse bei der ap. KO. angegeben werden. Und doch — eine wirkliche geschichtliche Einsicht besitzen wir auch hier nicht. Denn dazu müssten wir den Verfasser, die besonderen Umstände, unter denen er schrieb, und den nächsten Kreis, für welchen seine Compilation bestimmt war, kennen. Wir müssten wissen, in welcher Geltung die Schriften, aus denen

er schöpfte, in dem Sprengel standen, in welchem er lebte, resp. ob sie daselbst überhaupt bekannt und geschätzt waren. Wir müssten, ausser manchem Anderen, die Mittel kennen, durch welche eine Schrift wie die ap. KO. in Kurs gesetzt worden ist und Anerkennung gefunden hat. Alles das ist uns hier wie in ähnlichen Fällen verborgen, und so vermögen wir lediglich gewisse Facta zu constatiren und quellenkritische Resultate zu gewinnen; aber eine lebendige Anschauung der Dinge vermögen wir uns nicht zu erwerben, da jene „apokryphen" Schriftstücke ohne eine sie begleitende Tradition auf uns gekommen sind [44]).

44) Der im Folgenden gegebene Text der *Κανόνες* ist von mir recensirt. Mit W bezeichne ich einige Conjecturen, die von Willamowitz-Moellendorff (Hermes X 1875 S. 341 f.) publicirt hat, jedoch sind nur solche angeführt, die ich für gelungen erachtet habe. Nicht verzeichnet sind die durch den Syrer bestätigten Conjecturen.

Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων.

Χαίρετε, υἱοὶ καὶ θυγατέρες, ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ἰωάννης καὶ Ματθαῖος καὶ Πέτρος καὶ Ἀνδρέας καὶ Φίλιππος καὶ Σίμων καὶ Ἰάκωβος καὶ Ναθαναὴλ καὶ Θωμᾶς καὶ Κηφᾶς καὶ Βαρθολομαῖος καὶ Ἰούδας Ἰακώβου.

1. *Κατὰ κέλευσιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος συναθροισθέντων ἡμῶν, καθὼς διέταξεν πρὸ τοῦ· Μέλλετε κληροῦσθαι τὰς ἐπαρχίας, καταλογίσασθαι τόπων ἀριθμούς, ἐπισκόπων ἀξίας, πρεσβυτέρων ἕδρας, διακόνων παρε-*

Inscr. Vindob. (praemittens: *Αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος καί*), *Ἐπιτομὴ ὅρων τῶν ἁγίων ἀποστόλων καθολικῆς παραδόσεως* Ottob., *Ἐκ τῶν διατάξεων τῶν ἁγίων ἀποστόλων* Mosq., Isti (sunt) canones patrum apostolorum quos constituerunt ad ordinandam ecclesiam christianam Aeth., Doctrina apostolorum, qua verba illa continentur, quae singuli apostoli locuti sunt Syr. (cf. Lagarde, Reliq. jur. gr. praef. p. XVII).

1—S. 226, 10 c. Vind., Theb., Aeth., om. Ottob. Mosq. Syr. — 2. Dixerunt Johannes et Matthaeus etc. Aeth. — 4. *Ἰούδας Ἰακώβου* Vind., et Judas et Jacobus fratres domini Aeth. — 6. *διέταξεν* Vind., praecepit nobis et dixit Aeth. — 6. *Μέλλεται* Vind. — 7. *ἐπ' ἀρχείας* Vind. — 7. *καταλογήσασθαι* Vind.

Zu *χαίρετε κτλ.* s. Barn. 1. 1.

δρείας, ἀναγνωστῶν νουνεχίας, χηρῶν ἀνεγκλησίας καὶ ὅσα δέοι πρὸς θεμελίωσιν ἐκκλησίας, ἵνα τύπον τῶν ἐπουρανίων εἰδότες φυλάσσωνται ἀπὸ παντὸς ἀστοχήματος, εἰδότες ὅτι λόγον ὑφέξουσιν ἐν τῇ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως περὶ ὧν ἀκούσαντες οὐκ ἐφύλαξαν — καὶ ἐκέλευσεν ἡμᾶς ἐκπέμψασθαι τοὺς λόγους εἰς ὅλην τὴν οἰκουμένην·

2. ἔδοξεν οὖν ἡμῖν πρὸς ὑπόμνησιν τῆς ἀδελφότητος καὶ νουθεσίαν ἑκάστῳ ὡς ὁ κύριος ἀπεκάλυψε κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ διὰ πνεύματος ἁγίου μνησθεῖσι λόγου ἐντείλασθαι ὑμῖν.

3. Ἰωάννης εἶπεν· ἄνδρες ἀδελφοί, εἰδότες ὅτι λόγον ὑφέξομεν περὶ τῶν διατεταγμένων ἡμῖν εἰς ἑνὸς πρόσωπον μὴ λαμβάνωμεν, ἀλλ' ἐάν τις δοκῇ τι ἀσύμφορον λέγειν, ἀντιλεγέσθω αὐτῷ. ἔδοξε δὲ πᾶσι πρῶτον Ἰωάννην εἰπεῖν.

4. Ἰωάννης εἶπεν· **ὁδοὶ δύο εἰσί, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου, διαφορὰ δὲ πολλὴ μεταξὺ τῶν δύο ὁδῶν· ἡ μὲν οὖν ὁδὸς τῆς ζωῆς ἐστιν αὕτη· πρῶτον· ἀγαπήσεις τὸν θεὸν τὸν ποιησάντά σε ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ δοξάσεις τὸν λυτρωσάμενόν σε ἐκ θανάτου,** ἥτις ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη. **δεύτερον· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς ἑαυτόν,** ἥτις ἐστὶν ἐντολὴ δευτέρα, ἐν οἷς ὅλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται.

1. ἀνεκκλησίας Vind. — 3. φυλάσσονται Vind. — 8. νουθεσίας Vind. — 9. τοῦ θεοῦ πατρὸς Memph. — 9. μνησθεὶς Vind. — 11—14 c. Vind. Theb., Aeth., Syr., om. Ottob., Mosq. — 12. ὑφέξωμεν Vind. — 12. εἰς W. εἰς Vind. — 13. τι ἀσύμφορον λέγειν Theb., Aeth., Syr., συμφέρον ἀντιλέγειν Vind. — 15. Ἰωάννης εἶπεν om. Mosq. — 16. διαφορὰ δὲ πολλὴ μεταξὺ τῶν δύο ὁδῶν Vindob., Syr., Διδ., καὶ διαφορὰ πολλὴ τῶν δύο Ottob., in istos duos locos (fit omnis) separatio Aeth., om. Mosq. — 16 sq. ἡ μὲν οὖν ὁδὸς τῆς ζωῆς Διδ., ἡ οὖν τῆς ζωῆς Ottob., καὶ ἡ μὲν τῆς ζωῆς Mosq., ἡ μὲν γὰρ ὁδὸς τῆς ζωῆς Vind. — 17. ἐστιν αὕτη Vindob., Ottob., Διδ., αὕτη ἐστιν Mosq. — 17. ἀγαπήσῃς Vind. (Mosq. habet: πρῶτον πάντων ἀγαπήσεις, τέκνον, τὸν θεόν σου omittens τὸν ποιησαντά σε). — 18. δοξάσῃς Vind., δοξάσεις αὐτόν Mosq. (Ottob. om. καὶ δοξάσεις usque ad ἐντολὴ πρώτη). — 19. ἥτις Vind., ὅ Mosq. — 19. δεύτερον Ottob., Διδ., δευτέρα Vind., Syr. (add. δὲ), Mosq. (add. δὲ ἐντολὴ ἐστιν) — 20. ἀγαπήσῃς Vind. — 20 sq. ἥτις ἐστὶν ἐντολὴ δευτέρα Vind., Ottob., Syr., om. Mosq., Aeth. (Διδ.). — 21. ἐν ταύταις οὖν ταῖς δυσὶ ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται κρέμανται Mosq.

C. 4. S. Διδ. I, 1. 2. Die Worte καὶ δοξάσεις τὸν λυτρωσάμενόν σε ἐκ θανάτου stammen aus Barnab. 19, 2; ferner sind Zusätze aus Mt. 22, 37—40.

5. *Ματθαῖος εἶπεν· πάντα ὅσα ἂν μὴ θέλῃς σοι γίνεσθαι, μηδὲ σὺ ἄλλῳ ποιήσῃς. τούτων δὲ τῶν λόγων τὴν διδαχὴν εἰπέ, ἀδελφὲ Πέτρε.*

6. *Πέτρος εἶπεν· οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ πορνεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις, οὐ κλέψεις, οὐ μαγεύσεις, οὐ φαρμακεύσεις, οὐ φονεύσεις τέκνον ἐν φθορᾷ οὐδὲ γεννηθὲν ἀποκτενεῖς, οὐκ ἐπιθυμήσεις τὰ τοῦ πλησίον· οὐκ ἐπιορκήσεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις, οὐ κακολογήσεις, οὐδὲ μνησικακήσεις, οὐκ ἔσῃ δίγνωμος οὐδὲ δίγλωσσος· παγὶς γὰρ θανάτου ἐστὶν ἡ δίγλωσσία. οὐκ ἔσται ὁ λόγος σου κενός, οὐδὲ ψευδής· οὐκ ἔσῃ πλεονέκτης οὐδὲ ἅρπαξ οὐδὲ ὑποκριτὴς οὐδὲ κακοήθης οὐδὲ ὑπερήφανος, οὐ λήψῃ βουλὴν πονηρὰν κατὰ τοῦ πλησίον σου· οὐ μισήσεις πάντα ἄνθρωπον, ἀλλ' οὓς μὲν ἐλέγξεις, οὓς δὲ ἐλεήσεις, περὶ ὧν δὲ προσεύξῃ, οὓς δὲ ἀγαπήσεις ὑπὲρ τὴν ψυχήν σου.*

---

1. *πάντα* usque *ποιήσῃς* Mosq. (cf. *Διδ.*), *πάντα ὅσα μὴ θέλῃς σοὶ γενέσθαι, σὺ μηδὲ ἄλλῳ ποιήσεις* Vind., *πᾶν ὃ μὴ θέλεις γενέσθαι σοι, μηδὲ σὺ ἄλλῳ ποιήσεις, τοῦτέστιν ὃ σὺ μισεῖς, ἄλλῳ μὴ ποιήσῃς* Ottob. (hoc additam. etiam Syrus praebet). — 5 sq. *οὐ παιδοφθορήσεις* usque *μαγεύσεις* Mosq. (cf. *Διδ.*), omnia om. Vind., *οὐ πορνεύσεις* om. Aeth., *οὐ κλέψεις* om. Syr. (ponens *οὐ φαρμ.* ante *οὐ μαγ.*), pro *οὐ μοιχ.* usque *παιδοφθορήσεις* habet Ottob.: *οὐ ποιήσεις ἁμαρτίαν τινὰ τῇ σαρκί σου.* — 5. *μαγεύσεις* Ottob. (cf. *Διδ.*), *μαντεύσῃ* Mosq., ne sis interpres prodigiorum neque sis astrologus neque sis incantator Aeth. — 6 sq. *οὐ φονεύσεις* usque *ἀποκτεινεῖς* Vind., Mosq. (*εἰς φθοράν*), Syr., Aeth., om. Ottob. — 6. *οὐδὲ* Mosq. (cf. *Διδ.*), *οὐ . .* Vind. — 6. *ἀποκτένεις* Mosq., *ἀποκτείνῃς* Vind. — 7. *οὐκ ἐπιθ.* usque *ἐπιορκήσεις* Ottob., Mosq., Syr., Aeth. (sed male vertit: nullum hominem oderis), om. Vind. (Mosq. add.: *ἀλλ' οὐδὲ ὀμώσεις ὅλως*). — 8. Post. *κακολ.* habet Mosq. *τινά.* — 8. *μνησικακίσεις* Vind. — 9 sq. *παγὶς* usque *κενός* om. Ottob. — 10. *ἔσται* Vind. (cf. *Διδ.*), *ἔστιν* Mosq. — 10 sq. *πλεονέκτης οὐδὲ* om. Mosq. — 11. Pro *ὑποκριτὴς* offert Syrus *προσωπολήπτης.* — 11. *κακοήθες* Vind., *οὐκ ἔσῃ κακοήθης* Ottob. — 12. *οὐ λήψῃ* Syr. (cf. *Διδ.*), *οὐδὲ λήψῃ* Vind., Ottob., *οὐ λάβῃς* Mosq., *οὐδὲ λαλήσεις ῥῆμα πονηρόν* Memph. — 13. *πάντα* Vind., Ottob., *οἱονδήποτε* Mosq. — 13 sq. *τοὺς μὲν ἐλέγξεις πταίοντας, τοὺς δὲ . . . ὑπὲρ ἄλλων . . . τινὰς δὲ καὶ ὑπ. τ. ψυχ. σου ἀγαπ.* Mosq., *οὓς δὲ ἐλεήσεις* om. Ottob. (praemittens *καὶ* ante *προσεύξῃ* et pergens *καὶ ἀγαπ.*).

C. 5. S. *Διδ.* I, 2b. Der Bearbeiter hat *Διδ.* I, 3—6 ausgelassen.

C. 6. S. *Διδ.* II, welches Cap. hier wörtlich abgeschrieben ist; der Bearbeiter hat nur Z. 10 nach *ψευδής* fortgelassen: *ἀλλὰ μεμεστωμένος πράξει,* und, wie der Verfasser des 7. Buchs der Constitutionen, *κενός* vor *ψευδής* gestellt; er hat ferner Z. 13 *οὓς δὲ ἐλεήσεις* eingeschoben nach Jud. 22.

7. *Ἀνδρέας εἶπεν· τέκνον μου, φεῦγε ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ ἀπὸ παντὸς ὁμοίου αὐτοῦ. μὴ γίνου ὀργίλος· ὁδηγεῖ γὰρ ἡ ὀργὴ πρὸς τὸν φόνον· ἔστι γὰρ δαιμόνιον ἀρρενικὸν ὁ θυμός. μὴ γίνου ζηλωτὴς μηδὲ ἐριστικὸς μηδὲ θυμώδης· ἐκ γὰρ τούτων φόνος γεννᾶται.*

8. *Φίλιππος εἶπεν· τέκνον μου, μὴ γίνου ἐπιθυμητής· ὁδηγεῖ γὰρ ἡ ἐπιθυμία πρὸς τὴν πορνείαν καὶ ἕλκει τοὺς ἀνθρώπους πρὸς ἑαυτήν. ἔστι γὰρ θηλυκὸν δαιμόνιον ἡ ἐπιθυμία, καὶ ὃ μὲν μετ' ὀργῆς, ὃ δὲ μεθ' ἡδονῆς ἀπόλλυσι τοὺς εἰσερχομένους εἰς αὐτήν. ὁδὸς δὲ πονηροῦ πνεύματος ἁμαρτία ψυχῆς, καὶ ὅταν βραχείαν ἴσθυσιν σχῇ ἐν αὐτῷ, πλατύνει αὐτὴν καὶ ἄγει ἐπὶ πάντα τὰ κακὰ τὴν ψυχὴν ἐκείνην καὶ οὐκ ἐᾷ διαβλέψαι τὸν ἄνθρωπον καὶ ἰδεῖν τὴν ἀλήθειαν. ὁ θυμὸς ὑμῶν μέτρον ἐχέτω καὶ ἐν βραχεῖ διαστήματι αὐτὸν ἡνιοχεῖτε καὶ ἀνακρούετε, ἵνα μὴ ἐμβάλλῃ ὑμᾶς εἰς ἔργον πονηρόν. θυμὸς γὰρ καὶ ἡδονὴ πονηρὰ ἐπὶ πολὺ παραμένοντα κατὰ ἐπίτασιν δαιμόνια γίνεται, καὶ ὅταν ἐπιτρέψῃ αὐτοῖς ὁ ἄνθρωπος.*

---

1. *τέκνον μου* om. Ottob. — 1. *πονηροῦ* Vind., Mosq. (cf. *Διδ.*), *κακοῦ* Ottob. — 2. *αὐτοῦ* Vind., Ottob., *αὐτῶν* Mosq. — 3. *τὸν* Mosq. (cf. *Διδ.*) om. Vind., Ottob. — 3. *ἔστι* usque *θυμός* om. Mosq., pro *ἀρρενικὸν* Memph. *πονηρὸν*. — 4. Ottob. add. *ὀργίλος μήτε* post *μὴ γίνου*. — 4. *ζηλωτὴς* Vind., Ottob. (cf. *Διδ.*), *ζηλεύων* Mosq. — 4. *μὴ ἐρισ.* Mosq. — 4. *θυμώδης* Mosq. (*Διδ.*: *θυμικός*), *θυμαντικός* Vind., *μανικός* Ottob. — 4. *ἐκ γὰρ κτλ.* Vindob. (*Διδ.*: *ἐκ γὰρ τούτων ἁπάντων φόνοι γεννῶνται*), *ἐκ γὰρ τούτων φόνος γίνεται* Mosq., *ὁδηγεῖ γὰρ ταῦτα πρὸς τὸν φόνον* Ottob., *φθόνος* Memph. — 6 — p. 229, 2. Ottob. nil nisi *Φίλιππος εἶπε· μὴ γίνου ἐπιθυμητής· ὁδηγεῖ γὰρ πρὸς τὴν πορνείαν* praebet. — 6. *μου* Mosq. (cf. *Διδ.*), om. Vind. — 8 sq. *ἔστι* usque *ὃ δὲ* om. Mosq., *θηλυκὸν* om. Memph., *ἡ ἐπιθυμία* Syr., *τῆς ἐπιθυμίας* Vind. — 9. *καὶ μεθ' ἡδονῆς* Mosq. — 10 sq. *εἰσερχομένους εἰς αὐτήν* Mosq., *εἰς οὓς εἰσέρχεται* Syr., *εἰσδεχομένους αὐτό* Vind. — 11. *ἐν αὐτῷ* om. Mosq., *ὡς ἑαυτῷ πλατ.* Syr. — 11. *ἐπὶ πλεῖον πλατύνει* Mosq. — 13 sq. usque p. 229, 3 (*ὁ θυμὸς* usque *ἀνθρώπου*) om. Mosq. nil nisi *ἐπιγελᾷ δὲ τὸ πονηρὸν πνεῦμα τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ καὶ εὐφραίνεται ἐπὶ τῇ ἀπωλείᾳ αὐτοῦ* praebens. — 14. *αὐτὸν ἡνιοχεῖτε* Lagarde coniec., *ἡνιοχεῖται* Vind. — 15. *ἔργα πονηρά* Syr. — 16. *παραμένοντά τινι* Syr. — 17. *ἐπιτρέψῃ* Syr., *ἐπιστρέψῃ* Vind.

C. 7. S. *Διδ.* III, 1. 2 fast wörtlich bis auf den eingeschobenen Satz.

C. 8. S. *Διδ.* III, 3ª wörtlich; der Bearbeiter bestätigt die Reihenfolge der Verse, wie sie die Handschrift der *Διδ.* bietet (gegen Const. App. VII). Der lange Zusatz klingt an Barn. 2, 10; 4, 9 an.

λόαίνουσιν ἐν τῇ ψυχῇ αὐτοῦ καὶ γίνονται μείζονες καὶ ἀπάγουσιν αὐτὸν εἰς ἔργα ἄδικα καὶ ἐπιγελῶσιν αὐτῷ καὶ ἥδονται ἐπὶ τῇ ἀπωλείᾳ τοῦ ἀνθρώπου.

9. *Σίμων εἶπεν· τέκνον, μὴ γίνου αἰσχρολόγος μηδὲ ὑψηλόφθαλμος· ἐκ γὰρ τούτων μοιχεία γεννᾶται.*

10. *Ἰάκωβος εἶπεν· τέκνον μου, μὴ γίνου οἰωνοσκόπος, ἐπειδὴ ὁδηγεῖ εἰς τὴν εἰδωλολατρίαν, μηδὲ ἐπαοιδὸς μηδὲ μαθηματικὸς μηδὲ περικαθαίρων μηδὲ θέλε αὐτὰ ἰδεῖν μηδὲ ἀκούειν. ἐκ γὰρ τούτων ἁπάντων εἰδωλολατρίαι γεννῶνται.*

11. *Ναθαναὴλ εἶπεν· τέκνον, μὴ γίνου ψεύστης, ἐπειδὴ ὁδηγεῖ τὸ ψεῦσμα ἐπὶ τὴν κλοπήν, μηδὲ φιλάργυρος μηδὲ κενόδοξος. ἐκ γὰρ τούτων ἁπάντων κλοπαὶ γεννῶνται. τέκνον, μὴ γίνου γόγγυσος, ἐπειδὴ ἄγει πρὸς τὴν βλασφημίαν, μηδὲ αὐθάδης μηδὲ πονηρόφρων. ἐκ γὰρ τουτων ἁπάντων βλασφημίαι γεννῶνται. ἴσθι δὲ πραΰς, ἐπεὶ πραεῖς κληρονομήσουσι τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. γίνου μακρόθυμος, ἐλεήμων, εἰρηνο-*

---

3. *τοῦ ἀνθρώπου* Syr., Mosq. (cf. supra), Aeth., *τῶν ἀνθρώπων* Vind. — 5. *μοιχεία γεννᾶται* ego (cf. *Διδ.*), *μοιχεῖαι γίνονται* Vind., Ottob., *γεννᾶται μοιχεία* Mosq. — 6. *μου* Mosq. (cf. *Διδ.*), om. Vind., Ottob. (omissa etiam voce *τέκνον*). — 7. *εἰς* Mosq., *πρὸς* Vind., Ottob. — 7. *ὁδηγῇ* Vind. — 7. *μαθητικὸς* Mosq. — 8. *περικαθαίρων* Vind., Mosq. (cf. *Διδ.*), *ἃ ἐρεῖ περικαθαίρων* Ottob. — 8. *αὐτὰ* Ottob., Mosq., *αὐτὰς* Vind. — 8. *ἰδεῖν* W. *εἰδέναι* Codd. gr. — 9. *ἐκ γὰρ* Vind., Ottob. (cf. *Διδ.*), *καὶ γὰρ ἐκ* Mosq. — 9. *εἰδωλολατρίαι γίνονται* Mosq. — 10 usque ad p. 230, 6 desunt in Mosq. — 11. *μηδὲ* (bis) coniec. Hilgf. (cf. *Διδ.*), *μήτε* codd. (cf. v. 13. 14). — 12. *ἁπάντων* Ottob. (cf. *Διδ.*), *ἁπάντως* Vind. — 12. *Ἰούδας εἶπεν* praemittit Aeth. ante *τέκνον*, om. Vind., Ottob., Syr., Theb., Memph. (cf. supra p. 217 n. 39). — 13. *γόγγυσος, μὴ θυμώδης, μὴ αὐθάδης* Ottob. — 13. Post *βλασφημίαν* add. Syrus *ὁ γογγυσμός*. — 15. *γίνονται* Ottob. — 15. *ἐπεὶ* Vind. (cf. *Διδ.*), *ἐπειδὴ* Pitra, Hilgf. — 15. *κληρονομήσουσι* Ottob. (cf. *Διδ.*), *κληρονομοῦσι* Vind. — 16. *τῶν οὐρανῶν* Vind., *τοῦ θεοῦ* Ottob. (Memph. habet *γῆν* pro *τ. β. τ. οὐρ.*).

C. 9. S. *Διδ.* III, 3b fast wörtlich; der Bearbeiter bestätigt das „*ὑψηλόφθαλμος*", welches die Handschrift der *Διδ.* bietet, gegen Const. App. VII, 6: „*ῥιψόφθαλμος*".

C. 10. S. *Διδ.* III, 4 wörtlich, nur dass statt „*βλέπειν*" vielmehr „*ἰδεῖν μηδὲ ἀκούειν*" gesagt ist.

C. 11. S. *Διδ.* III, 5—10 nahezu wörtlich; statt „*τὴν γῆν*" hat der Bearbeiter Z. 15. 16 „*τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*". Ein starke Verkürzung findet sich p. 230, 3; der Ottob. bietet hier allein den Text der *Διδ.*, scheint aber nach derselben corrigirt zu sein.

ποιός, καθαρὸς τῇ καρδίᾳ ἀπὸ παντὸς κακοῦ, ἄκακος καὶ ἡσύχιος, ἀγαθὸς καὶ φυλάσσων καὶ τρέμων τοὺς λόγους οὓς ἤκουσας· οὐχ ὑψώσεις σεαυτὸν οὐδὲ δώσεις τὴν ψυχήν σου μετὰ ὑψηλῶν, ἀλλὰ μετὰ δικαίων καὶ ταπεινῶν ἀναστραφήσῃ. τὰ δὲ συμβαίνοντά σοι ἐνεργήματα ὡς ἀγαθὰ προσδέξῃ, εἰδὼς ὅτι ἄτερ θεοῦ οὐδὲν γίνεται.

12. *Θωμᾶς εἶπεν· τέκνον, τὸν λαλοῦντά σοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ παραίτιόν σοι γινόμενον τῆς ζωῆς καὶ δόντα σοι τὴν ἐν κυρίῳ σφραγῖδα ἀγαπήσεις ὡς κόρην ὀφθαλμοῦ σου. μνησθήσῃ δὲ αὐτοῦ νύκτα καὶ ἡμέραν, τιμήσεις αὐτὸν ὡς τὸν κύριον. ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν. ἐκζητήσεις δὲ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ καθ' ἡμέραν καὶ τοὺς λοιποὺς ἁγίους, ἵνα ἐπαναπαύσῃ τοῖς λόγοις αὐτῶν· κολλώμενος γὰρ ἁγίοις ἁγιασθήσῃ. τιμήσεις δὲ αὐτόν, καθ' ὃ δυνατὸς εἶ, ἐκ τοῦ ἱδρῶτός σου καὶ ἐκ τοῦ πόνου τῶν χειρῶν σου. εἰ γὰρ ὁ κύριος δι' αὐτοῦ ἠξίωσέν σοι δοθῆναι πνευματικὴν τροφὴν*

---

1. *ἀπὸ παντὸς κακοῦ* om. Ottob. — 2. *καὶ* prius om. Syr. — 2. *οὓς ἤκουσας* Vind., Syr., Aeth. (cf. *Διδ.*), *τοῦ θεοῦ* Ottob. — 3 sq. *δώσεις* usque *ὑψηλῶν* Vind., Syr., Aeth., *δώσεις τῇ ψυχῇ σου θράσος, οὐδὲ κοιλῃθήσῃ τῇ ψυχῇ σου μετὰ ὑψηλῶν* Ottob. (correctus ut videtur ex *Διδ.*). — 4. *ἀναστραφήσῃ* om. Ottob. — 5. *σοι* om. Syr. — 8 sq. *καὶ* usque *σφραγῖδα* om. Mosq. — 9. *κυρίῳ* Vind., Ottob., *χριστῷ* Syr. — 9. *σφραγῖδα* Vind., Ottob., Syr., annulum honoris Aeth. — 9. *σου* om. Mosq. — 10. *μνήσθητι* Mosq. — 10. *ἡμέραν καὶ νύκτα* Mosq. — 10 sq. *τιμήσεις* usque *λόγοις αὐτῶν* om. Mosq. scribens nil nisi *καὶ τῶν λοιπῶν δὲ ἁγίων*. — 11. *κύριον* Vind., Ottob., *θεόν* Syr. — 11. *κυριότης* Vind., Syr., Aeth. (cf. *Διδ.*), *Ἰησοῦς Χριστός* Ottob. — 11 sq. *καὶ ἐκζητήσεις καθ' ἑκάστην ἡμέραν τὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων* Ottob. — 13. *ἐπαναπαυθῇς* Ottob. — 13 sq. *κολλώμενος* usque *ἁγιασθήσῃ* Mosq., Syr., Aeth., Memph., *κολλώμενος· ὡς ἅγιος γὰρ ἁγίοις ἁγιασθήσει* (*ἁγιασθήσεται* Ottob.) Vind., Ottob. — 14. *δὲ* Mosq., Syr., om. Vind. — 14 sq. *τιμήσεις* usque *χειρῶν σου* om. Ottob. — 14. *αὐτὸν* Vind., Syr., Aeth., *αὐτοὺς* Mosq. — 15 sq. *εἰ γὰρ* usque *ἐσθίει* (231, 4) om. Mosq. — 15 sq. *εἰ γὰρ κτλ.* Vindob., Aeth., Syr. *ὁ γὰρ κύριος ἠξίωσέ σε δι' αὐτοῦ δοθῆναί σοι πνευματικὴν τροφὴν καὶ ζωὴν αἰώνιον* Ottob. (cetera usque *ἐσθίει* omittens). — 16. *δοθεῖναι* Vind.

C. 12. S. *Διδ.* IV, 1—2, aber mit grossen Zusätzen, von denen der eine (*ἀγαπήσεις ὡς κόρην ὀφθαλμοῦ σου*) aus Barn. 19, 9 genommen ist. Umgestaltet ist *Διδ.* IV, 2. Der Ausdruck (Z. 16 sq.) „*πνευματικὴν* bis *αἰώνιον*“ ist aus *Διδ.* X, 3, das folgende aus XIII, 1. 2 genommen und beweist mithin, dass dem Bearbeiter auch die 2. Hälfte der *Διδαχή* bekannt gewesen ist. Die Schlussworte stammen aus I Tim. 5, 18; I Cor. 9, 7. 9.

καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον, σὺ ὀφείλεις πολὺ μᾶλλον τὴν φθαρτὴν καὶ πρόσκαιρον προσφέρειν τροφήν· ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ, καὶ βοῦν ἀλοῶντα οὐ φιμώσεις, καὶ οὐδὲ φυτεύει ἀμπελῶνα καὶ ἐκ τοῦ καρποῦ αὐτοῦ οὐκ ἐσθίει.

13. *Κηφᾶς εἶπεν· οὐ ποιήσεις σχίσματα, εἰρηνεύσεις δὲ μαχομένους. κρινεῖς δικαίως, οὐ λήψῃ πρόσωπον ἐλέγξαι τινὰ ἐπὶ παραπτώματι. οὐ γὰρ ἰσχύει πλοῦτος παρὰ κυρίῳ· οὐ γὰρ ἀξία προκρίνει οὐδὲ κάλλος ὠφελεῖ, ἀλλ' ἰσότης ἐστὶ πάντων παρ' αὐτῷ. ἐν προσευχῇ σου μὴ διψυχήσῃς πότερον ἔσται ἢ οὔ· μὴ γίνου πρὸς μὲν τὸ λαβεῖν ἐκτείνων τὰς χεῖρας, πρὸς δὲ τὸ δοῦναι συσπῶν. ἐὰν ἔχῃς διὰ τῶν χειρῶν σου, δώσεις λύτρωσιν τῶν ἁμαρτιῶν σου. οὐ διστάσεις δοῦναι οὐδὲ διδοὺς γογγύσεις· γνώσῃ γάρ, τίς ἐστιν ὁ τοῦ μισθοῦ καλὸς ἀνταποδότης. οὐκ ἀποστραφήσῃ ἐνδεόμενον, συγκοινωνήσεις δὲ πάντα*

---

3. *ἀλωῶντα* Vind. — 5. *Κηφᾶς* Vind., Ottob., Syr., Aeth., *Πέτρος* Mosq. — 5. *ποιήσεις μὲν* Syr. — 5. *σχίσματα* Vind., Syr., Aeth., *σχίσμα* Ottob. (cf. *Διδ.*), *συνάψαι τινὰ μάχην πρὸς ἕτερον* Mosq. — 5. *εἰρηνευσάσας* Ottob. — 6. *καὶ κρινεῖς* Syr. — 6. *λέψει* Vind. — 6. *ἐλέγξαι* Mosq., Vind., Syr. (cf. *Διδ.*), *ἐλέγξας* Ottob. — 6 sq. *ἐλέγξαι τινὰ* Mosq., Ottob., *τινὰ ἐλέγξαι* Vind., Syr. (add. *ὄντα*). — 7. *ἐπὶ παραπτώματι* Vind., Ottob., *ἐν παραπτ.* Mosq., Syr. — 7 sq. *οὐ γὰρ* usque *ὠφελεῖ* (v. 8) om. Ottob. — 7 sq. *οὐ γὰρ* usque *συσπῶν* (v. 11) om. Mosq. — 7. *οὐ γὰρ* Vind., *οὐδὲ* Syr. — 8. *ἀξία* W., *ἀξίας* Vind. — 8 sq. *ἰσότης γάρ ἐστι παρὰ θεῷ* Ottob. — 9 sq. *πότερον* usque *συσπῶν* (v. 11) om. Ottob. — 9 sq. *ἔσται ναὶ* Syr. — 10. *τὰς χεῖρας* Vind. (cf. *Διδ.*), *τὴν χεῖρά σου* Syr., Aeth. — 11. *ἔχῃς* Mosq., *ἔχεις* Vind., Ottob.: *ἐὰν ἔσται ἔχειν σε, ἀπὸ τῶν χειρῶν σου δὸς εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν σου.* — 11 sq. *δώσεις* (*δώσῃς*) *λύτρωσιν* Vind. (cf. *Διδ.*), *δὸς εἰς λύτρον* Mosq. — 12 sq. *οὐ διστάσεις* usque *ἀνταποδότης* (v. 13) om. Ottob. — 12. *οὐδὲ διστάσεις* Syr. — 12. *δοῦναι* Mosq. (cf. *Διδ.*), *διδόναι* Vind. — 12. *διδοὺς* Vind. (cf. *Διδ.*), *δοὺς* Mosq., Syr. — 13. *γογγύσῃς* Vind. — 13. *γνώσῃ* usque *ἀνταποδότης* om. Mosq. — 13. *τὸ τοῦ μισ. καλὸν ἀνταπόδομα* Syr. — 13. *καλὸς* om. Aeth. — 14. *οὐκ* Vind., Ottob. (cf. *Διδ.*), *οὐδὲ* Mosq. — 14. *ἐνδεούμενον* Ottob. — 14 sq. *συγκοινων.* usque *θνητοῖς* (232, 2) om. Mosq., sed offert: *λήψῃ γὰρ τὸν ἄξιον μισθὸν παρὰ τοῦ φιλανθρώπου*

C. 13. S. *Διδ.* IV, 3—8 fast wörtlich mit einem kleinen Zusatz; der Ottob. scheint wiederum nach *Διδ.* corrigirt. Dann verlässt der Bearbeiter die *Διδαχή* und legt dem Bartholomäus Sätze aus Barn. 21, 2—4. 6 und 19, 11 (genau in der Fassung des Briefs) in den Mund. Im Ottob. aber fehlen diese Worte und dafür steht *Διδ.* IV, 9—14 (mit Ausnahme von v. 10. 11). Es ist beachtenswerth, dass Ottob. auch *αὐτοὺς* nach *διδάξεις* bietet (IV, 9) und *ἐν ἐκκλησίᾳ* fortlässt (IV, 14); s. Const. App. VII, 12. 14.

τῷ ἀδελφῷ σου καὶ οὐκ ἐρεῖς ἴδια εἶναι· εἰ γὰρ ἐν τῷ ἀθανάτῳ κοινωνοί ἐστε, πόσῳ μᾶλλον ἐν τοῖς θνητοῖς.

14. *Βαρθολομαῖος εἶπεν· ἐρωτῶμεν ὑμᾶς, ἀδελφοί, ὡς ἔτι καιρός ἐστι καὶ ἔχετε εἰς οὓς ἐργάζεσθε μεθ' ἑαυτῶν, μὴ ἐκλίπητε ἐν μηδενί, ἐξουσίαν ἐὰν ἔχητε. ἐγγὺς γὰρ ἡ ἡμέρα κυρίου, ἐν ᾗ συναπολεῖται πάντα σὺν τῷ πονηρῷ· ἥξει γὰρ ὁ κύριος καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ. ἑαυτῶν γίνεσθε νομοθέται, ἑαυτῶν γίνεσθε σύμβουλοι ἀγαθοί, θεοδίδακτοι· φυλάξεις ἅπερ ἔλαβες μήτε προσθεὶς μήτε ὑφαιρῶν.*

15. *Πέτρος εἶπεν· ἀδελφοί, τὰ περὶ τῶν λοιπῶν νουθεσιῶν αἱ γραφαὶ διδάξουσιν, ἡμεῖς δὲ ἃ ἐκελεύσθημεν διατάξωμεν. πάντες εἶπαν· Πέτρος λεγέτω.*

16. *Πέτρος εἶπεν· ἐὰν ὀλιγανδρία ὑπάρχῃ καὶ μήπου πλῆθος τυγχάνῃ τῶν δυναμένων ψηφίσασθαι περὶ ἐπισκόπου ἐν-*

θεοῦ· ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν. — 231, 14. *συγκοινωνήσεις δὲ πάντα* Ottob. (cf. *Διδ.*), *κοινωνήσεις δὲ ἁπάντων* Vind. — 1. *τῷ ἀδελφῷ* Vind. (cf. *Διδ.*), *τοῖς ἀδελφοῖς* Ottob., cum egenis Aeth. — 1. *τῷ ἀθανάτῳ* Vind. (cf. *Διδ.*), *τῷ θανάτῳ* Ottob., *τοῖς ἀθανάτοις* Syr., Aeth. — 2. *πόσον* Vind. — 2. *θνητοῖς* Ottob. (cf. *Διδ.*), *φθαρτοῖς* Vind. — 3 sq. Caput hoc XIV. in Mosq. ante cap. XII. positum est, in Ottob. deest, sed ibi inveniuntur: *Βαρθολομαῖος εἶπεν· οὐκ ἀρεῖς τὴν χεῖρά σου ἀπὸ τοῦ υἱοῦ σου, οὐδὲ ἀπὸ τῆς θυγατρός σου, ἀλλ' ἀπὸ νεότητος διδάξεις αὐτοὺς τὸν φόβον τοῦ κυρίου. ἐξομολογήσῃ τὰ παραπτώματά σου· οὐκ ἐγκαταλείψει ἐντολὰς κυρίου· οὐ προσελεύσῃ ἐν προσευχῇ σου ἐν συνειδήσει πονηρᾷ· μιμήσεις πᾶσαν ὑπόκρισιν καὶ πᾶν ὃ μὴ ἀρέσκει κυρίῳ· φυλάξῃ δὲ ἃ παρέλαβες, μήτε προστιθεὶς μήτε ὑφαιρῶν. αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς τῆς ζωῆς.* His respondent *Διδ.* IV, 9. 14ᵃ. 13ᵃ. 14ᵇ. 12. 13ᵇ. 14ᶜ. — 5. *ἐκλείπητε* Mosq. — 5. *ἐξουσίαν* Mosq., *ἐξοῦ ἐὰν* Vind. — 6. *συναπολοῦνται* Mosq. — 7. *αὐτοῦ* Mosq. (cf. Barn.), *αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ* Vind., Syr., Aeth. — 7. *ἑαυτῶν γίνεσθε νομοθέται* Syr., Aeth. (cf. Barn.), om. Mosq., Vind. — 8. *ἀγαθοί* Mosq., om. Aeth. — 8. *θεοδίδακτοι* Mosq., Syr., Aeth. (cf. Barn.), *διδακτοί* Vind. — 8. *φυλάξεις κτλ.* Vind., *ἃ παρελάβετε, μήτε προσθήσετε μήτε ὑφέλετε ἀπ' αὐτῶν* Mosq. — Cc. XV—XXX desunt in Mosq., Ottob., Syr. — 13 sq. *ἐπάρχει . . τυγχάνει* Vind.

C. 16. Die Wahl des Bischofs liegt noch ganz in den Händen der Gemeinde. Zu den geforderten Qualitäten s. I Tim. 3, 2—7, Tit. 1, 7—9, welche Stellen zu Grunde liegen. Die Ehelosigkeit des Bischofs wird aber bereits von dem Verfasser gewünscht, indessen die Fortführung der Einehe gestattet (so hat der Äthiope richtig die Stelle erläutert). Bildung ist kein nothwendiges Requisit für den Bischof; auch solche, die des Lesens und Schreibens unkundig sind, können Bischöfe werden.

τὸς δεκαδύο ἀνδρῶν, εἰς τὰς πλησίον ἐκκλησίας, ὅπου τυγχάνει τεπηγυῖα, γραφέτωσαν, ὅπως ἐκεῖθεν ἐκλεκτοὶ τρεῖς ἄνδρες ταραγενόμενοι δοκιμῇ δοκιμάσαντες τὸν ἄξιον ὄντα, εἴ τις φήμην καλὴν ἔχει ἀπὸ τῶν ἐθνῶν, εἰ ἀναμάρτητος ὑπάρχει, εἰ φιλόπτωχος, εἰ σώφρων, μὴ μέθυσος, μὴ πόρνος, μὴ πλεονέκτης ἢ λοίδορος ἢ προσωπολήπτης καὶ τὰ τούτοις ὅμοια. καλὸν μὲν εἶναι ἀγύναιος, εἰ δὲ μή, ἀπὸ μιᾶς γυναικός· παιδείας μέτοχος, δυνάμενος τὰς γραφὰς ἑρμηνεύειν· εἰ δὲ ἀγράμματος, πραΰς ὑπάρχων, καὶ τῇ ἀγάπῃ εἰς πάντας περισσευέτω, μή ποτε περί τινος ἐλεγχθεὶς ἐπίσκοπος ἀπὸ τῶν πολλῶν γενηθείη.

17. Ἰωάννης εἶπεν· ὁ κατασταθεὶς ἐπίσκοπος, εἰδὼς τὸ προσεχὲς καὶ φιλόθεον τῶν σὺν αὐτῷ, καταστήσει οὓς ἂν δοκιμάσῃ πρεσβυτέρους δύο.

18. Πάντες ἀντεῖπον ὅτι οὐ δύο, ἀλλὰ τρεῖς. εἴκοσι γὰρ καὶ τέσσαρές εἰσι πρεσβύτεροι, δώδεκα ἐκ δεξιῶν καὶ δώδεκα ἐξ εὐωνύμων. Ἰωάννης εἶπεν· καλῶς ὑπεμνήσατε, ἀδελφοί. οἱ μὲν γὰρ ἐκ δεξιῶν δεχόμενοι ἀπὸ τῶν ἀρχαγγέλων τὰς φιάλας προσφέρουσι τῷ δεσπότῃ, οἱ δὲ ἐξ ἀριστερῶν ἐπέχουσι τῷ πλήθει τῶν ἀγγέλων. δεῖ οὖν εἶναι τοὺς πρεσβυτέρους ἤδη κεχρονικότας ἐπὶ τῷ κόσμῳ, τρόπῳ τινὶ ἀπεχομένους τῆς πρὸς γυναῖκας συνελεύσεως, εὐμεταδότους εἰς τὴν ἀδελφότητα, πρόσωπον ἀνθρώπου μὴ λαμβάνοντας, συμμύστας τοῦ ἐπισκόπου καὶ συνεπιμάχους, συναθροίζοντας τὸ πλῆθος, προθυμουμένους τὸν ποιμένα. οἱ ἐκ δεξιῶν πρεσβύτεροι προνοήσονται τῶν

---

4. ὑπάρχῃ Vind. — 7. ἀγύναιος κτλ. Vind., si sine uxore ageret, si vero uxorem duxisset unam priusquam constitueretur episcopus, maneat cum illa Aeth. — 12. ἐὰν Vind. — 13. δύο (hic et in v. 14) Vind., Aeth., δεκαδύο coniec. Hilgf. — 14. τρεῖς Vind., Aeth., κδ' coniec. Hilgfeld.

C. 17. 18. Den Bischof setzen Alle ein, aber der Bischof setzt die Presbyter ein. Was die Zahlen betrifft (s. S. 212 f.), so sind die Hilgenfeld'schen Correcturen ganz unhaltbar; es handelt sich, wie auch Krawutzky gesehen, um kleine Gemeinden. Die Zahl zwei muss, wie die Begründung zeigt, die ursprüngliche sein. Die Sätze: „πάντες ἀντεῖπον ὅτι οὐ δύο, ἀλλὰ τρεῖς" und „Ἰωάννης εἶπεν· καλῶς ὑπεμνήσατε, ἀδελφοί" sind mit Krawutzky für eine Correctur des Bearbeiters zu halten (Böhmer's Versuch, dem überlieferten Text einen Sinn abzugewinnen, ist verfehlt). — Z. 14 sq. s. Apoc. Joh. 4, 4. 10; aber die Ausdeutung ist dem Verfasser eigenthümlich. — Die Darlegung der Pflichten und Qualitäten der Presbyter ist einzigartig.

ἐπισκόπων πρὸς τὸ θυσιαστήριον, ὅπως τιμήσωσι καὶ ἐντιμηθῶσιν εἰς ὃ ἂν δέῃ. οἱ ἐξ ἀριστερῶν πρεσβύτεροι προνοήσονται τοῦ πλήθους, ὅπως εὐσταθήσῃ καὶ ἀθόρυβον ᾖ, πρῶτον μεμαθηκὸς ἐν πάσῃ ὑποταγῇ. εἰ δέ τις νουθετούμενος αὐθάδως ἀποκριθῇ, τὸ ἓν ποιήσαντες οἱ ἐπὶ τῷ θυσιαστηρίῳ τὸν τοιοῦτον μετὰ ἴσης βουλῆς, ὃ ἂν ᾖ ἄξιον, δικασάτωσαν, ἵνα καὶ οἱ λοιποὶ φόβον ἔχωσι, μήποτε ἑνὸς πρόσωπον λάβωσι. καὶ ἐπὶ πλεῖον νεμηθῇ ὡς γάγγραινα, καὶ αἰχμαλωτισθῶσιν οἱ πάντες.

19. Ἰάκωβος εἶπεν· ἀναγνώστης καθιστανέσθω πρῶτον δοκιμῇ δεδοκιμασμένος, μὴ γλωσσοκόπος, μὴ μέθυσος μήτε γελωτολόγος, εὔτροπος, εὐπειθής, εὐγνώμων, ἐν ταῖς κυριακαῖς συνόδοις πρῶτος σύνδρομος, εὐήκοος, διηγητικός, εἰδὼς ὅτι εὐαγγελιστοῦ τόπον ἐργάζεται. ὁ γὰρ ἐμπιπλῶν ὦτα μὴ νοούντος ἔγγραφος λογισθήσεται παρὰ τῷ θεῷ.

20. Ματθαῖος εἶπεν· διάκονοι καθιστάσθωσαν. γέγραπται· ἐπὶ τριῶν σταθήσεται πᾶν ῥῆμα κυρίου. ἔστωσαν δεδοκιμασμένοι πάσῃ διακονίᾳ, μεμαρτυρημένοι παρὰ τοῦ πλήθους, μονόγαμοι, τεκνοτρόφοι, σώφρονες, ἐπιεικεῖς, ἥσυχοι, μὴ γόγγυσοι, μὴ δίγλωσσοι, μὴ ὀργίλοι — ὀργὴ γὰρ ἀπόλλυσιν ἄνδρα φρόνιμον — μὴ πρόσωπον πλουσίου λαμβάνοντες μηδὲ πένητος καταδυναστεύοντες μηδὲ οἴνῳ πολλῷ χρώμενοι, εὔσκυλτοι, τῶν κρυφίων ἔργων καλοὶ προτρεπτικοί, ἐπαναγκάζοντες τοὺς ἔχοντας τῶν ἀδελφῶν ἁπλοῦν τὰς χεῖρας, καὶ αὐτοὶ εὐμετάδοτοι.

---

3. εὐσταθήσῃ coniec. Lagarde, εὐσταθὴς ᾖ Vind. — 3 sq. ἀθόρυβον.. μεμαθηκὸς coniec. Lagarde, ἀθόρυβος . . . μεμαθηκὼς Vind. — 3. ᾖ coniec. Lagarde, εἴη Vind. — 4 sq. εἰ δέ τις usque οἱ πάντες (v. 9) desunt in Aeth. — 6. ᾖ coniec. Lagarde, εἰ Vind. — 7. ἔχουσι Vind. — 11. γελοτολόγος Vind. — 12. εὐπειθεὶς Vind.

Z. 8. ὡς γάγγραινα s. II Tim. 2, 17 und zu αἰχμαλωτ. s. II Tim. 3, 6. Ignat. ad Phil. 2, 2.

C. 19. Man beachte, dass der Vorleser (nur Einer ist nöthig) vor den Diakonen erwähnt ist. Die κυριακαὶ σύνοδοι sind die Sonntagsgottesdienste. Zu σύνδρομος s. Ignat. ad Phil. 2, 2; ad Polyc. 7, 2. Wichtig ist, dass dem Vorleser gesagt wird, er verwalte das Amt eines Evangelisten.

C. 20. Zu ἐπὶ τριῶν κτλ. (Z. 17) s. II Cor. 13, 1. Das ganze Cap. geht auf I Tim. 3, 8—13 zurück; zu εὔσκυλτοι (Z. 22) s. Const. App. IV, 15: εὐσκύλτους εἰς τὰς τῆς διακονίας χρείας. Die κρύφια ἔργα (Z. 23) sind die Almosen. Zu τοῖς ἀτάκτως κτλ. (S. 235, 2) s. II Thess. 3, 11.

οινωνικοί, πάσῃ τιμῇ καὶ ἐντροπῇ καὶ φόβῳ τιμώμενοι ἀπὸ οὗ πλήθους, ἐπιμελῶς προσέχοντες τοῖς ἀτάκτως περιπατοῦ-ιν, οὓς μὲν νουθετοῦντες, οὓς δὲ παρακαλοῦντες, οὓς δὲ ἐπι-ιμῶντες, τοὺς δὲ καταφρονοῦντας τελέως παραπεμπόμενοι, εἰ-ότες ὅτι οἱ ἀντίλογοι καὶ καταφρονηταὶ καὶ λοίδοροι Χριστῷ 5
ντετάξαντο.

21. *Κηφᾶς εἶπεν· χῆραι καθιστανέσθωσαν τρεῖς, αἱ δύο τροσμένουσαι τῇ προσευχῇ, περὶ πάντων τῶν ἐν πείρᾳ καὶ πρὸς ὰς ἀποκαλύψεις περὶ οὗ ἂν δέῃ, μία δὲ παρεδρεύουσα ταῖς ἐν αῖς νόσοις πειραζομέναις εὐδιάκονος ᾖ, νηπτική, τὰ δέοντα* 10
παγγέλλουσα τοῖς πρεσβυτέροις, μὴ αἰσχροκερδής, μὴ οἴνῳ τολλῷ προσέχουσα, ἵνα δύνηται νήφειν πρὸς τὰς νυκτερινὰς ἐπηρεσίας καὶ εἴ τις ἕτερα βούλοιτο ἐργαγαθεῖν. καὶ γὰρ ταῦτα πρῶτα κυρίου θησαυρίσματά εἰσιν ἀγαθά.

22. *Ἀνδρέας εἶπεν· διάκονοι ἐργάται τῶν καλῶν ἔργων,* 15
νυχθήμερον ἐπιλεύσοντες πανταχοῦ, μήτε πένητα ὑπεροπτεύ-οντες μήτε πλούσιον προσωποληπτοῦντες ἐπιγνώσονται τὸν θλιβόμενον καὶ ἐκ τῆς λογίας οὐ παραπέμψονται, ἐπαναγκά-σουσι δὲ τοὺς δυναμένους ἀποθησαυρίζειν εἰς ἔργα ἀγαθά, προ-ορῶντας τοὺς λόγους τοῦ διδασκάλου ἡμῶν· εἴδετέ με πεινῶντα 20

---

3. *οὓς δὲ παρακαλοῦντες* in Vind. exhiberi primus Pitra vidit. — 8. *τῶν* om. Vind., coniec. Lagarde. — 8 sq. *καὶ* usque *δέῃ* Vind., et addatur pro alimento earum quidquid ad manus est Aeth., et ut faciant charismata propter eum quem secuntur Memph. — 12. *δύναται* Vind. — 13. *ἑτέρα* Vind., sed Aeth. *ἕτερα* legisse videtur. — 16. *ἐπιλεύ-σοντες* coniec. M. Schmidt (Hilgf.), *ἐπελεύσοντες* Vind. — 20. *πίνοντα* Vind.

C. 21. S. I Tim. 5, 3—16 (bes. v. 5). Die *ἀποκαλύψεις*, welche der Athiope nicht übersetzt hat, können sich weder auf die körperlichen Enthüllungen der Frauen noch auf „vertraute Mittheilungen hülfsbedürftiger Frauen" beziehen (Bickell), sondern lediglich auf „Offenbarungen". Man erwartete von diesen Wittwen, dass sie bei ihrem ständigen Gebet auch besondere Offenbarungen in Bezug auf besondere Nothlagen der Gemeinde oder einzelner Gemeindeglieder erhalten werden.

C. 22. Dieses Capitel ist hier sehr befremdlich, da eben erst — c. 20 — von den Diakonen die Rede gewesen ist und hier absolut nichts Neues hinzugefügt ist; hat der Bearbeiter etwa an Subdiakonen gedacht, aber ältere Bestimmungen nicht finden können? Die *λογία* (Z. 18) ist die Armenkasse, s. I Cor. 16, 1. Zu Z. 20 sq. ist Mt. 25, 37 zu vergleichen; zu *οἱ γὰρ κτλ.* (p. 235, Z. 1 sq.) I Clem. 44, 3. 5. I Tim. 3, 13. Als *διδάσ-καλος* ist Christus auch c. 26 bezeichnet.

καὶ οὐκ ἐθρέψατέ με. οἱ γὰρ καλῶς διακονήσαντες καὶ ἀμέμπτως τόπον ἑαυτοῖς περιποιοῦνται τὸν ποιμενικόν.

23. Φίλιππος εἶπεν· ὁ λαϊκὸς τοῖς λαϊκοῖς πράγμασι περιποιθέσθω ὑποτασσόμενος τοῖς παρεδρεύουσι τῷ θυσιαστηρίῳ. ἕκαστος τῷ ἰδίῳ τόπῳ ἀρεσκέτω τῷ θεῷ, μὴ φιλεχθροῦντες ἀλλήλοις περὶ τῶν τεταγμένων, ἕκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη παρὰ τῷ θεῷ. ὁ ἕτερος τοῦ ἑτέρου τὸν δρόμον μὴ παρατεμνέτω. οὐδὲ γὰρ οἱ ἄγγελοι παρὰ τὸ διατεταγμένον αὐτοῖς οὐδὲν ἕτερον ἐξελίσσουσιν.

24. Ἀνδρέας εἶπεν· εὔχρηστόν ἐστιν, ἀδελφοί, ταῖς γυναιξὶ διακονίαν καταστῆσαι.

25. Πέτρος εἶπεν· ἐφθάσαμεν τάξαντες· περὶ δὲ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος ἀκριβῶς μηνύσωμεν.

26. Ἰωάννης εἶπεν· ἐπελάθεσθε, ἀδελφοί, ὅτε ἤτησεν ὁ διδάσκαλος τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον καὶ ηὐλόγησεν αὐτὰ λέγων· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου καὶ τὸ αἷμα, ὅτι οὐκ ἐπέτρεψε ταύταις συστῆναι ἡμῖν — Μάρθα εἶπεν· διὰ Μαριάμ, ὅτι εἶδεν αὐτὴν μειδιῶσαν. Μαρία εἶπεν· οὐκέτι ἐγέλασα —· προεῖπε γὰρ ἡμῖν, ὅτε ἐδίδασκεν, ὅτι τὸ ἀσθενὲς διὰ τοῦ ἰσχυροῦ σωθήσεται.

27. Κηφᾶς εἶπεν· ἐνίων μέμνησθε δὲ ὅτι ταῖς γυναιξὶ μὴ ὀρθαῖς (πρέπει) προσεύχεσθαι, ἀλλὰ ἐπὶ τῆς γῆς καθεζομέναις.

---

1. διακονίσαντες Vind. — 3 sq. περιπειθέσθω coniec. Lagarde. — 3. παρατεμνείτο Vind. — 10. 11. Desunt in Aeth. — 12. Ἀνδρέας εἶπεν Aeth. — 15. μηδιῶσαν Vind. — 17 sq. Dixit Martha de Maria: aspicite eam quomodo rideat. Et dixit Maria: Non ideo risi, quod dixerit nobis dominus noster: Bonum est, nam infirmus convalescet firmiter Aeth. — 22. πρέπει add. Bickell. Infit Kephas: sunt qui dicant: non decet feminas attollere vocem suam dum stant in ecclesia, sed faciant eas procumbere humi Aeth. — 22. ἐπὶ W, ἀπὸ Vind.

C. 23. S. I Clem. 40, 5: τῷ γὰρ ἀρχιερεῖ ἴδιαι λειτουργίαι δεδομέναι εἰσίν, καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἴδιος ὁ τόπος προστέταχται, καὶ Λευίταις ἴδιαι διακονίαι ἐπίκεινται· ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν δέδεται. 41, 1: ἕκαστος ἡμῶν ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐαρεστείτω (CS, εὐχαριστείτω A) θεῷ. Zu θυσιαστήριον ibid. 41, 2. Zum Schlusssatz ibid. 20, 3; 34, 5. Zu ἕκαστος κτλ. s. I Cor. 7. 24.

C. 26. S. Mt. 26, 26 f. Diese Geschichte von der Martha und Maria ist nur hier erzählt; auch der Spruch: „τὸ ἀσθενὲς διὰ τ. ἰσχυροῦ σωθήσεται“ ist unbezeugt. In der „Pistis Sophia“ unterhält sich der Herr nach der Auferstehung mit Maria und Martha (s. oben S. 215).

28. *Ἰάκωβος εἶπεν· πῶς οὖν δυνάμεθα περὶ γυναικῶν διακονίας ὁρίσαι, εἰ μή τι διακονίαν ἵνα ἐπισχύσωσι ταῖς ἐνδεομέναις;*

29. *Φίλιππος εἶπεν· τοῦτο, ἀδελφοί, περὶ τῆς μεταδόσεως. ὁ ποιῶν ἔργον ἑαυτῷ θησαυρὸν καλὸν περιποιεῖται. ὁ γὰρ θησαυρίζων ἐν τῇ βασιλείᾳ ἔγγραφος ἐργάτης λογισθήσεται παρὰ τῷ θεῷ.*

30. *Πέτρος εἶπεν· ταῦτα, ἀδελφοί, οὐχ ὡς ἐξουσίαν τινὸς ἔχοντες πρὸς ἀνάγκην, ἀλλ' ἐπιταγὴν ἔχοντες παρὰ κυρίου ἐρωτῶμεν ὑμᾶς, φυλάξαι τὰς ἐντολὰς μηδὲν ἀφαιροῦντας ἢ προστιθέντας ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.*

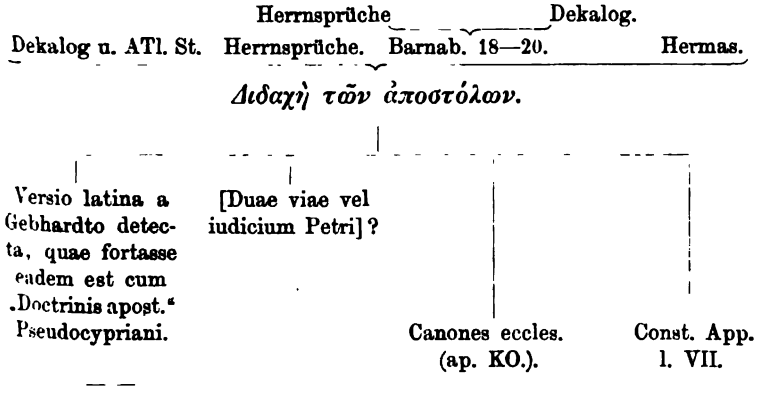
---

4. *μεταδόσεως. ὁ ποιῶν* Lagarde, *μεταδώσεως, ὁποῖον* Vind.

C. 29. Dieses Capitel erinnert an c. 21 fin. u. 19 fin.

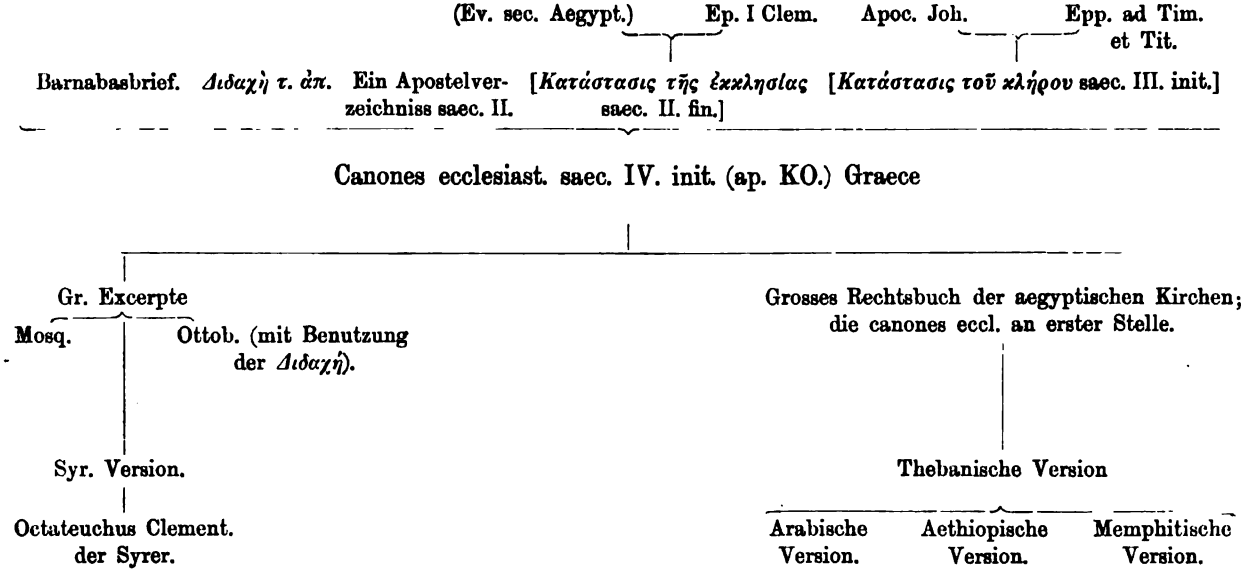
C. 30. *ὡς ἐξουσίαν κτλ.*, s. II Thess. 3, 9. — *ἀνάγκην*, s. Philem. 14. — *ἐπιταγήν*, s. I Cor. 7, 25; II Cor. 8, 8. — *ἐρωτῶμεν*, s. Barn. 21, 7. — *φυλάξαι κτλ.*, s. oben c. 14 fin.

Tabelle I [1]).



1) Diese beiden Tabellen werden nach dem in dem S. 170 ff. Ausgeführten einer Erläuterung nicht weiter bedürfen. Nur dies sei (zu Tabelle II.) noch einmal bemerkt, dass die Titel „*κατάστασις τῆς ἐκκλησίας*" resp. „*τοῦ κλήρου*" erfundene sind; sie sollen die betreffenden ermittelten Quellenschriften nach ihrem Inhalte, soweit er uns erhalten, bezeichnen. Die arabische Version der ap. KO. ist vielleicht nicht direkt aus der thebanischen, sondern aus der memphitischen geflossen. Über die Versio latina s. die Abhandlung von v. Gebhardt am Schluss dieses Hefts.

Tabelle II.


(Ev. sec. Aegypt.)
Ep. I Clem.
Apoc. Joh.
Epp. ad Tim. et Tit.
Barnabasbrief.
Διδαχὴ τ. ἀπ.
Ein Apostelverzeichniss saec. II.
[Κατάστασις τῆς ἐκκλησίας saec. II. fin.]
[Κατάστασις τοῦ κλήρου saec. III. init.]
Canones ecclesiast. saec. IV. init. (ap. KO.) Graece
Gr. Excerpte
Mosq.
Ottob. (mit Benutzung der Διδαχή).
Syr. Version.
Octateuchus Clement. der Syrer.
Grosses Rechtsbuch der aegyptischen Kirchen; die canones eccl. an erster Stelle.
Thebanische Version
Arabische Version.
Aethiopische Version.
Memphitische Version.

Übersieht man diese Tabellen, so gewahrt man, wie sich das Kirchenrecht aus dem Dekaloge und den Herrnsprüchen entwickelt hat; daher es denn gekommen ist, dass bereits die ersten Verordnungen der Art mit hoher, ja mit höchster Autorität ausgestattet worden sind. Da für die Herrnsprüche — angeblich oder mit Recht — apostolische Überlieferung in Anspruch genommen wurde, so erschien es um die Mitte des 2. Jahrhunderts nicht unerlaubt, christliche Sittenregeln und kirchliche Verordnungen, die man durch Vermittelung der Apostel vom Herrn selbst ableitete, als *διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν ιβ' ἀποστόλων* zu bezeichnen. Diese Bezeichnung wurde verhängnissvoll; denn sie konnte so verstanden werden, als seien die Gebote, die unter ihr begriffen wurden, in dieser Form von den Aposteln gegeben worden. Man fing an, den Titel „*διὰ τῶν ἀποστόλων*" so auszubeuten, dass man die Apostel als die schriftstellerischen Urheber der Rechtsbücher ansah, zugleich aber änderte man in diesen Büchern selbst fortwährend, indem man Veraltetes ausmerzte oder corrigirte und Neues einschob. Das Ergebniss dieser Entwicklung war, dass in den verschiedenen Provinzen der Reichskirche seit dem 4. Jahrhundert kirchliche Rechtsbücher in verschiedenen Recensionen in Ansehen standen, deren Abfassung man direct auf die Apostel selbst — hie und da durch Vermittelung eines Amanuensis wie des Clemens — zurückführte; ja es kam so weit, dass die einzelnen Rechtssatzungen an die einzelnen Apostel vertheilt wurden, und oft ganz junge und neue gesetzliche Bestimmungen, die eben nöthig erschienen, einem Petrus oder Philippus u. s. w. in den Mund gelegt wurden. Indessen — man besass doch nicht die Entschlossenheit, die Producte dieser Art wirklich dem Kanon gleichzustellen; selbst wo man an ihrem apostolischen Ursprung nicht zweifelte, liess man zwischen ihnen und den neutestamentlichen Schriften eine Kluft bestehen, die in der Theorie eigentlich keine Berechtigung mehr hatte. Wenigstens in der byzantinischen Kirche blieb es — nach vorübergehendem Schwanken und nach resultatlosen Versuchen Einzelner — so; in den orientalischen Kirchen sind allerdings hier und da die Grenzen zwischen dem apostolisch-kanonischen und den apostolischen *Διαταγαί* verrückt worden. Die abendländische Kirche hat sich, namentlich seit dem Gelasianum, gegen diese ganze Literatur streng abgeschlossen; dafür

hat sie ihr Taufsymbol zu einer apostolischen Urkunde erhoben, in welcher jeder einzelne Satz von einem Apostel „gelehrt" worden sei. Eine Parallele zu dieser Geschichte der Tradition in Bezug auf Rechtsordnungen und Symbol bietet schliesslich noch die Geschichte der Liturgien; doch würde es zu weit führen, auf sie hier einzugehen.

Durch die „apostolischen Rechtsordnungen" hat nicht nur fort und fort und in steigendem Masse der moralistische und gesetzliche Geist in der katholischen Kirche sich befestigt, sondern sie sind auch das Medium gewesen, durch welches einst überwundene alttestamentliche Ceremonialgebote wiederum in die Kirche eingedrungen sind. Nach den Bedingungen, unter denen der Katholicismus entstanden ist, konnte dies stets nur auf einem Umwege geschehen; aber dieser Umweg wurde dadurch eröffnet, dass man gewisse alttestamentliche Verordnungen, die heilsam oder wünschenswerth erschienen, zu ausdrücklichen Geboten der Apostel stempelte. Auch hier — wie in allen ähnlichen Fällen, in denen die Tradition schliesslich das, wovon sie ausgegangen ist, aufgehoben hat — liegt ein alter Rechtstitel, eine Exemption von der Generalregel, zu Grunde, die aber so ausgebeutet worden ist, dass sie jene Generalregel verschlungen hat: weil in den Herrnsprüchen die Fortdauer der Übung des Fastens in der neuen Gemeinde vorausgesetzt ist, so kann und muss man die alttestamentliche Fastenordnung irgendwie aus dem allgemeinen Urtheil, dass das Ceremonialgesetz aufgehoben sei, herausheben; weil der Herr und die Apostel gesagt haben, dass die Evangelisten wie die Arbeiter ihres Lohnes werth seien, so müssen die Bestimmungen über die Art und Weise des Unterhalts der Priester, wie sie das ATliche Gesetz gegeben hat, irgendwie noch zu Recht bestehen. Mit solchen Erwägungen hat bereits der Verfasser unserer *Διδαχή* den Anfang gemacht. Sie durchbrachen das sonst feststehende Schema, dass das Ceremonialgesetz ungültig sei und nur in seinem typischen Sinne in Betracht komme. Seit dem Ende des 2. Jahrhunderts aber bemerkt man, wie der Process der Reception ATlicher Ceremonialgesetze immer weiter fortschreitet, während die dogmatische Theorie dabei an der alten Stellung zum Gesetz festhält. Man hat sich in der Theorie meines Wissens niemals (in der alten Kirche) entschlossen, das faktische Verfahren anzuerkennen und rund zu

rklären, dass vom ATlichen Ceremonialgesetz Einiges gänzlich aufgehoben worden sei — weil es nur der Herzenshärtigkeit der Juden gegolten habe —, Anderes in geistigem Sinne erfüllt sei esp. in diesem Sinne noch eben gelte, Anderes aber in wörtlicher Fassung noch verpflichtend für die christliche Gemeinde sei. Ein solches Bekenntniss hätte die Kirche in Widerspruch zu ihrer Vergangenheit gesetzt, unabsehbare Consequenzen zur Folge gehabt und vor allem die gegenüber dem Judenthum fest gezogenen und um jeden Preis zu behauptenden Grenzen verrückt; aber eben die Fiction der „apostolischen Rechtsordnungen" ermöglichte es, alttestamentliche Ceremonialgesetze aufzunehmen, ohne die Autorität des A. T. als solche anrufen zu müssen. Wie weit in dieser Richtung, welche der Verfasser der *Διδαχή* bereits eingeschlagen hat, einige Provincialkirchen gegangen sind, zeigt die Praxis mancher orientalischer Kirchen, z. B. der nestorianischen und äthiopischen, noch heute[45]).

3. *Die Διδαχή, die Διδασκαλία τῶν ἀποστόλων, die Ignatiusbriefe und der Interpolator dieser Schriften.*

Bryennios hat das 8. Capitel seiner Prolegomena (p. ρα'—ξθ') überschrieben: „*Ὅτι καὶ τὰ ἓξ πρῶτα βιβλία τῶν Διαταγῶν* (i. e. der apost. Constitutionen) *καὶ αὐτὸ δὴ τὸ ὄγδοον*

45. Sichere Spuren der Benutzung der *Διδαχή* habe ich in anderen kirchenrechtlichen Schriften des Alterthums nicht gefunden, so auch nicht in einem der ältesten Stücke, den Canones Hippolyti. Bryennios hält es für wahrscheinlich, dass im 2. Pfaffischen Fragment (Pseudo-Irenäus; s. Iren. Opp. ed. Harvey II p. 500 sq.) unter den „*δεύτεραι τῶν ἀποστόλων διατάξεις*" die *Διδαχή* gemeint sei. Die Stelle lautet: „*Οἱ ταῖς δευτέραις τῶν ἀποστόλων διατάξεσι παρηκολουθηκότες ἴσασι τὸν κύριον νέαν προσφορὰν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ καθεστηκέναι κατὰ τὸ Μαλαχίου τοῦ προφήτου· Διότι ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου καὶ ἕως δυσμῶν τὸ ὄνομά μου δεδόξασται ἐν τοῖς ἔθνεσι, καὶ ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα προσάγεται τῷ ὀνόματί μου καὶ θυσία καθαρά*". Auf Mal. 1, 11 beruft sich allerdings auch der Verfasser der *Διδαχή* (c. 14), aber das ist hier auch die einzige Übereinstimmung. Der Zusammenhang, in welchem das Citat in der *Διδαχή* steht, ist ein ganz anderer als der, welchen man für die *δεύτεραι διατάξεις* nach dem Pfaffischen Fragment vermuthen muss (es handelt sich in der *Διδ.* nicht um die Einsetzung des neuen Opfers). Auch ist das Citat aus Mal. nicht in der Fassung der *Διδ.* gegeben. Man hat daher keinen Grund, in den Diataxen die Didache zu erkennen.

πρώτην ἀφορμὴν καὶ βάσιν ἔχει τὴν Διδαχήν", und er glaubt den Nachweis für diese gewiss mit Vorsicht formulirte Behauptung geliefert zu haben. Allein — vom 8. Buche sei hier abgesehen, da es eine eigene umfangreiche Untersuchung verlangen würde — Bryennios hat weder für die ursprüngliche Gestalt der 6 ersten Bücher der apost. Constitutionen [1]), noch für die interpolirte Recension derselben, die er übrigens von jener nicht streng unterschieden hat, wirkliche Beweise beibringen können: im Gegentheil: eine aufmerksame Lectüre der von ihm gemachten Zusammenstellungen wird, glaube ich, jeden Kritiker überzeugen dass eine literarische Verwandtschaft zwischen diesen Werken nicht besteht. Diese Überzeugung wird durch eine genaue Vergleichung der Διδασκαλία (d. h. der nicht interpolirten, ursprünglichen Recension der 6 ersten Bücher) mit der Διδαχή zur Gewissheit erhoben. Gerade diejenigen Stellen, wo der Verf. der Διδασκαλία dieselben oder ähnliche Punkte berührt wie der Verfasser der Διδαχή (II, 25. 53. 54. 58—61. 63; III, 5; IV, 2. 8. 9; V, 15; VI, 13. 18. 19. 23), bezeugen seine Unabhängigkeit. Auch in der Anordnung der Stoffe ist der jüngere Schriftsteller dem älteren gegenüber durchweg selbständig, so dass lediglich die blasse Möglichkeit übrig bleibt, dass jener diesen gelesen hat, aber nicht mehr [2]). Die Διδασκαλία ist eine nach einem bestimmten Plane gearbeitete, wortreiche Schrift aus dem letzten Drittel des 3. Jahrhunderts [3]), aus welcher man schriftliche

1) S. P. de Lagarde in Bunsen's Analecta Ante-Nicaena Vol. II p. 45—224. p. 225—338. Dass die syrische Recension die ursprüngliche, die uns griechisch in den 6 ersten Büchern der Constitutionen vorliegende die interpolirte ist, halte ich (gegen Bickell, Haneberg und Funk) mit Lagarde und Zahn für erwiesen. Bestätigt wird es durch einen Blick auf das Verhältniss der Διδ. zum 7. Buch.

2) Die einzige wirkliche Wortparallele ist Διδαχή c. 2: οὐκ ἔσῃ διγνώμων οὐδὲ δίγλωσσος mit Διδασκ. II, 6 (p. 238, 8): μὴ δίγνωμος, μὴ δίγλωσσος; allein auch Barnabas bietet ähnlich. Ferner klingt Διδασκ. II, 53 (p. 276, 1 sq. 8. 9) stark an Διδαχή c. 14 an. Die Parallelen, die Bryennios notirt hat, fallen für die Entscheidung der Frage, ob ein literarisches Abhängigkeitsverhältniss existirt, nicht ins Gewicht. Ich verzichte daher darauf sie einzeln zu besprechen, auf die Gefahr hin, desswegen gescholten zu werden.

3) Sie ist nachnovatianisch (s. das 2. Buch), sie stammt aus der vorconstantinischen Zeit, und sie setzt friedliche Zustände für die christlichen Gemeinden voraus; also ist sie 260—302 anzusetzen. Der Interpolator ist

Quellen, die höchst wahrscheinlich zu Grunde liegen, — abgesehen von den Ignatiusbriefen, die sicher benutzt sind, s. Zahn, Ignatii epp. p. 336—zur Zeit nicht auszuscheiden vermag. Es ist möglich, dass eine dieser Quellen auf Grund der *Διδαχή* entstanden ist; allein irgend etwas Bestimmtes lässt sich darüber, soviel ich zu sehen vermag, nicht sagen.

Indessen bei diesem negativen Ergebniss in Bezug auf das Verhältniss der *Διδαχή* zu den 6 ersten Büchern der Constitutionen brauchen wir uns doch nicht nothgedrungen zu beruhigen; vielmehr wirft die Entdeckung der ältesten Kirchenordnung ein neues und höchst willkommenes Licht auf das Werk des Interpolators der 6 Bücher und — auf den Fälscher der Ignatiusbriefe.

Bisher hatte man das 7. Buch als ein im Wesentlichen einheitliches ansehen müssen. Einzelne Versuche, wie der Bunsen'sche, einen ursprünglichen Kern auszuschälen, hatten mit Recht nicht überzeugt. Die schöne Arbeit von Krawutzky, die mit so vielem Geschick und Sicherheit der Methode wirklich ein grosses Bruchstück der dem 7. Buche zu Grunde liegenden Quellenschrift ermittelt hat, ist bisher für weitergehende Untersuchungen über die Composition der 7 ersten Bücher der apost. Constitutionen nicht verwerthet worden. Solche Untersuchungen hätten auch schwerlich zum Ziele geführt, da Krawutzky eben nur ein Bruchstück der Quelle hatte nachweisen können. Wir können aber jetzt nach der Entdeckung der *Διδαχή* Wort für Wort genau angeben, was in dem 7. Buche dem Interpolator und was der Quelle angehört — so genau, wie wir das in Bezug auf die 6 ersten Bücher der apostol. Constitutionen sagen können. Wir wissen ferner jetzt, dass nicht den 6 ersten Büchern, sondern dem 7. und — soviel darf man ohne vorzugreifen sagen — dem 8. die ältesten Quellen zu Grunde liegen; es erhebt sich nun aber die Frage, die früher gar nicht gestellt werden konnte, wie verhält sich der Interpolator des 7. Buches zu dem Interpolator der 6 ersten Bücher?

Diese für die Geschichte des Kirchenrechts überaus wichtige

fast in jeder Hinsicht — als Theologe, als Cleriker, als Schriftkenner, als Politiker — dem Autor der *Διδασκαλία* congenial; also stammt die Schrift — wie auch ihre Benutzungsgeschichte lehrt und mit Recht allgemein angenommen wird — aus Syrien resp. aus Palästina.

Frage führt zu der anderen: wie verhält sich der Interpolator der sieben Ignatiusbriefe zu dem Interpolator der *Διδασκαλία* (App. Const. I—VI) resp. der *Διδαχή* (App. Const. VII)? Denn mindestens eine nahe Verwandtschaft zwischen den Interpolatoren der *Διδασκαλία* und der Ignatiusbriefe ist unbestreitbar, von den zuverlässigsten Forschern ermittelt und m. W. niemals geleugnet worden.

Allerdings in Bestimmung dieser Verwandtschaft sind die namhaftesten Kritiker auseinandergegangen und haben es nicht über Probabilia hinaus bringen können [4]). Das ist nicht zu verwundern: denn die Einsicht in die Composition des 7. Buches fehlte ihnen noch und damit eine Reihe der entscheidendsten Beobachtungen. Man darf daher davon absehen, die Hypothesen, die hier aufgestellt sind, aufzuführen und zu beurtheilen, hat vielmehr auf Grund des nun erst vollständigen Materials das Recht, „gleich das Richtige zu sagen". Das Richtige aber ist, dass die Interpolatoren der *Διδασκαλία*, der *Διδαχή* und der Ignatiusbriefe ein und dieselbe Person gewesen sind oder — um gebührend vorsichtig zu sein —, dass nicht der geringste Grund vorliegt, drei Interpolatoren hier zu unterscheiden.

Mit dieser These kehren wir zu der Ansicht zurück, die einer der bedeutendsten Kritiker, Ussher, einst empfohlen und durch gewichtige Gründe gestützt hat, die aber in der Folgezeit durch complicirtere Hypothesen verdrängt worden ist [5]). La-

4) S. darüber Zahn, Ignatius v. Antiochien S. 144 f.

5) Am gründlichsten hat zuletzt Zahn (a. a. O. S. 144—153) die Frage untersucht, der zugleich (S. 116—167 und in seinen Noten zu der längeren Recension der Briefe) den Fälscher der Ignatiusbriefe so genau und umfassend charakterisirt hat, dass dadurch alle früheren Versuche der Art antiquirt sind. Zahn's Ergebnisse sind folgende: 1) der Fälscher war in Syrien (einschliesslich Palästina's; denn für beide Länder zeigt er besonderes Interesse) zu Hause, 2) er schrieb zwischen 360 und 380, 3) er gehörte der eusebianischen (semiarianischen) Partei an, 4) er suchte vermittelst der Autorität des Ignatius in Sachen kirchlicher Sitte für eine mittelschlächtige und gleichförmige Loyalität zu wirken, zugleich einer arianisirenden Theologie den Schein ehrwürdigsten Alters zu geben, 5) er polemisirte namentlich gegen Eustathianer und Manichäer, überhaupt gegen principielle Äsketen, 6) er benutzte die 6 ersten Bücher der apost. Constitutionen bereits in der interpolirten Gestalt, ist aber mit dem Interpolator derselben nicht identisch, 7) dagegen benutzte er das 7. Buch

Zahn allein (Reliq. iur. eccl. gr. p. VII) gebührt der Ruhm, die richtige Erkenntniss Usshers in der Neuzeit festgehalten zu haben.

---

noch nicht, auch war ihm der Octateuch der apost. Constitutionen noch unbekannt. Nach Zahn hat, soviel mir bekannt, nur Funk (Tüb. Quartalschr. 1880 S. 355 f. Opp. Patr. App. II p. X sq.) die Zeitlage und den Zweck des Fälschers der Ignatiusbriefe untersucht. Er erkennt die syrische Herkunft der Briefe an, hat aber einige Beobachtungen mitgetheilt, die es erweisen sollen, dass der Interpolator Apollinarist gewesen ist, bereits die Christologie des Theodoret bekämpft und somit am Anfang des 5. Jahrhunderts geschrieben hat. Die von Funk beigebrachten Argumente haben auf den ersten Blick etwas Bestechendes für mich gehabt; allein folgende Erwägungen haben mich eines besseren belehrt: 1) das Stichwort ὁμοούσιος fehlt in den Briefen, obgleich einige Dutzende von Stellen nachgewiesen werden können, wo es stehen müsste, wenn die Briefe am Anfang des 5. Jahrhunderts von einem in der Trinitätslehre orthodoxen Cleriker abgefasst wären; dagegen finden sich (s. oben) lauter solche biblische, christologische Termini, und zwar in der Zusammenstellung und Häufung, wie wir sie bei den semiarianischen Theologen — aus ihren Abhandlungen und Bekenntnissformeln — zur Genüge kennen. Dass der Verfasser einmal (ad Philipp. 2) die Formel: „βαπτίζειν εἰς τρεῖς ὁμοτίμους braucht (statt ὁμοουσίους), ist der stärkste Beweis, dass er vor d. J. 381 geschrieben hat, resp. dass das Ansehen seiner Briefe vor diesem Jahre begründet worden sein muss. 2) Was Funk für eine Polemik gegen Theodor gehalten hat (l. c. p. XII), ist vielmehr eine solche gegen Paul von Samosata und seinen Anhang (vielleicht gegen Photin; so Zahn). Die entscheidendsten Ausführungen Theodor's sind nicht berücksichtigt, während alle Angriffe gegen den „Ebionitismus" sich ohne Schwierigkeit auf den Samosatener beziehen lassen. 3) Der Sabellianismus wird noch (z. B. Trall. 6; Tars. 2. 5; Philip. 7) als eine verbreitete und gefährliche Häresie vorgestellt und bekämpft. Das passt nicht wohl zum Anfang des 5. Jahrhunderts, das passt aber vortrefflich zur Mitte des 4. und für einen semiarianischen Theologen. 4) Die Verwandtschaft mit der apollinaristischen Theologie ist nur eine scheinbare; denn die Naivetät, in welcher der Verfasser davon spricht, dass Christus nur einen menschlichen Leib angenommen habe, zeigt, dass für ihn das ganze Problem als Problem noch gar nicht bestand. Was er über die Menschheit Christi geäussert hat, hält sich durchaus auf dem Boden, auf welchem sich die arianische und arianisirende Theologie, recht unbekümmert um die Consequenzen, bewegt hat. Ich habe nach erneuter Prüfung die dogmenhistorischen Ausführungen Zahn's über den christologischen Standpunkt des Interpolators (S. 132—141) Punkt für Punkt bestätigt gefunden, speciell auch die Bekämpfung des Marcell (Magn. 6). Damit sind die Funk'schen Einwürfe erledigt. Was derselbe S. 378—383 über die apost. Constitutionen in ihrem Ver-

Im Folgenden zuerst der Beweis, dass der Interpolator des 7. Buches der Constitutionen mit dem Interpolator der Ignatiusbriefe identisch ist.

1) Beide Interpolatoren sind in Syrien (Palästina) zu Hause (dies bedarf keines Beweises mehr).

2) Beide Interpolatoren haben in den JJ. 340—380 (370) geschrieben.

3) Beide Interpolatoren sind in der h. Schrift wohl bewandert und haben namentlich — darin besteht ein grosser Theil ihrer Zusätze — Beispiele aus dem A. T. reichlich beigebracht (s. App. Const. 1. 2. 5. 6—8. 10. 24. 26. Ign. ad Magn. 3. Philad. 4. Smyrn. 7. Eph. 12 etc.); sie sind aber von der alexandrinischen Exegese der h. Schriften völlig unabhängig und machen von der Allegorie kaum irgend welchen Gebrauch.

4) Beide Interpolatoren sind bei der Bearbeitung ihrer Vorlagen nach demselben Principe verfahren, nämlich von dem Wortlaut derselben so wenig wie irgend möglich zu streichen, auch Correcturen nur in den dringendsten Fällen vorzunehmen, dagegen durch erklärende Zusätze unbequeme Gedanken abzuändern oder abzustumpfen (s. das oben S. 173 f. geschilderte Verfahren des Interpolators des 7. Buches und Zahn a. a. O. S. 132 f. 134 f.).

5) Der Interpolator des 7. Buches hat c. 41 ein Symbol in extenso mitgetheilt (s. auch c. 26), welches in die Reihe der semiarianischen, antiochenischen Symbole gehört (s. oben) und antinicänisch sowie antimarcellinisch zugleich ist[6]). Gerade auf dieses Symbol aber führen die reichlichen Bezüge auf ein Glaubensbekenntniss, welche sich in den pseudoignatianischen Briefen finden (s. ad Mar. 3; ad Ign. 1; ad Trall. 10; ad Magn. 6 [τῆς γὰρ βασιλείας (αὐτοῦ) οὐκ ἐστι τέλος]; ad Magn. 8. 11; Tars. 4; Philipp. 2. 3. 7; Philad. 4. 5. 6; Smyrn. 1; Eph. 7. 16. 18. 20 etc.).

hältniss zu Pseudoignatius beigebracht hat, ist desshalb nicht ausreichend, da Funk die griechische Rückübersetzung der syrischen Didaskalia durch Lagarde nicht herbeigezogen hat.

6) Die Worte „οὐ κτισθέντα“ (p. 225, 4 Lagarde) sind ein späterer Zusatz, den yz nicht bieten. Dieser Zusatz zeigt, dass man die Heterodoxie des Symbols empfunden hat.

6) Obgleich die Vorlagen (*Διδαχή* — Ignatiusbriefe) ausserordentlich verschieden waren und die Interpolatoren sich nicht ohne Geschick denselben angepasst haben, so finden sich doch in ihren Zusätzen im Einzelnen sehr viele Übereinstimmungen, die da beweisen, dass die Kenntnisse, die Absichten und der Gesichtskreis der Interpolatoren sich decken. Die folgende Übersicht, die sich Capitel für Capitel an die Arbeit des Interpolators der *Διδαχή* (Const. l. VII) anschliesst, wird dies beweisen.

a) Der Interpolator beginnt c. 1 mit einer Berufung auf Moses, Elias und den Herrn zur Einführung der „beiden Wege". Er citirt bei Erwähnung des Herrn sofort den Spruch I Tim. 4, 10: „*ὅς ἐστι σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων μάλιστα πιστῶν*. Das ist aber ein Lieblingsspruch des Interpolators der Ignatiusbriefe, den dieser Magn. 1; Philipp. inscr.; Eph. 8 angebracht hat, und zwar an den drei Stellen in derselben Weise wie unser Verfasser, nämlich als eine Einschiebung, die nicht durch den Context motivirt ist[7]). Schon diese feine Parallele allein ist von grosser Bedeutung.

b) Der Interpolator sagt c. 1: „*φυσικὴ μέν ἐστιν ἡ τῆς ζωῆς ὁδός*"; einige Zeilen später heisst es: „*φεύγετε δὲ οὐ τὰς φύσεις ἀλλὰ τὰς γνώμας τῶν κακῶν*". Hier sei bemerkt, dass der Interpolator der Ignatiusbriefe sich fortwährend mit dem Gegensatz *φύσις—γνώμη* zu schaffen macht (s. Philipp. 4; Magn. 5 etc.). Beide Fälscher haben hier das gleiche antimanichäische, resp. antidualistische Interesse, was sich unten uns noch deutlicher zeigen wird.

c) C. 1 schiebt der Interpolator in das Gebot der Liebe zu Gott die Worte ein „*τὸν ἕνα καὶ μόνον, παρ' ὃν ἄλλος οὐκ ἔστι*" (s. auch c. 21: *ὁ μόνος θεός*). Das sind aber auch Lieblingsstichworte des Interpolators der Ignatiusbriefe; sie bezeugen die arianisirende Theologie des Verfassers; s. z. B. Philipp. 2: „*εἷς οὖν θεὸς καὶ πατήρ,*

7) Const. VII, 1: *ἑπόμενοι τῷ διδασκάλῳ Χριστῷ, ὅς ἐστι κτλ.* Magn. 1: *ἐν αἷς ἕνωσιν εὔχομαι σαρκὸς καὶ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστι κτλ.* Philipp. inscr.: *εἰρήνη ἀπὸ τοῦ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστι κτλ.* Eph. 8: *πνευματικὰ πάντα πράσσετε, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τελειοῦσθε, ὅς ἐστι κτλ.*

καὶ οὐ δύο οὐδὲ τρεῖς· εἷς ὁ ὤν, καὶ οὐκ ἔστι πλὴν αὐτοῦ". Antioch. 2: „τὸν ἕνα καὶ μόνον κηρύξαι θεόν" etc.

d) Zu *Διδ.* I, 5 macht der Interpolator einen Zusatz (c. 1 fin. aus Mt. 5, 45; denselben Zusatz macht Pseudoignatius ad Philad. 3.

e) Bei dem Verbot des Mordes reservirt der Interpolator die Todesstrafe ausdrücklich für die Obrigkeit (c. 2 init.) und c. 16 schiebt er in die alte *Διδαχή* (und zwar in den „Lebensweg") einen ganzen Abschnitt ein, dass man den Kaiser fürchten soll „*εἰδὼς ὅτι τοῦ κυρίου ἐστὶν ἡ χειροτονία*", ferner, dass man die *ἄρχοντες* ehren und ihnen die Steuern „*εὐγνωμόνως*" entrichten soll. Die Loyalität an dieser Stelle ist bemerkenswerth. Von Pseudoignatius aber sagt Zahn (a. a. O. S. 130) mit Recht: „Nach dem Bischof kommt ihm der Kaiser als Gegenstand der Ehrerbietung . . . übrigens zeigt unser Kirchenpolitiker fast grössere Zutraun zu den Königen als zu den Bischöfen. ‚Ein umsichtiger und thatkräftiger Mann muss sich zu den Königen halten' (Eph. 6)". Auch hier ergiebt sich also wiederum eine völlige Übereinstimmung (s. auch Smyrn. 9: Philad. 4; Heron. 7; Ant. 14).

f) Zum Diebstahlsverbot bringt der Interpolator (c. 2) eine reiche Beispielsammlung aus dem A.T.; vgl. dazu Magn. 3: Philad. 4.

g) C. 4 fin. fügt der Interpolator zu *Διδ.* II, 5 (*οὐ ψευσῇ*) Psalm. 5, 7: „*ἀπολεῖς γὰρ πάντας τοὺς λαλοῦντας τὸ ψεῦδος*", gleich darauf zu *Διδ.* II, 6 (*ὑπερήφανος*) Prov. 3, 34: „*ὑπερηφάνοις γὰρ ὁ θεὸς ἀντιτάσσεται*". Bei Pseudoignatius lesen wir ad Her. 5: „*ὑπερηφανίαν φεῦγε· ὑπερηφάνοις γὰρ ἀντιτάσσεται κύριος. ψευδολογίαν βδελύττου· ἀπολεῖς γὰρ πάντας τοὺς λαλοῦντας τὸ ψεῦδος*". Die Bearbeitung der *Διδαχή* ist hiernach unzweifelhaft früher als ad Her.; aber diese Stelle macht nicht den Eindruck eines Plagiats, sondern einer freien Reproduction.

h) C. 7 fügt der Interpolator in den Satz *Διδ.* II, 7 (*ἴσθι δὲ πρᾶος, ἐπεὶ οἱ πραεῖς κληρονομήσουσι τὴν γῆν*) die Worte nach *πρᾶος* ein „*ὡς Μωϋσῆς καὶ Δαβίδ*". Pseudoignatius schreibt Eph. 10: „*Μακάριοι οἱ πραεῖς· καὶ*

Μωσῆς πρᾶος παρὰ πάντας ἀνθρώπους καὶ Ἰαβὶδ πρᾶος σφόδρα".

i) C. 8 setzt der Interpolator statt des Gebotes der *Διδαχή*, nicht mit hochmüthigen, sondern mit demüthigen Menschen umzugehen, das andere, nicht mit thörichten, sondern mit weisen Männern zu verkehren. Das entspricht ganz der Haltung des Pseudoignatius, der von Demuth und asketischer Selbsterniedrigung ebenfalls nichts wissen will.

k) C. 9 sagt der Interpolator, man solle die Cleriker ehren „*οὐχ ὡς γενέσεως αἰτίους*" und c. 15 heisst es: *τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα θεραπεύσεις ὡς αἰτίους σοι γενέσεως*. Diesen nicht gerade häufigen Ausdruck findet man bei Pseudoignatius wieder (ad Heron. 4): „*γυναῖκας μὴ βδελύττου . . . ἀγαπᾶν οὖν χρὴ τὰς αἰτίας τῆς γεννήσεως*" [so wird vielleicht auch oben zu lesen sein].

l) C. 11 setzt der Interpolator zu *Διδ.* IV, 4 (*μὴ γίνου δίψυχος*) die Worte hinzu: „*ἐν προσευχῇ σου*". Pseudoignatius schreibt (ad Heron. 7): „*μὴ γίνου δίψυχος ἐν προσευχῇ σου*", stimmt also hier wörtlich mit dem Interpolator der *Διδαχή*, dessen Arbeit die frühere ist.

m) Zu *Διδ.* IV, 6 setzt der Interpolator (c. 12 init.) den Spruch Tobit 12, 9: „*ἐλεημοσύναις γὰρ καὶ πίστεσιν ἀποκαθαίρονται ἁμαρτίαι*". Pseudoignat. ad Heron. 5: „*τῶν πενήτων μὴ ἀμέλει . . . ἐλεημοσύναις γὰρ καὶ πίστεσιν ἀποκαθαίρονται ἁμαρτίαι*". Also die Fassung ist wörtlich identisch.

n) Der Interpolator (s. sub a) ist ein Gegner der Novatianer und ein Freund aller solcher Stellen in der h. Schrift, welche Gott als den Heiland Aller und als unbeschränkt barmherzig schildern, so hat er auch (c. 14) in die *Διδαχή* die Worte aus Ezech. 33, 11 eingefügt: „*θεὸς οὐ βούλεται τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ ἀλλὰ τὴν μετάνοιαν*". Ebenso hat Pseudoignatius in das sonst unverändert gelassene Schlusscapitel des Briefs an die Philadelphener nach den Worten „*ἐν τῇ χάριτι Ἰησοῦ Χριστοῦ*" ohne ersichtlichen Grund — nur aus Vorliebe für den Vers — eingeschaltet: „*τοῦ μὴ βουλομένου τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ ἀλλὰ τὴν μετάνοιαν*".

o) Der Interpolator hat (c. 18 fin.) den seltenen Ausdruck aus der *Διδαχή* (c. 5) beibehalten: „*ῥυσθείητε ἀπὸ τούτων*". Pseudoignatius schreibt Magn. 9 in einem Capitel, das uns unten noch weiter beschäftigen wird — „*οὐ ῥυσθείητε*".

p) Eine überaus frappante Parallele findet sich in Const. VII, 20 zu Pseudoignat. ad Heron. 1. Zunächst ist an das zu erinnern, was Zahn S. 142 f. über den Standpunkt des Pseudoignatius ausgeführt hat. Pseudoignatius nimmt zu der Askese genau dieselbe Stellung ein, die 20 Jahre später die weltförmigen Bischöfe Spaniens und Galliens nicht nur gegenüber Priscillian und seinem Anhang, sondern auch gegenüber Männern wie Martin von Tours und Sulpicius Severus eingenommen haben. Dort wie hier dient der Gegensatz zu principiellen Asketen (Manichäern, Eustathianern, Priscillianisten) dazu, die Askese überhaupt von einer gewissen sehr nahe gelegenen Grenze an für verdächtig zu erklären: harte Askese ist keine unbedingte Empfehlung, sondern im Gegentheil ein bedenkliches Zeichen. Dass dies die Meinung Pseudoignatius' gewesen ist, zeigen nicht wenige Stellen (Philad. 4; Her. 1. 2. 4; Philipp. 6). Wieder deckt sich der Standpunkt des Interpolators der *Διδαχή* mit diesen eben charakterisirten. Statt der Worte *Διδ.* VI, 3: „*περὶ δὲ τῆς βρώσεως ὃ δύνασαι βάστασον*" schreibt er:

Const. VII, 20.	Pseudoignat. ad Heron. 1.
Περὶ δὲ βρωμάτων λέγει σοι ὁ κύριος· Τὰ ἀγαθὰ τῆς γῆς φάγεσθε, καὶ Πᾶν κρέα ἔδεσθε ὡς λάχανα χλόης, τὸ δὲ αἷμα ἐκχεεῖς· οὐ γὰρ τὰ εἰσερχόμενα εἰς τὸ στόμα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὰ ἐκπορευόμενα, λέγω δὴ βλασφημίαι, καταλαλιαὶ καὶ εἴ τι τοιοῦτον. Σὺ δὲ φάγῃ τὸν μυελὸν τῆς γῆς μετὰ δικαιοσύνης·	*Οἴνου καὶ κρεῶν μὴ πάντῃ ἀπέχου· οὐ γάρ ἐστι βδελυκτά. Τὰ γὰρ ἀγαθὰ τῆς γῆς, φησί, φάγεσθε· καὶ Ἔδεσθε κρέα ὡς λάχανα· καὶ Οἶνος εὐφραίνει καρδίαν ἀνθρώπου, καὶ ἔλαιον ἱλαρύνει, καὶ ἄρτος στηρίζει· ἀλλὰ μεμετρημένως καὶ εὐτάκτως ὡς θεοῦ χορηγοῦντος· Τίς γὰρ φάγεται, ἢ τίς πίεται πάρεξ αὐτοῦ;*

ὅτι εἴ τι καλόν, αὐτοῦ, καὶ εἴ τι ἀγαθόν, αὐτοῦ· οὗτος νεανίσκοις καὶ οἶνος εὐωδιάζων παρθένοις· τίς γὰρ φάγεται ἢ τίς πίεται πάρεξ αὐτοῦ;	*ὅτι εἴ τι καλόν, αὐτοῦ· καὶ εἴ τι ἀγαθόν, αὐτοῦ.*

Der Interpolator der *Διδαχή* hat hier die Stellen Jes. 1, 19; Gen. 9, 3; Deut. 15, 23; Mt. 15, 11; Gen. 45, 18; Zach. 9, 17; Eccl. 2, 25 aufgeboten, Pseudoignatius Jes. 1, 19; Gen. 9, 3; Ps. 104, 35; Eccl. 2, 25; Zach. 9, 17. Dass diese Zusammenstellungen von einander nicht unabhängig sind, liegt auf der Hand (gegen Zahn, a. a. O. S. 146); aber allerdings lässt sich nicht sagen, wer von beiden hier der spätere ist.

q) C. 22 schreibt der Interpolator: „*τοῦ ἀποστείλαντος πατρός, τοῦ ἐλθόντος Χριστοῦ, τοῦ μαρτυρήσαντος παρακλήτου*“ (im Zusammenhang mit dem Taufbefehl). Man erwartet „*πνεύματος ἁγίου*“ statt „*παρακλήτου*“. Nun aber ist es auch eine fast ständige Eigenthümlichkeit des Pseudoignatius, dass er den h. Geist den „Paraklet“ nennt und diese Bezeichnung nicht selten neben die oder an die Stelle der in den echten Briefen vorgefundenen Bezeichnung „heiliger Geist“ stellt; s. z. B. Philad. 4; Philipp. 2: *εἷς πατὴρ καὶ εἷς υἱὸς καὶ εἷς παράκλητος*; Philipp. 3 u. sonst.

r) Zu dem, was die *Διδαχή* VIII, 1 über das Fasten bemerkt, fügt der Interpolator unter Anderem (c. 23): „*τὸ σάββατον μέντοι καὶ τὴν κυριακὴν ἑορτάζετε . . ἓν δὲ μόνον σάββατον ὑμῖν φυλακτέον ἐν ὅλῳ τῷ ἐνιαυτῷ τὸ τῆς κυρίου ταφῆς, ὅπερ νηστεύειν προσῆκεν*“. Pseudoignatius schreibt Philipp. 13: „*εἴ τις κυριακὴν ἢ σάββατον νηστεύει πλὴν ἑνὸς σαββάτου τοῦ πάσχα, οὗτος χριστοκτόνος ἐστίν*, s. auch Magn. 9.

s) C. 24 fin. schiebt der Interpolator Jes. 52, 5 in die *Διδαχή* ein und zwar in folgendem Wortlaut: „*δι᾽ ὑμᾶς γὰρ βλασφημεῖται τὸ ὄνομά μου ἐν τοῖς ἔθνεσι*“. Pseudoignatius fand in seiner Quelle Trall. 8 vor: „*οὐαὶ γάρ, δι᾽ οὗ ἐπὶ ματαιότητι τὸ ὄνομά μου ἐπί τινων βλασ-*

φημεῖται". Er corrigirte aber diese Stelle, so dass sie lautet wie in den ap. Constit.: „δι' οὗ τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν".

t) Der Interpolator sagt (c. 25) statt der Worte der Διδ. IX, 5: „getauft auf den Herrnnamen" vielmehr „getauft in den Tod des Herrn". Es war ihm also von Werth „ὄνομα" durch „θάνατος" zu ersetzen. Nun ist es aber auch durchgehend bei Pseudoignatius zu bemerken, dass er die Taufe als Taufe in den Tod des Herrn mit Vorliebe bezeichnet, wofür Stellen anzuführen unnöthig sein dürfte.

u) Dass das vom Interpolator c. 41 eingeschobene Symbol mit den Stellen durchweg zusammenstimmt, welche Pseudoignatius aus dem Symbol hervorhebt, wurde oben bemerkt. Es muss dem Leser überlassen werden, im Einzelnen sich von den frappanten Parallelen hier zu überzeugen.

v) Der Interpolator giebt c. 46 einen Katalog der ältesten Bischöfe: Jerusalem — Jakobus, Symeon, Judas Jakobi.
Cäsarea — Zakchäus, Kornelius, Theophilus.
Antiochia — *Εὐόδιος μὲν ὑπ' ἐμοῦ Πέτρου, Ἰγνάτιος δὲ ὑπὸ Παύλου.*
. . . . . .
Rom — *Λῖνος μὲν ὁ Κλαυδίας πρῶτος ὑπὸ Παύλου, καὶ Κλήμης δὲ μετὰ τὸν Λίνου θάνατον ὑπ' ἐμοῦ Πέτρου δεύτερος κεχειροτόνηται*, u. s. w.

Nach Pseudoignatius (Trall. 8) ist dem entsprechend Linus der Diakon des Paulus, Clemens der des Petrus gewesen. Antioch. 4 heisst es: „*μνημονεύσατε Εὐοδίου τοῦ ἀξιομακαρίστου ποιμένος ὑμῶν, ὃς πρῶτος* (s. Philad. 4) *ἐνεχειρίσθη παρὰ τῶν ἀποστόλων τὴν ὑμετέραν προστασίαν*". Hier liegt eine gewisse Differenz mit dem, was der Interpolator der *Διδαχή* constatirt hat, allerdings vor; allein sie ist keine solche, die sich nicht bei demselben Schriftsteller finden könnte. Der Katalog in Const. VII, 46 ist ein verhältnissmässig sehr detaillirter; daher hat hier der Verf. auch genau angegeben, dass Euodius von Petrus, Ignatius von Paulus geweiht worden sei. Derselbe

Schriftsteller konnte, ohne sich zu widersprechen, auch sagen, Euodius sei von den Aposteln (Pl.) eingesetzt worden. Ähnliches begegnet nicht selten, z. B. in Bezug auf Clemens und Polykarp[8]). Sehr beachtenswerth aber ist, dass der Interpolator der *Διδαχή* in seinem Katalog Cäsarea gleich nach Jerusalem und vor Antiochien genannt hat. Das scheint darauf hinzuweisen, dass er sich für das palästinensische Cäsarea besonders interessirte. Nun aber hat andererseits Zahn (ad Philipp. 8 not.) mit Recht darauf hingewiesen, dass Pseudoignatius die Rückkehr der Eltern Jesu aus Ägypten als eine „Rückkehr in diese Gegend" (*ἐπὶ τὰ τῇδε ἐπάνοδος*) bezeichnet hat. Hiernach würde Pseudoignatius Palästina als das Land, in dem er schreibt, bezeichnet haben.

Überblickt man diese Übereinstimmungen, wie sie im Grossen und im Kleinen, im Allgemeinen wie im Einzelnen, zwischen den beiden Interpolatoren bestehen; erinnert man sich, dass von den 32 Capiteln des 7. Buches höchstens der dritte Theil das geistige Eigenthum des Fälschers ist, dass also alle diese nachgewiesenen Parallelen sich in Wahrheit auf wenige Seiten zusammendrängen; bedenkt man endlich, dass die beiden Vorlagen (*Διδαχή* — Ignatiusbriefe) einen gänzlich verschiedenen Charakter und Stil haben, dem sich die Interpolatoren anzuschmiegen trachteten, und dass trotzdem ihre Übereinstimmung eine so grosse

8) Zahn hat (a. a. O. S. 125) auch darin einen Widerspruch zwischen Pseudoignatius und Const. VII, 46 finden wollen, dass nach ad Mar. 4 die römische Bischofsreihenfolge „Linus, Anaklet, Clemens" gewesen sei; allein es ist vielleicht beachtenswerth, dass Anaklet ad Mar. 4 nicht als ein von den Aposteln eingesetzter Bischof bezeichnet ist. Pseudoignatius hätte dies zu sagen nicht unterlassen, wenn er ihn dafür gehalten hätte; er hielt ihn nicht für einen solchen, da sein Name im N. T. nicht vorkommt. Darum fehlt er aber auch Const. VII, 46, weil dort die von den Aposteln eingesetzten Bischöfe genannt sind. Er ist freilich hier direct ausgeschlossen; aber ad Mar. 4 wie überhaupt bei den historischen Angaben in den Briefen folgt Pseudoignatius dem Eusebius, VII, 46 folgt er einer anderen Quelle. Die Identität der Fälscher wird durch diese Beobachtung, die einzige, die ins Gewicht fällt, m. E. doch nicht bedroht; denn man braucht nur daran zu erinnern, dass selbst Eusebius in der Chronik und in der Kirchengeschichte betreffs der Bischofskataloge verschiedenen, z. Th. sich widersprechenden Quellen gefolgt ist.

ist, so wird das Urtheil kein zu kühnes sein, welches die beiden Interpolatoren für identisch erklärt; die Ansicht Zahn's aber, es bestehe kein directes Abhängigkeitsverhältniss zwischen l. VII und den Briefen, sie seien vielmehr von einander unabhängig, ist schwer begreiflich. Darin ist Zahn allerdings im Recht, dass ein Abhängigkeitsverhältniss nicht existirt. Es sind nämlich die Parallelen der Art, dass man nicht auf eine Benutzung des einen Schriftstellers durch den anderen zu schliessen berechtigt ist, sondern sich gezwungen sieht, Identität anzunehmen. Ein Skeptischer mag immerhin hier an eine seltsame Doppelgängerschaft glauben; dieselbe würde etwa wie folgt sich ausnehmen: Um dieselbe Zeit und in demselben Lande hat von zwei Clerikern der eine die alte *Διδαχή*, der andere die alten Ignatiusbriefe zeitgemäss umzugestalten unternommen. Sie waren beide Semiarianer; sie hatten beide das gleiche Interesse, das Nicänum und den Marcell zu bekämpfen; sie thaten das auf Grund desselben Symbols; sie waren beide recht weltförmige und politische Christen, welche hinter der Bekämpfung der principiellen dualistischen Askese ihre Abneigung vor ernsterem Christenthum verbargen; ihre Bibelkenntniss war extensiv die gleiche und sie suchten namentlich die alten Schriften durch Einfügung vieler Stellen aus dem A. T. zu bereichern; diese Stellen waren zu einem grossen Theile dieselben; auch verzichteten sie beide darauf, die eingefügten Verse wirklich auszulegen, indem sie sich in der Regel an der blossen Anführung genügen liessen; endlich stimmten sie beide in einer Reihe von eigenthümlichen Ausdrücken und Combinationen überein, verfuhren gleich conservativ mit den ihnen vorliegenden Texten und suchten den Inhalt derselben lieber durch kleine Mittelchen abzustumpfen als gewaltsam zu verändern.

Hiernach darf man die Hypothese der Verschiedenheit der beiden Interpolatoren wohl ihrem Schicksal überlassen. Es erübrigt nur noch zu zeigen, dass Pseudoignatius die *Διδαχή* selbst gekannt hat. Der Nachweis, ob er gelingt oder nicht, ist freilich für die bereits beantwortete Hauptfrage, wie sich die beiden Interpolatoren zu einander verhalten, von verhältnissmässig geringem Belang; denn Pseudoignatius kann mit dem Interpolator der *Διδαχή* sehr wohl identisch sein und doch bei seinen Interpolationen eine Kunde von der *Διδαχή* zufällig nicht verrathen.

Es hat dazu noch seine besondere Schwierigkeit, den Nachweis der Bekanntschaft zu liefern; denn nur solche Stellen aus der *Διδαχή* können hier in Betracht kommen, welche der Interpolator derselben (Const. VII) übergangen oder corrigirt hat; alle übrigen tragen zum Beweise nichts aus; denn sie lassen es zweifelhaft, ob Pseudoignatius das 7. Buch der Constitutionen oder die *Διδαχή* selbst gelesen hat. Dennoch ist der Beweis hier wirklich zu führen. Der Interpolator der *Διδαχή* (Const. VII) hat nämlich das 12. Capitel derselben fast vollständig übergangen; gerade dieses Capitel aber ist nachweisbar von Pseudoignatius benutzt:

Magn. 9: *ὁ μὴ ἐργαζόμενος γὰρ μὴ ἐσθιέτω.*	*Διδ.* XII, 3 sq.: *ἐργαζέσθω καὶ φαγέτω ... προνοήσατε, πῶς μὴ ἀργὸς μεθ' ὑμῶν ζήσεται χριστιανός. εἰ δὲ οὐ θέλει οὕτω ποιεῖν, χριστέμπορός ἐστι· προσέχετε ἀπὸ τῶν τοιούτων* (c. 5: *ῥυσθείητε ἀπὸ τούτων*).
[Tars. 9: *μηδεὶς ἐν ὑμῖν ἀργὸς ἔστω*].	
[Antioch. 11: *μηδεὶς ἀργὸς ἐσθιέτω*].	
Magn. 9: *οἱ χριστέμποροι .. ὧν ῥυσθείητε.*	
Trall. 6: *οὐ χριστιανοὶ, ἀλλὰ χριστέμποροι.*	

Wie bemerkt, bietet hier Ap. Const. VII keine Parallelen. Dann aber ist das Urtheil schlechterdings unvermeidlich, dass Pseudoignatius die *Διδαχή* gekannt hat und nicht etwa nur ihre Bearbeitung. Die Identität der beiden Interpolatoren empfiehlt sich also auch desshalb, weil nicht nur die denkbar stärkste Übereinstimmung zwischen ihnen obwaltete, sondern weil auch der Eine die Vorlage des Anderen im Kopfe hatte. Mit diesem Ausdrucke nämlich muss man die oben gegebenen Parallelen beurtheilen. Trall. 6 findet sich der prägnante Gegensatz „*χριστιανός — χριστέμπορος*“, den der Verf. der *Διδαχή* ausgeprägt hat; Magn. 9 folgt auf das Gebot „Arbeiten und Essen“ — ganz wie in der *Διδαχή* — wiederum das in der ganzen alten Literatur allein dort nachweisbare *χριστέμπορος* und darauf die Mahnung solche Leute zu fliehen (im Wortlaut der *Διδαχή*); Tars. 9 haben wir das „*μὴ ἀργὸς μεθ' ὑμῶν ζήσεται*“. So schreibt nicht ein Abschreiber; so schreibt ein Schriftsteller, der die *Διδαχή* aufmerksam gelesen hat und dem passenden Orts ihre Sätze zur Verfügung

stehen. Wir schliessen also: als Pseudoignatius sich an das Werk machte, die Ignatiusbriefe zeitgemäss zu bearbeiten, hatte er die *Διδαχή* in gutem Gedächtniss; er kannte aber auch schon ihre Bearbeitung (s. oben sub g und l; Pseudoclemens verwerthet dagegen die Ignatianen nicht), anders ausgedrückt: die Bearbeitung der Ignatiusbriefe ist nach der Bearbeitung der *Διδαχή* von demselben Schriftsteller unternommen worden, andernfalls — wenn man bei der Unterscheidung der Interpolatoren verharren wollte — müsste man zu allen Unwahrscheinlichkeiten auch diese noch fügen, dass Pseudoignatius die *Διδαχή* sowohl in ihrer ursprünglichen Gestalt als auch in der Überarbeitung benutzt habe.

Der Nachweis, dass der Interpolator der *Διδαχή* und der Interpolator der Ignatiusbriefe identisch sind, ist hier der entscheidende; denn dass der Interpolator der *Διδασκαλία* (Const. I—VI) und der der Ignatiusbriefe mindestens auf das nächste mit einander verwandt sind, ist unbestritten. Auch Zahn (a. a. O. S. 149) hat erklärt: „Zwischen Const. I—VI und Pseudoignatius findet ein weitgreifender Parallelismus statt, welcher allernächste literarische Verwandtschaft voraussetzt"; Ussher aber hat mit Recht die Identität der Bearbeiter behauptet. Wir dürfen uns hier kürzer fassen, ja könnten auch sofort mit dem oben gewonnenen Ergebnisse operiren: jedes Argument für die Identität des Interpolators der *Διδαχή* mit dem der *Διδασκαλία* ist auch ein solches für die Identität des letzteren mit Pseudoignatius, und jedes Argument für die Identität des Pseudoignatius mit dem Interpolator der *Διδασκαλία* gilt auch für den Interpolator der *Διδαχή*. Indessen wird es zweckmässiger und überzeugender sein, den Interpolator der *Διδασκαλία* (A) zuerst mit dem Interpolator der *Διδαχή* (B) und sodann mit Pseudoignatius (PI) zu vergleichen. Vorausgeschickt aber sei, dass die Zeitlage, der Ort, der dogmatische Standpunkt, die praktischen und kirchenpolitischen Ziele von A genau dieselben sind wie von B (PI). Aber auch die Methode, welche A in Bearbeitung der *Διδασκαλία* angewendet hat, ist genau dieselbe, welche B (PI) befolgt hat. Durch ATliche Beispiele hauptsächlich, durch wortreiche, aber gedankenarme Zusätze, durch eingestreute Bibelverse und durch zeitgemässe neue Anordnungen hat A hauptsächlich den Text der *Διδασκαλία* erweitert, selten hat er ihn corrigirt oder verkürzt.

1) Das Verhältniss von A und B.

Dass A und B mindestens Zwillingsbrüder sind, steht nach dem eben Gesagten bereits fest; es ist aber folgendes noch zu bemerken:

א) Der Beweis, dass A und B nicht identisch sind, liegt denen ob, welche dies behaupten, nicht umgekehrt haben die Vertheidiger der Identität die Beweislast; denn A (Const. I—VI) und B (Const. VII) sind uns in einem geschlossenen Werke überliefert. Es besteht daher zunächst die Voraussetzung zu Recht, dass derselbe, welcher die *Διδασκαλία* interpolirt hat, auch der Bearbeiter der *Διδαχή* gewesen ist. Die Geschichte des clementinischen Octateuchs spricht nicht gegen, sondern für diese Annahme; denn die griechische Kirche kennt die 6 ersten Bücher der Constitutionen überhaupt nur in Verbindung mit dem 7., und dass irgend eine der orientalischen Kirchen ausser der ägyptisch-arabischen wirklich die 6 ersten Bücher in ihrer gegenwärtigen Gestalt ohne das 7. überliefert erhalten hat, ist m. W. nicht nachgewiesen, aber auch nicht entscheidend. Da ferner die wichtigsten inneren Gründe für die Identität von A und B sprechen, so ist, solange nicht durchschlagende Gegengründe beigebracht sind, an der Identität festzuhalten. Gegengründe aber habe ich trotz aufmerksamen Suchens nicht entdecken können.

ב) Es seien aber noch einige wichtige Einzelheiten angeführt, welche hier ins Gewicht fallen:

a) B schreibt (Const. VII, 22): „*περὶ δὲ βαπτίσματος, ὦ ἐπίσκοπε ἢ πρεσβύτερε, ἤδη μὲν καὶ πρότερον διεταξάμεθα*“. Diese *Διάταξις* findet sich III, 17 und zwar mit demselben Zubehör (Öl, Myrrhen), welches B aufgeführt hat. C. III, 7 stammt aber vom ersten bis zum letzten Wort von A (gehört nicht der *Διδασκαλία* selbst an).

b) In diesem Stück und auch sonst (z. B. II, 26) findet sich in A die Bezeichnung *παράκλητος* für den h. Geist gebraucht (s. oben sub q).

c) A bevorzugt bei seinen Citaten aus dem A. T. die Proverbien; sie kommen (nach einer genauen Auszählung) ungefähr so häufig vor wie die Psalmen; B hat 15 Stellen aus den Proverbien und 13 aus den Psalmen citirt. Also

das Verhältniss ist dasselbe, obgleich es grösstentheils andere Sprüche sind, die citirt werden[9]).

d) Auf die durch den Context nicht motivirte Einschiebung von Mt. 5, 45 bei B und PI wurde oben S. 248 (sub d) hingewiesen; diesen Vers hat auch A sowohl II, 14 als II, 53 in den Text der *Διδασκαλία* — das zweite Mal mit Mühe — eingeschoben.

e) B schreibt (VII, 2): „*Ἄχαρ γὰρ κλέψας ἐν τῷ Ἰσραὴλ ἐν Ἱεριχὼ λίθοις βληθεὶς τοῦ ζῆν ὑπεξῆλθε, καὶ Γιεζεὶ κλέψας καὶ ψευσάμενος ἐκληρονόμησε τοῦ Νεεμὰν τὴν λέπραν*", A interpolirt (II, 10): *ὡς Ἄχαρ ἐπὶ τῇ κλοπῇ τοῦ ἀναθέματος καὶ ὡς Γιεζεὶ ἐπὶ τοῖς τοῦ Νεεμὰν χρήμασι.* Man vgl. aber überhaupt die ATlichen Beispielsammlungen von B (VII, 1. 2. 5—7. 8. 10. 24. 26) mit denen von A (etwa nur II, 10. 14. 16. 21), um sich zu überzeugen, dass die Verwandtschaft keine literarische ist, sondern eine viel engere, nämlich Blutsverwandtschaft.

f) A führt hie und da einen einzelnen Apostel redend ein, z. B. II, 24: „*Ματθαῖον ἐμὲ τελώνην*"; ebenso macht es mitten in der Rede B (VII, 11): „*λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐμοὶ Πέτρῳ ἐπὶ τῆς θαλάσσης*".

In dieser Weise könnte noch manches Andere aufgewiesen werden; das Mitgetheilte wird genügen, um die Behauptung zu erhärten, dass für die vorauszusetzende Identität von A und B auch einzelne, nicht unwichtige Beobachtungen aufgeführt werden können, während es Gegengründe m. W. überhaupt nicht giebt.

2) Das Verhältniss von A und PI.

Da PI = B ist, B aber = A, so ist bereits bewiesen, dass auch PI und A identisch sind. Dazu sind bereits oben mehrere Punkte nachgewiesen worden, in welchen A, B und PI zusammenstimmen (s. S. 257 f. sub b, c, d, e). Darüber hinaus soll im Folgenden aus der Fülle der Übereinstimmungen zwischen A und PI (s. die

9) Auch PI stimmt hier völlig mit A und B überein. In A und B verhalten sich die Citate aus den Psalmen, den Proverbien und der Genesis wie 27 : 22 : 9, in PI wie 15 : 13 : 7. Das Verhältniss ist also fast dasselbe, und diese Beobachtung, wenn auch eine sehr äusserliche, fällt schwer ins Gewicht; denn man wird nicht leicht eine dritte Schrift nachweisen können, in welcher die Proverbien so bevorzugt sind.

Tabelle bei Bickell, Gesch. des Kirchenrechts I S. 58) nur Weniges hervorgehoben werden. Noch einmal aber sei zuvor daran erinnert, dass die Zahl der Parallelen zwischen A und PI nach allgemeinem Urtheil eine so grosse ist, dass die Frage — auch wenn man das von uns bereits Bewiesene bei Seite lässt — nur die sein kann, ob Identität der Verfasser oder allernächste literarische Verwandtschaft vorliegt. Bei diesem Stande der Sache dürfte es genügen, die Gründe zu widerlegen, welche gegen die Identität der Verfasser vorgebracht worden sind. Aber soviel ich sehe, ist nur ein Argument von Zahn (a. a. O. S. 149 f.) gegen dieselbe geltend gemacht worden (in älterer Zeit haben Cotelier und von Drey Einwendungen gegen Ussher's Hypothese erhoben; aber Cotelier berührte die ganze Frage nur oberflächlich und von Drey's Bemerkungen sind antiquirt, da derselbe überhaupt Interpolationen in den Constitutionen in Abrede gestellt hat). Zahn's Argumentation ist nun folgende; er schreibt: ‚Die Ussher'sche Hypothese von der Identität der beiden Interpolatoren scheitert sofort an der ersten Parallele. Wenn man die Idee gegenwärtig hat, welche die Correspondenz zwischen Ignatius und Maria von Kastabala erzeugt hat, aber auch den Brief an Heron durchweg beherrscht und die umfangreiche Einschaltung in Mgn. 3 veranlasst hat, so muss es auffallen, Const. II, 1 als allererstes Gesetz in Bezug auf die Bischöfe zu lesen, dass unbescholtene Männer nicht unter 50 Jahren dazu zu bestellen seien. Wer diesen Kanon aufstellt, oder auch nur gelten lässt, kann nicht eine längere Dichtung ersonnen und seine Schriftgelehrsamkeit aufgeboten haben, um zu beweisen, dass ganz junge Männer ebensogut wie der 12jährige Salomo und der 8jährige Josias zu den höchsten Ämtern gelangen können, und dass sogar in der Metropole Antiochien ein Diakonus, welcher ermahnt werden muss, seine Jugend nicht verachten zu lassen, dem Ignatius sofort nach seinem nahe bevorstehenden Tode im Amt folgen dürfe. Allerdings kennt dieser Ignatius den Inhalt und Wortlaut von Const. II, 1, wie er auch in der syrischen Didaskalia enthalten ist, und setzt sich damit, so gut es gehen will, auseinander. Nach Aufstellung jenes Kanons heisst es Const. II, 1 in genauer Übereinstimmung mit Didasc. p. 10, 12 sq.: ‚Wenn aber in einer kleinen Parochie kein bejahrter Mann sich findet, der gutes Zeugniss für sich hat und geeignet ist, zum Bischof

bestellt zu werden, es ist aber ein junger Mann vorhanden, welcher von seinen Bekannten das Zeugniss empfängt, dass er des Bisthums würdig sei, indem er trotz seiner Jugend durch Sanftmuth und gute Haltung Greisenalter bekundet, so möge er, nachdem untersucht worden ist, ob Alle ihm ein solches Zeugniss ausstellen, getrost eingesetzt werden.' So gewiss Pseudoignatius dies nicht geschrieben haben kann und, wenn ihm dies als Object seiner interpolirenden Thätigkeit vorgelegen hätte, es gründlich interpolirt hätte, so unzweideutig ist es doch, dass er aus dieser Stelle starke Anregung bei Anfertigung jener Briefe empfangen hat. Die ‚kleine Parochie' ist die ‚Neustadt bei Anazarbus', Maris ist ‚der junge Mann', welcher, wie es Mar. ad Ignat. 2 heisst, ‚in frischer Jugend des Priesterthums Greisenthum ausstrahlt'. Aber nicht mehr als Ausnahme von einer Regel erscheint hier die Einsetzung eines jugendlichen Bischofs, sondern Regel geworden ist: *οὐχ οἱ πολυχρόνιοι εἰσι σοφοὶ οὐδὲ οἱ γέροντες ἐπίστανται σύνεσιν, ἀλλὰ πνεῦμά ἐστιν ἐν βροτοῖς* Magn. 3, und mit starker Betonung wird dem 90jährigen Eli das Knäblein Samuel als Strafprediger gegenübergestellt und auch sonst das Beweismaterial vermehrt".

Ich bekenne, dass mir diese Argumentation, welche einen Widerspruch zwischen A, der hier übrigens lediglich seine Quelle hat reden lassen, und PI aufweisen soll, unverständlich geblieben ist. Ein Widerspruch wäre doch nur dann zu constatiren, wenn PI ausdrücklich erklärt hätte, man solle stets junge Männer als Bischöfe einsetzen, und wenn umgekehrt A die unverbrüchliche Regel aufgestellt hätte, man dürfe nur alte Männer zu Bischöfen weihen. Aber dies ist eben nicht der Fall. Vielmehr erklärt A ausdrücklich, dass unter Umständen unbedenklich auch jugendliche Personen eingesetzt werden können, und PI greift diese Erlaubniss heraus und verwendet sie, natürlich weil ihm ein wirklicher Fall vor Augen schwebte, in welchem die Einsetzung eines jugendlichen Bischofs Bedenken in der Gemeinde erregt hatte. Dass er bei dieser Gelegenheit die Argumente häuft und namentlich auch die biblischen Beispiele verstärkt, ist doch nichts weniger als auffallend, und die Generalregel wird nirgends durchbrochen, dass das Bischofsamt unter normalen Verhältnissen bejahrten Personen übertragen werden soll. Die concreten Zustände, welche den Interpolator

veranlasst haben, einen Briefwechsel zwischen Ignatius und der Maria von Kastabola zu erfinden, kennen wir nicht; wohl aber wissen wir, dass derselbe in seiner Vorlage, nämlich Ign. ad Magn. 3, bereits den Fall vorfand, dass eine Gemeinde einen jugendlichen Bischof besass, der vor Missachtung geschützt werden musste. In einer anderen Vorlage, der *Διδασκαλία*, las er die ausdrückliche Anordnung, dass unter Umständen jugendliche Bischöfe einzusetzen seien — hiernach ist er selbst bei seinen Interpolationen verfahren. Wie kann man bei dieser Sachlage auch nur den Schatten eines Widerspruches entdecken? In der That liegt auch hier wiederum lediglich ein neuer Beleg dafür vor, wie schwer es Zahn fällt, eine einfache Sachlage nicht durch gesuchte Erwägungen zu verwirren.

Der eben besprochene Fall, der übrigens zeigt, dass die Interpolation der Ignatiusbriefe nach der Interpolation der *Διδασκαλία* erfolgt ist, ist m. W. der einzige, den man in neuerer Zeit gegen die Identität von A und PI angeführt hat. In der grossen Zahl von Fällen, welche für die nächste Verwandtschaft, resp. für die Identität der Interpolatoren sprechen, lässt sich beobachten, dass PI sowohl die *Διδασκαλία* als bereits ihre Interpolationen durch A (das gesteht auch Zahn zu) vor Augen gehabt hat. Es steht hier also genau so, wie bei der *Διδαχή*, wo gezeigt worden ist, dass PI die *Διδαχή* auch in ihrer unverfälschten (s. S. 254 f.), nicht nur in ihrer interpolirten Gestalt gekannt hat. Dieser Thatbestand erklärt sich auf die einfachste Weise bei der Annahme, dass die Interpolationen der drei Schriften von einem und demselben Manne herrühren, andernfalls würde die schwierige Annahme unvermeidlich sein, dass der Interpolator der Ignatiusbriefe bei dieser seiner Arbeit 1) die *Διδασκαλία*, 2) ihre Überarbeitung, 3) die *Διδαχή*, 4) ihre Überarbeitung benutzt hat. Es kommt hinzu, dass die Parallelen zwischen PI und A häufig nicht solche sind, wie sie sich auf Grund eines literarischen Diebstahls darzustellen pflegen, sondern solche, wie sie dort erscheinen, wo ein und derselbe Schriftsteller denselben Gegenstand zweimal behandelt (vgl. oben die Parallelen zwischen B und PI) oder einen ihm geläufigen Ausdruck variirt hat. Hierfür zum Schluss nur ein paar Beispiele:

Hero 1: *μεμετρημένως καὶ εὐτάκτως.* Const. I, 9. Die *Διδασκαλία* bot: *γυναικείου δὲ ὄντος βαλα-*

νείου . . . . Μὴ περισσοτέρως δὲ λοῦσιν ποιείσθω κτλ. Der Interpolator schob nach *βαλανείου* ein: *εὐτάκτως μετὰ αἰδοῦς μεμετρημένως λουέσθω.* Niemand wird behaupten, dass PI sein „*μεμετρημένως καὶ εὐτάκτως*" aus dieser Stelle, wo es in einem ganz anderen Zusammenhang steht, geholt hat, man kann vielmehr nur annehmen, dass dieser Ausdruck dem Interpolator PI und dem Interpolator A gleich geläufig gewesen ist.

Trall. 9 ist eine Chronologie der Leidensgeschichte gegeben, die sich als eine freie Parallele zu Const. V, 14 (Interpol.) darstellt (s. Zahn, a. a. O. S. 152). Ferner zeigt die Untersuchung von Philipp. 13. 14 und Const. V, 15. 17 (Interpol.), wie sehr die beiden Texte übereinstimmen und wie ganz und gar nicht sklavisch der eine von dem anderen abhängig ist. Am lehrreichsten aber ist das Verhältniss von Const. VI, 1. 2 (Interpol.) und Magn. 3, Smyrn. 9:

Const. App. VI, 1. 2 (interpol.): *Ταῦτα γὰρ καὶ τὸ παλαιόν τινες τολμήσαντες ἐπιχειρῆσαι οὐ διέφυγον τὴν τιμωρίαν. Δαθὰν γὰρ καὶ Ἀβειρὼν ἀντιπρόσωποι γενόμενοι Μωσεῖ κατεπόθησαν εἰς γῆν, Κορὲ δὲ καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ διακόσιοι πεντήκοντα τῷ Ἀαρὼν διαστασιάσαντες πυρὸς παράλωμα γεγόνασι . . . καὶ Ὀζίας κατατολμήσας τῆς ἱερωσύνης . . . ἐξανέτειλε λέπραν . . . εἰ γὰρ ὁ βασιλεῦσιν ἐπε-*

Magn. 3: *Οὐδεὶς ἔμεινεν ἀτιμώρητος, ἐπαρθεὶς κατὰ τῶν κρειττόνων· οὔτε γὰρ τῷ νόμῳ Δαθὰν καὶ Ἀβειρὼν ἀντεῖπαν, ἀλλὰ Μωσεῖ· καὶ ζῶντες εἰς ᾅδου κατηνέχθησαν. Κορὲ δὲ καὶ οἱ συμφρονήσαντες αὐτῷ κατὰ Ἀαρὼν διακόσιοι πεντήκοντα πυρίφλεκτοι γεγόνασιν. Ἀβεσσαλὼμ πατραλοίας γενόμενος ἐκκρεμὴς ἐν φυτῷ γέγονε καὶ ἀκίσιν ἐβλήθη τὴν κακόβουλον καρδίαν. Ἀβεδδαδὰν ὡσαύτως τῆς κεφαλῆς ἀφαιρεῖται ὑπ'*

γειρόμενος κολάσεως ἄξιος ... πόσῳ μᾶλλον ὁ ἱερεῦσιν ἐπανιστάμενος; ... οὐδὲ εἷς ἀτιμώρητος. οὔτε γὰρ Ἀβεσσαλὼμ καὶ Ἀβεδαδὰν ἔμειναν ἀτιμώρητοι οὐδὲ Κορὲ καὶ Δαθάν· ... ἐκακολόγουν ὁ μὲν Ἀβεσσαλὼμ Δαβὶδ τὸν πατέρα ὡς ἄδικον κριτήν ... ὁ δὲ Ἀβεδαδάν, οὐκ ἐστί μοι, φησί, μέρος ἐν Δαβὶδ κτλ.

ὁμοίαν αἰτίαν. Ὀζίας λεπροῦται, κατατολμήσας ἱερέων καὶ ἱερωσύνης. Σαοὺλ ἀτιμοῦται, μὴ περιμείνας τὸν ἀρχιερέα Σαμουήλ. χρὴ οὖν καὶ ὑμᾶς αἰδεῖσθαι τοὺς κρείττονας.

Smyrn. 9: (καὶ μετὰ ἐπίσκοπον) τιμᾶν χρὴ καὶ βασιλέα. οὔτε γὰρ θεοῦ τις κρείττων ἢ παραπλήσιος ἐν πᾶσι τοῖς οὖσιν, οὔτε δὲ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐπισκόπου τι μεῖζον ἱερωμένου θεῷ ... οὔτε βασιλέως τις παραπλήσιος ἐν ἄρχουσιν ... ὁ τιμῶν ἐπίσκοπον, ὑπὸ θεοῦ τιμηθήσεται, ὥσπερ οὖν ὁ ἀτιμάζων αὐτὸν ὑπὸ θεοῦ κολασθήσεται. εἰ γὰρ ὁ βασιλεῦσιν ἐπεγειρόμενος, κολάσεως ἄξιος δικαίως γενήσεται ὡς γε παραλύων τὴν κοινὴν εὐνομίαν, πόσῳ δοκεῖτε χείρονος ἀξιωθήσεται τιμωρίας ὁ ἄνευ ἐπισκόπου τι ποιεῖν προαιρούμενος.

Die innere Verwandtschaft dieser Abschnitte in A und PI ist unleugbar. Nicht nur ist eine Reihe von Ausdrücken identisch, sondern Beide haben auch einen gemeinsamen Fehler. Sie haben nämlich statt des Sabbeaï (II Sam. 20) irrthümlich Abedadan d. i. Obed Edom (II Sam. 6) gesetzt. Die ältere Fassung liegt ohne Zweifel, wie auch Zahn S. 151 f. urtheilt, bei A vor; denn hätte A aus PI geschöpft, „so wäre unbegreiflich, wie er aus dem falschen Namen den richtigen Mann hätte errathen können, oder, wenn ihm dies doch gelungen wäre, wie er dann den falschen Namen hätte beibehalten können“; ferner hätte A seine Darstellung aus zwei Stellen, nämlich aus einer Combination von Magn. 3 und Smyrn. 9 geschöpft, was an sich unwahrscheinlich ist. Allein so gewiss A älter als PI ist, so wenig

stellt sich PI als ein blosser Plagiator hier dar. Wie peinlich sorgfältig müsste er A durchgelesen haben, um die Mischung von Selbständigem und Entlehntem zu Stande zu bringen, welche seine eigene Darstellung aufweist. Die Frage, ob ein Schriftsteller sich selbst wiederholt oder aus einem anderen Schriftsteller geschöpft hat, ist mit absoluter Sicherheit durch eine Untersuchung einzelner Stellen niemals zu entscheiden; aber das darf man wohl sagen, dass in diesem Falle ein Beispiel vorliegt, welches stark für die Annahme der Identität von Pseudoignatius und Pseudoclemens ins Gewicht fällt.

Noch sei schliesslich ein merkwürdiges Citat erwähnt, welches sich in A und PI findet. In Const. II, 14 (die antinovatianische Ausführung) hat der Interpolator den Satz eingestellt: „*καὶ ἰδού, ἄνθρωπος καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ*". Wir wissen nicht, aus welcher h. Schrift diese Worte genommen sind. In dem Zusammenhang, in welchem sie in dem Text des Interpolators stehen, sollen sie bezeugen, dass jeder Mensch mit seinen Thaten vor Gott allein stehen und nicht um fremder Sünden willen leiden wird. Smyrn. 9 setzt Pseudoignatius zu dem ihm von Ignatius gebotenen Satze: „*εὔλογόν ἐστι λοιπὸν ἀνανῆψαι ἡμᾶς, ὡς ἔτι καιρὸν ἔχομεν εἰς θεὸν μετανοεῖν*" folgende Worte hinzu: „*ἐν γὰρ τῷ ᾅδῃ οὐκ ἔστιν ὁ ἐξομολογούμενος. Ἰδοὺ γὰρ ἄνθρωπος καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ*". Wir haben mithin hier denselben, sonst völlig unbekannten Spruch und zwar ebenfalls als Interpolation, aber er ist in einem anderen Sinne gebraucht. Hier soll er bezeugen, dass nach dem Tode das Werk des Menschen abgeschlossen ist und nicht mehr verbessert werden kann. Hat PI aus A diesen Spruch genommen, oder ist es nicht vielmehr wahrscheinlicher, dass es derselbe Schriftsteller ist, der das ihm aus irgend einer apokryphen Quelle bekannte Citat zweimal — in verschiedener Weise — benutzt hat?

Ich breche hier ab: Keine einzige Beobachtung spricht gegen die Annahme, dass die Interpolatoren der *Διδασκαλία*, der *Διδαχή* und der Ignatiusbriefe identisch sind; aber entscheidende Gründe im Allgemeinen und im Einzelnen sprechen dafür. Die Überzeugung von der Identität wird freilich nur der gewinnen können, der aufmerksam und wiederholt die interpolirten Schriften mit einander vergleicht;

denn selbst gehäufte Argumente können hier nicht den Eindruck ersetzen, welchen nur die sorgfältige Lectüre geben kann. Aber wer sich die Mühe nicht nehmen will, sich selbst ein Urtheil in dieser wichtigen literarhistorischen Frage zu bilden, der muss mindestens zugestehen, dass die Interpolatoren jener drei Schriften in derselben Zeit und in demselben Lande gelebt, die gleichen Zwecke bei ihrer Arbeit verfolgt, die Arbeit mit den gleichen Mitteln ausgeführt haben und als Dogmatiker, als Kirchenpolitiker, als Sittenlehrer und als Exegeten nicht zu unterscheiden sind [10]).

Was die Zeit anlangt, in welcher der Interpolator gearbeitet hat, so sind oben die Jahre 340—380 offen gelassen worden. Dieser Zeitraum kann verkürzt werden. Bereits Epiphanius (s. die Stellen bei Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. rec. fasc. IV p. 79—90) hat die *Διδασκαλία* in der interpolirten Gestalt gekannt und hoch gehalten (s. haer. 70, 10). Auch die Audianer — mögen die Exemplare, die sie benutzten, auch corrigirte gewesen sein — haben die interpolirten *Διαταγαί* gelesen. Hiernach darf man mit der Interpolation schwerlich über d. J. 360 heruntergehen, und dazu stimmt auch, dass die dogmatischen Formeln des Interpolators sich ungleich besser in der Zeit zwischen 340 und 360 verstehen lassen als in den darauf folgenden Decennien. Man wird sogar geneigt sein, die Fälschung möglichst nahe an d. J. 340—343 heranzurücken; denn in diese Zeit

---

10) Immer ist es erfreulich, wenn man die Zahl der Fälscher — und dieser Name gebührt dem Pseudoclemens und Pseudoignatius — in der Kirchengeschichte verringern kann. So kann man auch hier das Ergebniss nur mit Freude begrüssen, dass es ein und dieselbe Werkstätte gewesen ist, aus welcher die gefälschte *Διδασκαλία*, die gefälschte *Διδαχή* und die gefälschten Ignatiusbriefe hervorgegangen sind. Übrigens ist ein genaues Studium dieser Interpolationen namentlich auch den NTlichen Kritikern zu empfehlen. Hypothesen, wie sie in Bezug auf die Pastoralbriefe von Vielen, in Bezug auf den Colosserbrief von Holtzmann aufgestellt worden sind, wird man nicht mehr von vornherein ablehnen dürfen, zumal da die allgemeinen literarischen Zustände im 2. und im 4. Jahrh. nicht wesentlich verschieden waren, und da das Verhältniss des II. Petrusbriefs zum Judasbrief zeigt, dass schon im 2. Jahrhundert Bearbeitungen, die den Bearbeitungen der *Διδαχή* ähnlich, vorgenommen worden sind.

fallen die energischen Bestrebungen der Mittelpartei in Syrien, ihre Lehre in der ganzen Kirche durchzusetzen, das Nicänum auf gute Weise zu beseitigen und auch das Abendland für ihre biblischen Formeln zu gewinnen. Die Interpolation der Ignatiusbriefe kann sehr wohl mehrere Jahre nach der Interpolation der *Διδασκαλία* und der *Διδαχή* angesetzt werden; denn sie setzt vielleicht voraus, dass jene gefälschten Schriften bereits circulirten und in Ansehen standen; doch dürfte es auch hier um der dogmatischen Formeln willen nicht gerathen sein, die Zeit 350—360 zu verlassen. Der Ansatz Zahn's (360—380) scheint mir daher einer kleinen Correctur zu bedürfen. Was Zahn S. 129 f. beigebracht hat, um es wahrscheinlich zu machen, dass Pseudoignatius nicht wohl vor d. J. 360 geschrieben habe (Antioch. 12: *οἱ κοπιῶντες* vgl. mit Cod. Theod. L. 15, XVI, tit. 2), fällt schwerlich ins Gewicht.

In der Regierungszeit des Constantius entschloss sich ein syrischer resp. palästinensischer Bischof, durch eine dreiste Fälschung die Ordnung der kirchlichen Verhältnisse, wie er sie anstrebte, durchzusetzen und die Politik, welche die zu Antiochia auf Synoden versammelten Bischöfe eifrig betrieben, zu unterstützen. Er gehörte der eusebianischen, resp. semiarianischen Partei an, war ein weltförmiger, dem ernsteren Christenthum abholder Mann, dabei ein Verehrer des Kaisers, der ja auf Seiten der Antiochener stand. Durch ein grosses Werk „Apostolische Verordnungen vermittelt durch Clemens" sollte das zu Erstrebende, als apostolisches Gebot der Kirche vorgeführt werden. Zu diesem Zwecke bearbeitete der Bischof zwei Schriften, von denen die eine dem Ausgang des dritten (die *Διδασκαλία*), die andere der Mitte des zweiten Jahrhunderts (die *Διδαχή*) angehörte. Im Ganzen verfuhr er mit den Texten conservativ; aber er verstand es, durch wortreiche Zusätze, leichte Veränderungen und passend gewählte biblische Beispiele, die ihm in grosser Fülle zu Gebote standen, überall den Sinn herauszustellen, den er wünschte. Die semiarianische Doctrin erschien so als der Glaube der Apostel; die Apostel sprachen sich streng gegen übertriebene Askese aus; die Apostel lehrten eine Moral, bei welcher man ohne Schwierigkeit in der Welt leben konnte; die Apostel

gaben bindende, allgemeingültige Anordnungen über Verfassung, Cultus und Diöcesanverwaltung, durch welche die provincialkirchlichen Eigenthümlichkeiten in diesen Dingen als gerichtet erschienen u. s. w. Diese Fälschung fand ihren Weg und wurde hier und dort recipirt. Vielleicht hat diese Aufnahme den Verfasser ermuthigt, der ersten Fälschung eine zweite folgen zu lassen. Jene Briefe, die in der *Διδασκαλία* benutzt waren, die Ignatiusbriefe, erwählte sich der Fälscher für seine zweite Arbeit.

Diese Briefe mussten ihm durch ihren Inhalt und durch die Person, der sie zugeschrieben wurden, besonders willkommen sein. Die Tendenzen, die ihn bei dieser zweiten Arbeit leiteten, blieben unverändert dieselben, denen er bei dem älteren Werke Ausdruck gegeben hatte; auch das Verfahren, welches er anwandte, blieb das nämliche. Nur benutzte er bereits bei der neuen Arbeit die alte, sowie die Quellenschriften, die er früher verfälscht hatte. Darin war er kühner, dass er jetzt selbständig und aus eigenen Mitteln zu den alten interpolirten Briefen neue hinzuerdichtete; man muss es dabei anerkennen, dass er nicht selten den Ton der alten Briefe gut abgelauscht hat[11]). Welche Geschichte diese neue Fälschung in dem ersten Jahrhundert nach ihrer Publikation gehabt hat, wissen wir nicht; aber in späterer Zeit gelang es ihr wirklich, die Sammlung der alten, unverfälschten Briefe mehr und mehr — wenn auch zum Glück niemals ganz — zu verdrängen. Die „apostolischen Constitutionen", welche der Fälscher zurechtgemacht hatte, wurden zwar auf dem 6. ökumenischen Concil verworfen; aber sie hatten bereits ihre Mission in der griechischen Kirche erfüllt, und viele Bestimmungen, welche der Fälscher formulirt hatte, waren bereits auf

11) Die Kirchengeschichte des Eusebius ist dem Fälscher wohlbekannt gewesen und er hat dieselbe mit Geschick für seine Zwecke zu benutzen verstanden. Das lehrreichste Beispiel hier bietet der Eingang des gefälschten Briefes an die Antiochener, welcher dem Eingange des Briefes des Bischofs Alexander von Jerusalem an die Antiochener (Euseb., h. e. VI, 11, 5) wörtlich nachgebildet ist. Pseudoign.: *Ἐλαφρά μοι καὶ κοῦφα τὰ δεσμὰ ὁ κύριος πεποίηκεν.* Alex. ep.: *Ἐλαφρά μοι καὶ κοῦφα τὰ δεσμὰ ὁ κύριος ἐποίησε.* Eine in der Kirchengeschichte des Eusebius versteckte Stelle ist hier von dem Fälscher benutzt worden. Diese Beobachtung lehrt, dass die im Unrecht sind, welche meinen, gelehrte und raffinirte Fälscher habe es im Zeitalter der Kirchenväter nicht gegeben.

verschiedenem Wege — z. B. vermittelst der sog. „apostolischen Kanones" — in die kirchlichen Rechtsordnungen übergegangen. Der Erfolg, den die pseudoclementinisch-pseudoignatianische Fälschung des 4. Jahrhunderts in der Kirche errungen hat, hätte den Urheber derselben mit Genugthuung erfüllen müssen, wenn es ihm vergönnt gewesen wäre, sein Werk durch die Jahrhunderte zu begleiten. Auf solchem Gange wäre ihm aber im 9. Jahrhundert jener fränkische Cleriker begegnet, der ihn hätte belehren können, dass — freilich in einem dunkleren Zeitalter — selbst Fälschungen von viel gröberem Korn mit Erfolg in der Kirche gewagt werden dürfen — Pseudoisidor.

Excurs:

Die Διδαχή und die Waldenser.

Die Verfassungsverhältnisse, wie sie die Διδαχή voraussetzt, konnten nicht von langer Dauer bleiben. Die Einbürgerung der Kirche in der Welt nöthigte den Gemeinden immer wieder neue Formen der Organisation auf. Die wandernden Apostel, Propheten und Lehrer verschwanden; die freien Prediger des Wortes Gottes wurden in ihrer Wirksamkeit immer mehr eingeschränkt: schliesslich beherrschten die Bischöfe als Priester, Lehrer und Richter die Gemeinden, und eine der Verfassung des Reiches nachgebildete episkopale Organisation wurde die Basis für die streng durchgeführte äussere Einheit der Kirche.

Aber in den zwölf Jahrhunderten, welche zwischen dem 3. und 15. Jahrhundert liegen, haben Versuche in der Christenheit niemals gefehlt, die Bande der Priesterkirche und der Staatskirche zu sprengen und die „apostolische Gemeindeverfassung" wiederherzustellen. Nach den Urkunden des Neuen Testamentes, d. h. vornehmlich nach Mt. 5—7. 10; Act. 2 und I Cor. 12, sollten die christlichen Gemeinden reformirt werden. Seit der Mitte des 12. Jahrhunderts wurden im Abendlande diese Unternehmungen zu einem wichtigen Factor in der kirchengeschichtlichen Bewegung. Die kirchenpolitischen Programme derselben sind häufig blosse Programme geblieben; aber in einigen Fällen waren die Versuche nicht erfolglos, sie wirklich in das Leben überzuführen. Hier ist es nun für den, welcher die älteste „apostolische" Kirchenordnung, die Διδαχή, im Gedächtniss hat, von hohem Interesse zu sehen, wie nahe die neuen Schöpfungen der Ordnung der Verhältnisse gekommen sind, welche jene alte Urkunde aus dem zweiten Jahrhundert als die apostolische vorausgesetzt hat.

Auf die frappanten Parallelen, welche zwischen der Διδαχή und der Kirchenverfassung der Waldenser bestehen, hat mich Herr Staatsarchivar Dr. Keller in Münster aufmerksam gemacht und mir zugleich das vorläufig abgeschlossene Manuscript seines demnächst erscheinenden Werkes („Die Reformation und die älteren Religionsparteien"), welches neue und wichtige Aufschlüsse über die Geschichte der mittelalterlichen Secten geben wird, gütigst zur Verfügung gestellt. Ich entnehme demselben im folgenden wörtlich einige Ausführungen, die da zeigen, wie das energische und lautere Bestreben, die apostolische Gemeindeverfassung wiederherzustellen, wirklich dazu geführt hat, die alten Ordnungen, wie sie uns aus der Διδαχή ersichtlich sind, zu erwecken — Ordnungen, die sich allerdings im zwölften Jahrhundert sehr anders ausnehmen und andere Erfolge erzielen mussten als im zweiten: „Die societas fratrum, die Gemeinde, war bei den Waldensern die Trägerin aller Amts- und Regierungsgewalt. Ausser dem Wahlrecht der Diener des Worts besass sie auch das Recht der Kirchenzucht ... Eine merkwürdige, bisher wenig aufgeklärte Einrichtung der Kirchenverfassung der Waldenser sind die Apostel, welche wir bei ihnen finden. David von Augsburg beschreibt dieselben um d. J. 1260 folgendermassen: ‚Einige unter ihnen werden Perfecti (Vollkommene) genannt und diese heissen im engeren Sinn Arme von Lyon; doch werden nicht alle zu dieser Form genommen, sondern sie erhalten vorher eine langdauernde Unterweisung, auf dass sie auch andere zu unterweisen wissen. Diese behaupten von sich, dass sie kein Eigenthum besitzen, weder Häuser noch liegende Güter noch bestimmte Niederlassung noch Frauen; wenn sie solches früher besessen haben, so verlassen sie es. Diese sagen von sich, sie seien der Apostel Nachfolger und sie sind Lehrer (magistri) und empfangen die Beichte und wandern durch die Lande und besuchen und befestigen ihre Schüler in ihren Irrlehren. Diesen bringen die Schüler dar, was sie brauchen. Wo sie ankommen, theilt man sich heimlich deren Ankunft mit, und es kommen zu ihnen Mehrere an sicheren Orten und Schlupfwinkeln, um sie zu hören und zu sehen, und sie schicken ihnen das Beste von aller Speise und Trank, was sie haben' ... Sie wurden zu Strassburg ‚Winkeler' d. h. die Heimathlosen genannt ... In der ganzen Literatur der Waldenser ist mir keine Stelle begegnet, in welcher

jene ‚Apostel' von einer Gemeinde gewählt worden seien. Vielmehr scheint es, als ob weder eine Anordnung noch ein Gebot für diese Klasse von Männern, die unter sich wohl eng zusammenhingen, existirt habe; sie wurden in jeder Gemeinde gern zugelassen ohne deren besondere Bestallung. So standen diese Männer gleichsam ausserhalb des regelmässigen Organismus der Gemeinschaft; singulär wie ihre Selbstverleugnung waren auch ihre Funktionen. Wo sie auch in den uns erhaltenen Quellen auftauchen, bemerken wir, dass sie rasch, wie sie gekommen sind, auch wieder verschwinden. Nur tageweise sind sie in einem bestimmten Hause ... Überall in den Gemeinden genossen sie ein ganz besonderes Ansehen ... Ihr Erscheinen in einer Gemeinde war ein aussergewöhnliches und freudig begrüsstes Ereigniss. Die nächsten Vertrauenspersonen riefen die Brüder alsdann zusammen, und es ward gebeichtet und das Abendmahl genossen. Natürlich bedurften die Gemeinden für die Versehung ihrer regelmässigen Andachtsübungen noch besondere Geistliche, und in der That bestätigt schon David von Augsburg, dass ausser den Aposteln auch noch Magistri — eine Bezeichnung, welche im weiteren Sinn auch die Apostel mitumfasste — und Studentes vorhanden gewesen seien, indem er berichtet, dass bei den Gottesdiensten für diese Geld gesammelt worden sei ... Da die Abwesenheit von Aposteln die Regel war, so lag fast das ganze Jahr hindurch die Funktion des Seelsorgers bei den von den Gemeinden erwählten ‚Dienern des Worts.' ... Alle Nachrichten bezeugen, dass die Waldenser in ihrer besseren Zeit ihren Geistlichen eine sichere materielle Existenz gewährleisteten. Es wurden feste Umlagen und Opfer bei den Gottesdiensten erhoben und diese flossen in einen gemeinsamen ‚Kasten', den später die Diakonen verwalteten. Aus diesem erhielten die Würdenträger Besoldungen ... Vor allem legte die Partei Werth darauf, würdige und bewährte Männer zu besitzen, solche, die da thun, was sie lehren, und dem Beispiel Christi in Demuth und Selbstverleugnung nachfolgen ... Auf Besitz und Vermögen mussten die Diener des Worts zum Vortheil der Armen verzichten, indem sie sich lediglich mit dem von den Gemeinden gewährten Lebensunterhalt begnügen sollten. Es wird erzählt, dass sie sich auf Deut. 18, 1 bezogen hätten, wo es heisst: „Die Priester ... sollen nicht Theil noch Erbe haben mit Israel. Die Opfer des

Herrn und sein Erbtheil sollen sie verzehren.' ... Sie sagten, ihre Geistlichen sollten ebenso durch das Beispiel ihrer selbstverleugnenden Aufopferung wie durch ihre Predigten erbauend wirken. Sie knüpften ihre Befähigung zum Priesterthum an den durch thätige Liebe und Selbstentäusserung geführten Beweis, dass der zu erwählende Geistliche ‚Christum in sich habe'. Derjenige, welcher diese Forderung erfüllt, besass nach ihrer Anschauung die Berechtigung zur geistlichen Leitung der Gemeinden, sobald die Mehrheit der Gläubigen durch Wahl ihn zum ‚Diener des Worts' ernannt und der Bischof ihm durch Handauflegung die Weihe ertheilt hatte ... Bischöfe der Waldenser begegnen von den frühesten Zeiten an ... Im J. 1260 erzählt Pseudo-Reiner, dass die wandernden Evangelisten, wenn sie in die Lombardei kommen, ‚ihre Bischöfe besuchen' ... Über die Einrichtung und die Funktionen des Diakonats sind nur dürftige Nachrichten erhalten. Die Evangelisten oder ‚Apostel' reisten niemals allein, sondern sie werden, wie urkundlich feststeht, immer von je einem ‚Jüngling' begleitet, der dem ‚Magister major' zum Gehorsam und zur Dienstleistung verpflichtet war; man nannte sie auch ‚magistri minores', und ich möchte annehmen, dass die Diakonen einen Theil ihres Dienstes in solcher Funktion fanden. Sodann scheint es aber auch, dass die Diakonen bei der Gemeindearmenpflege, worauf die Waldenser ganz besonders Gewicht legten, beschäftigt gewesen seien. Die regelmässigen Funktionen als Prediger und Sakramentspender lagen in der Hand des Standes, welchen Johannes von Vienna als Sacerdotium bezeichnet ... Der Name, welchen die Waldenser in der Regel hier gebrauchten, scheint ‚minister' oder ‚Diener des Worts' gewesen zu sein. Niemals habe ich die Bezeichnung ‚presbyter' constatiren können".

So weit Herr Dr. Keller. Auf gewisse Übereinstimmungen mit den in der *Διδαχή* vorausgesetzten Ordnungen braucht wohl nicht erst besonders hingewiesen zu werden; sie liegen auf der Hand [1]). Es ist aber jetzt, nach der Entdeckung, von welcher

1) Vgl. namentlich auch die Thatsache, dass die Waldenser die strenge Durchführung der den Aposteln (Mt. 10) geltenden Gebote (Armuth u. s. w.) eben nur von den Aposteln verlangten, während die Franciskaner z. B. sie allen Christen aufnöthigen wollten.

r. Gebhardt auf den folgenden Blättern berichten wird, keine ganz abenteuerliche und vage Vermuthung mehr, dass die Διδαχή den Waldensern bekannt geworden ist. Mehr möchte ich aber zur Zeit nicht behaupten. Wohl aber muss die Frage ernstlich erwogen werden, ob die Kirchenverfassung der Waldenser wirklich lediglich aus den bekannten Stellen des Neuen Testamentes abstrahirt worden ist oder ob nicht vorkatholische und antikatholische Überlieferungen aus alter Zeit hier eine Rolle gespielt haben. Der Zusammenhang der katharischen Bewegung mit alten Secten darf als erwiesen gelten. Ich vermag diese Frage hier nur aufzuwerfen; man wird sie aber nicht sofort durch einen Hinweis auf die franciskanische Stiftung, deren Ordnungen doch auch an die der Διδαχή erinnern und unzweifelhaft lediglich aus dem Neuen Testamente abstrahirt sind, abschneiden dürfen. In dem Zeitalter, in welchem der h. Franciskus auftrat, waren die Tendenzen auf antiklerikale Gemeindekirchen bereits so starke und so weit verbreitete, dass das Verständniss der entscheidenden Stellen des N. T.'s — Mt. 10 u. s. w. — auch bei einem von Gelehrsamkeit und geschichtlicher Kunde ganz unberührten Manne durch dieselben beeinflusst sein konnte. Aber wenn wir auch bei dem Urtheile stehen bleiben müssten, dass die Verfassung, welche sich die waldensischen Gemeinden gegeben haben, lediglich dem hingebenden Studium des Neuen Testamentes entsprungen ist, so ist ein solches Urtheil für die geschichtliche Würdigung der Διδαχή nicht ohne Werth; denn es ergiebt sich aus ihm, dass die Gemeindeverhältnisse, wie sie die Διδαχή voraussetzt, wirklich sich in so legitimer Abfolge aus gewissen evangelischen und apostolischen Anordnungen entwickelt haben, dass jeder ernsthafte Versuch, diese Anordnungen zu befolgen, auf eine Constitution der Gemeinden führen musste, die jener, in der Διδαχή enthaltenen, ähnlich ist. Somit bezeugt die Kirchenordnung der Waldenser, wenn sie wirklich lediglich oder doch wesentlich ein Ergebniss des Schriftstudiums ist, wie verwandt die Ordnungen der Διδαχή den evangelischen und apostolischen gewesen sind; zugleich aber bezeugt sie, dass diese Ordnungen wirklich lebensfähige sind, nicht nur im 1. und 2., sondern auch im 12. und 13. Jahrhundert und über dieselben hinaus.

Die Gemeindeverfassung der Waldenser ist, wie Keller,

zeigen wird, von Einfluss auf die Geschichte der Täufersecten im späteren Mittelalter gewesen. In diesen Kreisen sind aber, wie bekannt, auch wieder Propheten aufgetreten, wandernde Propheten, deren Rechtstitel lediglich in ihrem Charisma bestand. Auf diese Erscheinung sei hier nur hingewiesen. Die mittelalterlichen antiklerikalen Secten haben — wenigstens gilt das von dem grössten Theile derselben — wirklich urchristliche Elemente, die in der Priesterkirche verloren gegangen oder erstickt waren, in kräftigem, nicht künstlichem, Enthusiasmus wieder zu erzeugen versucht und in der That nicht selten wirklich erzeugt. Daher haben sie eine bleibende und positive Bedeutung in der Geschichte der Versuche, die Kirche zu ihren ursprünglichen Zuständen zurückzuführen — Versuche, deren Gedächtniss in der kirchlichen Geschichtschreibung einen hervorragenden Platz einnehmen sollte. Jetzt, da wir die alte *Διδαχή* besitzen und aus ihr eigentlich zum ersten Male mit voller Deutlichkeit, erkennen, dass sich bei einem Theile der Christenheit zwei bis drei Menschenalter hindurch wirklich eine Organisation in Kraft erhalten hat, welche den ursprünglichen Anordnungen einigermassen entsprach, dürfen jene mittelalterlichen Versuche, Gemeindekirchen auf Grund der evangelisch-apostolischen Anordnungen ins Leben zu rufen, auf ein erhöhtes Interesse Anspruch erheben. Das gilt aber von den mittelalterlichen Versuchen, nicht von den allerneuesten, z. B. den irvingianischen: denn in diesen bedeuten Apostel, Propheten u. s. w. etwas total anderes als im Urchristenthume und wiederum bei den Waldensern und Täufern. Die Auslegung der betreffenden NTlichen Stellen bei den Irvingianern ist eine willkürliche und sie ist zugleich von der katholischen Tradition in hohem Masse abhängig. Wider die Kirchenordnungen, welche die Irvingianer erfunden haben, legt die *Διδαχή* den stärksten Protest ein — wenn es eines solchen Protestes überhaupt noch bedarf.

Ein übersehenes Fragment der *Διδαχή* in alter lateinischer Übersetzung

mitgetheilt von

Oscar von Gebhardt.

In Martin Kropff's Bibliotheca Mellicensis, Vindob. 1747, findet sich p. 18 die folgende, bisher wie es scheint ganz übersehene Notiz:

„Eodem (sc. XII.) saeculo videntur Mellicii extitisse codices sequentes: 1. Membranaceus in 4to. Q. 52. quo lectionarium antiquissima manu perscriptum, ac ex S. S. P. P. homiliis excerptum continetur. In fine habetur exhortatio S. Bonifacii Episcopi de Abrenuntiatione in baptismate. Incipit: Audite fratres, et adtentius cogitetis etc. Ibid. pag. ultima habetur Doctrina Apostolorum, sed manca. Inc. Viae duae sunt in saeculo, vitae et mortis, lucis et tenebrarum etc. Manu saeculi minimum decimi".

Zu einer Zeit, wo die alte *Διδαχή* noch für verloren galt, war mit dieser Notiz nicht viel anzufangen. Nur die Überschrift [1]) musste den aufmerksamen Leser stutzig machen und das Verlangen nach ausführlicherer Mittheilung wachrufen. Heute kann es gar keinem Zweifel unterliegen, dass der Melker Codex einst nichts weniger enthielt, als eine lateinische Version der *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*. Von dieser Überzeugung durchdrungen, wandte ich mich im Mai d. J. an den Vorstand der Melker Stiftsbibliothek mit der Bitte, mir die werthvolle Handschrift auf kurze Zeit nach Göttingen zu senden. Die Antwort des Bibliothekars, Herrn P. Vincenz Staufer, liess nicht lange auf sich warten. Sie bestand jedoch in der so unerwarteten wie

1) Vgl. oben S. 5 ff.

betrübenden Nachricht, dass die betreffende, im jetzt geltenden Katalog nicht mit Q. 52, sondern mit R. 52 bezeichnete Handschrift sich in Melk nicht mehr vorfinde.

Es galt nun den Versuch, der verlorenen Handschrift auf die Spur zu kommen, und dafür bot der von Kropff als der Doctrina Apostolorum vorausgehend genannte Sermon des h. Bonifacius eine willkommene Handhabe. Wäre die Handschrift, wie angeblich im vorigen Jahrhundert eine grosse Anzahl Melker Codices, nach Wien in die Hofbibliothek gekommen[2]), so wäre sie mit Hilfe des dem h. Bonifacius zugeschriebenen Stückes in den Katalogen leicht zu identificiren gewesen. Denn die Schriften des h. Bonifacius sind bekanntlich so selten wie Lectionarien häufig. Aber die so nahe liegende Vermuthung, dass unter jener grossen Anzahl von Handschriften sich auch das alte Melker Lectionar befunden haben werde, bestätigte sich nicht, und auch sonst vermochte ich über den Verbleib der Handschrift nichts zu ermitteln.

Dieses negative Resultat veranlasste mich, meinen Nachforschungen eine andere Richtung zu geben. Der von Kropff genau genug bezeichnete Sermon des h. Bonifacius führt in den Ausgaben die Nr. XV (Migne, Patrol. Lat. T. LXXXIX. Col. 870 ss.), und Martene, welchem wir die erste Gesammtausgabe der Reden des Apostels der Deutschen verdanken, berichtet, dass ihm eben dieser 15. Sermon von Bernhard Pez mitgetheilt worden sei[3]). Bernhard Pez aber war Bibliothekar des Melker

2) „Die Erwartungen von Mölk werden, zum Theil, weil die Hofbibliothek im vorigen Jahrhundert eine grosse Anzahl Handschriften von dort erhalten habe, nicht befriedigt" — so Pertz in einem Brief vom 7. Oct. 1820, abgedruckt im Archiv f. ältere deutsche Geschichtskunde, Bd. 3, 1821, S. 75. In den Verzeichnissen von Melker Handschriften, welche sich in Bd. 3 (S. 311 ff.), 6 (S. 192 ff.), 10 (S. 601 ff.) des Archivs finden, wird unser Lectionar nicht erwähnt (es wäre um der Schrift des Bonifacius willen im Archiv sicher erwähnt worden, wenn Pertz oder Wattenbach es zu Gesicht bekommen hätten). An der zuletzt genannten Stelle bemerkt Wattenbach: „Es sind jedoch nicht alle von Kropff verzeichnete Handschriften noch vorhanden; auch sind in neuster Zeit die Nummern der Bände verändert".

3) Veterum scriptorum et monumentorum amplissima collectio, studio et opera Edmundi Martene et Ursini Durand. T. IX. Paris. 1733. Der 15. Sermon findet sich Col. 217 s., die darauf bezügliche Bemerkung

Stifts. Sollte diesem eifrigen und kundigen Forscher, als er unserem Codex die kleine Schrift des Bonifacius entnahm, das darauf folgende Fragment der Doctrina Apostolorum entgangen oder nicht mittheilenswerth erschienen sein? Die Frage lag nahe, und wie begründet die Hoffnung war, in den Werken des gelehrten Benedictiners nähere Auskunft darüber zu finden, sollte sich bald zeigen. Im 2. Theile des 4. Bandes seines Thesaurus anecdotorum novissimus hat Pez zugleich mit dem Sermon des Bonifacius de abrenuntiatione in baptismate auch alles dasjenige mitgetheilt, was der Melker Codex damals noch von der Doctrina Apostolorum enthielt. Es ist leider nur ein kleines Stück, aber dieses Stück ist merkwürdig genug, um einen Abdruck an dieser Stelle zu rechtfertigen.

Nachdem Pez a. a. O. Col. 3 ss. den mehrerwähnten Sermon des h. Bonifacius mitgetheilt[4]), fährt er Col. 5 ss. wie folgt fort:

„Tum in Codice post perbrevia quaedam S. Augustini dicta comparet Doctrina Apostolorum, eadem, qua Sermo S. Bonifacii, manu exarata, quae sic habet.

DOCTRINA APOSTOLORUM.

Viae duae sunt in seculo, vitae et mortis, lucis et tenebrarum.

In his constituti sunt Angeli duo, unus aequitatis, alter iniquitatis.

Distantia autem magna est duarum viarum. Via ergo vitae haec est: Primò diliges Deum aeternum, qui te fecit. Secundò proximum tuum, ùt te ipsum. Omne autem, quod tibi non vis fieri, alii ne feceris.

lautet (Col. 187 s.): 'Ex his (sc. sermonibus) ... decimum quintum a nostro Bernardo Pezio habuimus'. (Giles hat sich um Handschriften nicht bekümmert.) Der Sermon de abrenuntiatione in bapt. findet sich einzeln auch in Cod. 422 der Stiftsbibliothek von St. Gallen (s. IX) und in Cod. 130 der Stadtbibliothek zu Metz (s. X), leider aber nicht in Begleitung der Doctrina Apostolorum.

4) 'S. Bonifacii Archiepiscopi Moguntini et Martyris Sermo de abrenuntiatione in baptismate. Ex MS. Cod. Monasterii Mellicensis'. In Übereinstimmung mit Kropff giebt Pez in der Dissertatio isagogica in T. IV, p. IV, die Bibliotheksbezeichnung Lit. Q. num. 52. an.

Interpretatio autem horum verborum haec est: non moecha-
beris, non homicidium facies, non falsum testimonium dices, non
puerum violaveris, non fornicaveris . . .[5] non medicamenta mal.
facies: non occides filium in abortum, nec natum succides. Non
concupisces quidquam de re proximi tui. Non perjurabis. Non
malè loqueris. Non eris memor malorum factorum. Non eris
duplex in consilium dandum, neque bilinguis; tendiculum[6] enim
mortis est lingua. Non erit verbum tuum vacuum nec mendax.
Non eris cupidus nec avarus, nec rapax, nec adulator nec . . . .

Caetera in Codice desiderantur".

Es liegt auf der Hand, dass eine alte lateinische Übersetzung nicht nur für die Kritik des Textes der *Διδαχή*, sondern auch für die Frage nach der Integrität der durch die constantinopolitanische Handschrift überlieferten Gestalt derselben von hohem Werthe sein müsste. Aber um mit Erfolg hierzu verwerthet werden zu können, müsste die Übersetzung vollständig, oder doch zum grössten Theil erhalten sein. Ein Bruchstück von so geringem Umfange, wie das vorliegende, wird man nur mit grosser Vorsicht benutzen dürfen. Indessen werden doch auch hier einige allgemeinere Schlussfolgerungen statthaft sein.

Die Abweichungen zwischen dem Lateiner und dem griechischen Texte beginnen, wie man sieht, gleich in der Überschrift. Es wird aber nicht zu kühn sein anzunehmen, dass dem Übersetzer sehr wohl die durch die constantinopolitanische Handschrift bezeugte doppelte Fassung derselben vorgelegen haben kann. Schrieb er, was von vornherein wahrscheinlich ist, zu einer Zeit, wo man unter apostoli die Zwölf schlechthin verstand, so erklärt es sich leicht, dass er den Zusatz *τῶν δώδεκα* wegliess. Die Übergehung des zweiten Titels aber mag darin ihren Grund haben, dass man sich scheute, eine Schrift, welche im Kanon keinen Platz gefunden, als *διδαχὴ κυρίου* zu bezeichnen. Nur wird man es dahin gestellt lassen müssen, ob die Weg-

5) Den Umfang der Lücke anzugeben, hat Pez unterlassen. Es fehlt die Übersetzung der Worte *οὐ κλέψεις, οὐ μαγεύσεις*.

6) Das Neutrum tendiculum (statt tendicula) wird von Forcellini (de Vit) nur mit zwei Stellen aus den Schriften des Bischofs Vigilius von Tapsus belegt.

lassung bei dem lateinischen Übersetzer oder bei dem Schreiber der griechischen Vorlage zu suchen ist[7]).

Dass eine völlig wörtliche Wiedergabe des griechischen Originals nicht beabsichtigt war, zeigen kleine Zusätze, wie das 'in seculo' I, 1 und das 'aeternum' I, 2. Dass hier das Ursprüngliche auf Seiten der constantinopolitanischen Handschrift liegt, beweisen die späteren Bearbeitungen der *Διδαχή* — die sogen. Apostolische Kirchenordnung und das 7. Buch der Apostolischen Constitutionen —, wo diese Zusätze fehlen. Eben diese späteren Bearbeitungen dienen uns auch dazu, den Werth zweier grösserer Zusätze zu erkennen, welche uns in dem lateinischen Fragment gleich zu Anfang begegnen. Weder in der Apostol. Kirchenordnung noch in den Constitutionen findet sich das 'lucis et tenebrarum' I, 1, und dasselbe gilt von dem darauf folgenden Satze: 'In his constituti sunt Angeli duo, unus aequitatis, alter iniquitatis'. Beide Zusätze sind vielmehr auf ep. Barn. XVIII, 1 zurückzuführen, nur dass der Satz von den beiden Engeln vom Lateiner frei reproducirt und auch anders gestellt ist[8]). Merkwürdiger als diese Zusätze ist eine Lücke, auf welche wir bei weiterer Vergleichung des lateinischen Fragments mit dem griechischen Texte stossen. Es fehlt nämlich in dem ersteren der ganze Abschnitt von den Worten *Εὐλογεῖτε* I, 3 an bis *τῆς διδαχῆς* II, 1. Der Barnabasbrief trägt zur Erklärung dieser Erscheinung nichts bei, denn die Anordnung ist hier von jetzt an eine ganz andere, und was im lateinischen Fragment von dem Katalog der Verbote II, 2 ff. noch übrig ist, lässt, ungeachtet

7) Ersteres ist jedenfalls das Wahrscheinlichere. Der reflectirende Übersetzer steht selbstredend seiner Vorlage viel freier gegenüber als der berufsmässig Wort für Wort copirende Schreiber; wie es in diesem speciellen Falle das Beispiel der constantinopolitanischen Handschrift beweist. Man wird aber im Hinblick auf Euseb. h. e. III, 25 (s. o. S. 5) die Möglichkeit offen lassen müssen, dass die Schrift schon damals unter abgekürztem Titel cursirte.

8) Im Barnabasbrief hat die Stelle folgenden Wortlaut: *Ὁδοὶ δύο εἰσὶν διδαχῆς καὶ ἐξουσίας, ἥ τε τοῦ φωτὸς καὶ ἡ τοῦ σκότους. διαφορὰ δὲ πολλὴ τῶν δύο ὁδῶν. ἐφ' ἧς μὲν γάρ εἰσιν τεταγμένοι φωταγωγοὶ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, ἐφ' ἧς δὲ ἄγγελοι τοῦ σατανᾶ.* Vgl. auch Herm. Mand. VI, 2: *δύο εἰσὶν ἄγγελοι μετὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἷς τῆς δικαιοσύνης καὶ εἷς τῆς πονηρίας.*

einiger Abweichungen[9]), gar keinen Zweifel darüber bestehen, dass dem Übersetzer wirklich die *Διδαχή* selbst zur Vorlage gedient hat. Blicken wir auf die späteren Bearbeitungen, so überrascht uns die Wahrnehmung, dass in der sogen. Apostol. Kirchenordnung genau derselbe Abschnitt fehlt, welchen wir beim Lateiner vermissen, während er im 7. Buche der Constitutionen, wenn auch in abweichender Gestalt, vorhanden ist.

Der in Frage kommende Abschnitt ist, flüchtig betrachtet, aus Bibelstellen zusammengesetzt, welche bald mehr an Matthäus (c. 5), bald mehr an Lucas (c. 6) anklingen. Sieht man genauer zu, so gewahrt man, dass die Schriftworte in eigenthümlicher Weise verarbeitet und mit fremdartigen Zusätzen versehen worden sind[10]). Am stärksten treten diese Zusätze in v. 5 auf. Die hier über das Geben und Nehmen getroffenen Bestimmungen sind der Art, dass wir wohl begreifen, wie eine spätere, allem Rigorismus abholde Zeit sich gescheut hat, sie als allgemein gültige Forderungen zu empfehlen. Der Verfasser des 7. Buches der Apostolischen Constitutionen hat sich damit geholfen, dass er die anstössigen Sätze einfach übergangen und den Rest möglichst dem Wortlaut des Evangeliums anbequemt hat. Dieses Auskunftsmittel lag so nahe, dass man sich wundern muss, in der sogen. Apostolischen Kirchenordnung nicht ein ähnliches Verfahren befolgt zu finden. Statt dessen fehlt hier, wie schon bemerkt, nicht nur der am meisten Bedenkliche

9) Die Voranstellung des *οὐ μοιχεύσεις* vor *οὐ φονεύσεις* und die Versetzung des *οὐ ψευδομαρτυρήσεις* aus II, 3 in diesen Zusammenhang erklärt sich wohl aus Rom. 13, 9 (vgl. Exod. 20, 13 ff.). Die Überlieferung der Ap. KO. ist hier ziemlich bunt; in allen Hss. aber steht das *οὐ φονεύσεις* voran, wie auch im 7. Buch der Apost. Constitutionen. Auch die Lesart *γλῶσσα* statt *διγλωσσία* findet sich in den Hss. der KO. nicht, vgl. dagegen Const. Apost. VII, 3: *παγὶς γὰρ ἰσχυρὰ ἀνδρὶ τὰ ἴδια χείλη*): als absichtliche oder unwillkürliche Änderung erklärt sie sich aus Jac. 3. In Übereinstimmung mit der KO. giebt der Lateiner II, 5 *κενός, οὐδὲ ψευδής*, statt *ψευδής, οὐ κενός*, und übergeht, wie diese, das folgende *ἀλλὰ μεμεστωμένος πράξει* (vgl. auch Const. Apost. VII, 4). Das *ἐπιθυμητής* (cupidus) folgt in der *Διδ.* erst III, 3: eine Vergleichung der KO. erweist es hier als Einschiebsel. Statt 'adulator' erwartet man 'simulator' (*ὑποκριτής*).

10) Vgl. Harnack's Commentar oben S. 4 ff. und die Ausführungen S. 175 Anm. 12, S. 210 Anm. 34.

enthaltende v. 5, sondern der ganze Abschnitt I, 3—6. Vor der Wiederauffindung des lateinischen Fragments konnte man versucht sein, die Auslassung für eine beabsichtigte zu halten. Anstatt sich damit zu quälen, gleich dem Verfasser des 7. Buches der Apostolischen Constitutionen, die fraglichen Sätze für seine Zeit mundgerecht zu machen, hätte der Bearbeiter sich kurz resolvirt, den ohnehin seinem Geschmack nicht recht zusagenden Abschnitt ganz zu unterdrücken. Allerdings musste es Bedenken erregen, dass er auf die Einschärfung von Herrnworten wie *εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμῖν κτλ.* (v. 3), *ἐὰν ἀγγαρεύσῃ σέ τις μίλιον ἕν, κτλ.* (v. 4) so ohne weiteres verzichtete. Blieb doch, auch wenn er alles und jedes ausschied, was irgendwie Anstoss erregen oder als unzweckmässig erscheinen konnte, immer noch mehr als die Hälfte des fraglichen Abschnitts übrig, was er ganz unbedenklich einem der von ihm redend eingeführten Apostel hätte in den Mund legen können. Indessen, die Thatsache, dass der betreffende Abschnitt in der Apostol. Kirchenordnung fehlt, liess sich so immerhin erklären, wenn auch nicht in völlig befriedigender Weise. Seit der Wiederauffindung des lateinischen Fragments, in welchem, wie wir gesehen haben, genau dasselbe Stück fehlt, wird man sich bei dieser Erklärung nicht mehr beruhigen können. Wenn es in dem Geschmack des griechischen Bearbeiters begründet war, dass er sich an dieser Stelle durch einen Sprung über seine alte Vorlage hinwegsetzte, so wird sich schwerlich jemand dazu entschliessen können, den lateinischen Übersetzer der *Διδαχή* diesen Sprung einfach mitmachen zu lassen. Vielmehr liegt die Annahme nun sehr nahe, dass beide, der Verfasser der Kirchenordnung wie der lateinische Übersetzer, den fraglichen Abschnitt überhaupt nicht vorgefunden haben. Gab es vielleicht Exemplare der *Διδαχή*, in welchen hier durch Zufall eine Lücke entstanden war? Das betreffende Stück enthält in der Gestalt, wie es die constantinopolitanische Handschrift darbietet, etwa 865 Buchstaben; nicht viel mehr stehen z. B. im Codex Rossanensis auf einem Blatt (c. 890). Vielleicht war schon früh in einem Exemplar der *Διδαχή* an dieser Stelle ein Blatt ausgefallen und so eine Anzahl lückenhafter Abschriften in Umlauf gekommen. Unter den möglichen Erklärungen für das Zusammentreffen der Kirchenordnung mit dem lateinischen Übersetzer in der Auslassung des

ganzen Abschnitts I, 3—6 erscheint mir diese als die wahrscheinlichste [11]).

Über das Alter der Übersetzung enthalte ich mich jeder Vermuthung. Ich bemerke nur, dass auch Pez die Melker Handschrift spätestens dem 10. Jahrhundert zuweist [12]). Dass die Übersetzung selbst um Jahrhunderte älter sein kann, wird ohnehin niemand bestreiten. Auch für den Ort der Entstehung geben die wenigen Zeilen keinen Fingerzeig [13]).

Die oben S. 21 aufgeworfene Frage: „gab es eine lateinische Bearbeitung der *Διδαχή*?“ hat nun ihre Beantwortung gefunden. Aber das räthselhafte Citat in der Schrift de aleatoribus bleibt nach wie vor dunkel, und auch auf Rufin's 'Duae viae vel Iudicium secundum Petrum' fällt daraus kein neues Licht [14]). Dahingestellt muss es auch bleiben, ob Lactantius diese oder überhaupt eine lateinische Übersetzung der *Διδαχή* gekannt hat. Damit aber berühre ich eine Frage, welche meines Wissens bisher noch nicht aufgeworfen, geschweige denn näher untersucht worden ist. Es mögen daher einige darauf bezügliche Bemerkungen hier ihre Stelle finden.

Dass sich bei Lactantius eine Ausführung über die beiden

---

11) Bei dem geringen Umfange der *Διδαχή* ist von vornherein anzunehmen, dass sie meist mit anderen Büchern zusammen abgeschrieben worden sein wird. Es hätte also in dem zu supponirenden Exemplare der Anfang der Schrift auf dem Verso eines Blattes gestanden, zugleich mit dem Schluss des vorhergehenden Buches. Denn der Anfang der *Διδ.*, bis I, 3 *ἡ διδαχὴ ἐστιν αὕτη*, enthält mit den beiden Überschriften zusammen nur c. 303 Buchstaben, während eine volle Seite (das Blatt zu 865 Buchstaben gerechnet) c. 433 Buchstaben gefasst haben würde.

12) Dissertatio isagogica in Tom. IV, p. IV: 'Ad quae accedit antiquitas Codicis Mellicensis, nunc signati Lit. Q. num. 52. qui minimum seculum X. si non IX. ductu litterarum refert'. Von der Doctrina Apostolorum selbst ist in der Dissert. isagog. nicht die Rede.

13) Dass 'tendiculum' bisher nur bei dem Afrikaner Vigilius nachgewiesen wurde, ist mir nicht entgangen (s. o. Anm. 6). Ich bin aber nicht so kühn, hierin einen Fingerzeig zu erblicken.

14) Auffallend ist, dass Rufin in seiner Übersetzung von Euseb. h. e. III, 25 das pluralische *τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαί* mit 'Doctrina quae dicitur apostolorum' wiedergiebt (s. o. S. 5 Anm. 1). War ihm etwa die sonst 'Duae viae' oder 'Iudicium secundum Petrum' genannte Schrift doch auch unter dem Titel 'Doctrina apostolorum' bekannt (vgl. auch oben S. 22 f.)?

Wege findet, ist nicht unbemerkt geblieben. In den Commentaren zu ep. Barn. c. XVIII pflegt darauf hingewiesen zu werden [15]). Auf ein Abhängigkeitsverhältniss aber hat man daraus nicht schliessen zu müssen geglaubt. Das Bild von den beiden Wegen ist älter als Barnabas [16]). Und wenn Lactantius im Zusammenhange damit auch die beiden Führer, den Führer auf dem Lebens- und den Führer auf dem Todeswege, auftreten lässt [17]), so weiss man, dass auch dieser Gedanke leicht aus anderer Quelle geschöpft sein kann [18]). Es gilt nun zuzusehen, wie sich die Ausführungen des Lactantius über die beiden Wege zum ersten Capitel der *Διδαχή* verhalten. Wenn es hierzu eines besonderen Impulses bedarf, so empfangen wir ihn durch die Erwägungen, zu welchen die wiederaufgetauchte lateinische Übersetzung Anlass giebt.

Von den beiden Wegen handelt Lactantius nicht nur im 6. Buch der Divin. Instit., welches zu ep. Barn. c. XVIII citirt zu werden pflegt, sondern auch in den entsprechenden Abschnitten der Epitome. Was in der breiten Ausführung des grösseren Werkes weit auseinander fällt, tritt in der knapperen Darstellung des kleineren näher zusammen, so dass die Übersicht erleichtert und das Gerippe deutlicher wird. Legen wir der Vergleichung mit der *Διδαχή* die kürzere Fassung zu Grunde, so überrascht uns die Wahrnehmung, dass das 59. Capitel der Epitome eigentlich nichts weiter ist, als eine mit philosophischen Floskeln verbrämte Paraphrase von *Διδ.* I, 1. 2. Doch man urtheile selbst.

Διδαχή, I, 1. 2.	Lactantius, Epit. div. instit. c. LIX.
Ὁδοὶ δύο εἰσί, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου·	Duas esse humanae vitae vias [19]), nec philosophis ignotum fuit, nec poetis: sed eas utrique diverso modo

15) Vgl. J. G. Müller, Erklärung des Barnabasbriefes. Leipzig 1869, S. 348.

16) Vgl. Harnack zu ep. Barn. c. XVIII.

17) Divin. instit. VI, 3 (Migne, Patr. Lat. T. VI, Col. 643) cf. VI, 7 Migne, Col. 658 s.): s. u. S. 285.

18) Vgl. Harnack zu Herm. Mand. VI, 2, 1.

19) Vgl. Divin. Instit. VI, 3 (Migne, Col. 641): Duae sunt viae ... per quas humanam vitam progredi necesse est etc.

induxerunt. Philosophi alteram industriae, alteram inertiae esse voluerunt: sed hoc minus recte, quod eas ad sola vitae huius commoda retulerunt. Melius poetae, qui alteram iustorum, alteram impiorum esse dixerunt. Sed in eo peccant, quod eas non in hac vita, sed apud inferos esse aiunt. Nos utique rectius, qui alteram vitae, alteram mortis, et hic tamen esse has vias dicimus[20]). Sed illa dexterior, qua iusti gradiuntur,

διαφορὰ δὲ πολλὴ μεταξὺ τῶν δύο ὁδῶν.

non in Elysium fert, sed in coelum. Immortales enim fiunt. Sinisterior ad tartarum; aeternis enim cruciatibus addicuntur iniusti.

Ἡ μὲν οὖν ὁδὸς τῆς ζωῆς ἐστιν αὕτη· πρῶτον, ἀγαπήσεις τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε·

Tenenda est igitur nobis iustitiae via, quae ducit ad vitam. Primum autem iustitiae officium est, deum agnoscere ut parentem, eumque metuere ut dominum, diligere ut patrem[21]). Idem enim nos genuit, qui vitali spiritu animavit, qui alit, qui salvos facit. Habet in nos non modo ut pater, verum etiam ut dominus licentiam verberandi, et vitae ac necis potestatem; unde illi ab homine duplex honos, id est, amor cum timore debetur. Secundum iustitiae offi-

δεύτερον, τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν·

cium est, hominem agnoscere velut fratrem[22]). Si enim nos idem deus fecit, et universos ad iustitiam vitamque aeternam pari conditione generavit, fraterna utique necessitudine cohaeremus, quam qui non agnoscit, iniustus est ... Sed radix iustitiae, et omne fundamentum aequi-

πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ

tatis est illud, ut ne facias ulli

---

20) Vgl. Divin. Instit. VI, 3 (Migne, Col. 643): Nos igitur melius et verius, qui duas istas vias coeli et inferorum esse dicimus, quia iustis immortalitas, iniustis poena aeterna proposita est.

21) Vgl. Divin. Instit. VI, 9 (Migne, Col. 662): Huius legis caput primum est, ipsum deum nosse, soli obtemperare, solum colere etc.

22) Vgl. Divin. Instit. VI, 10 (Migne, Col. 666): Sed tamen primum officium iustitiae est, coniungi cum deo; secundum, cum homine etc. Dazu VI, 11 (Migne, Col. 671): Id autem ipsum conservare humanitatem, quid aliud est, quam diligere hominem, quia homo sit, et idem quod nos sumus?

γίνεσθαί σοι, καὶ σὺ ἄλλῳ μὴ ποίει.	quod pati nolis[23]); sed alterius animum de tuo metiaris ...

Von hier an treten die Parallelen nur noch zerstreut und vereinzelt auf[24]), und die wörtliche Übereinstimmung wird immer seltener. Aber das Vorliegende spricht wohl schon deutlich genug. Es hätten freilich, statt der Sätze aus der *Διδαχή*, auch die entsprechenden Stellen aus der sogen. Apostolischen Kirchenordnung in die erste Columne gesetzt werden können. Und in der That wird die Möglichkeit, dass Lactantius die letztere Schrift kannte, offen gelassen werden müssen[25]). Wenn es aber nicht zu kühn ist anzunehmen, dass die lateinische Übersetzung, aus welcher das oben mitgetheilte Fragment stammt, älter ist als die Divin. Instit., so bietet sich die folgende Beobachtung dar, welche vielleicht zu Gunsten der *Διδαχή*, und zwar in ihrer lateinischen Gestalt, geltend gemacht werden kann.

Es wurde schon bemerkt, dass Lactantius in Verbindung mit den beiden Wegen auch von den beiden Führern handelt. In der Epitome ist nicht davon die Rede. Divin. Instit. VI, 3 (Migne, Col. 643) aber lesen wir: 'Has igitur vias longe aliter inducimus, quam a philosophis induci solent. Primum, quod utrique praepositum esse dicimus ducem, utrumque immortalem: sed alterum honoratum, qui virtutibus ac bonis praesit, alterum damnatum, qui vitiis ac malis'. Wir erinnern uns, dass in der lateinischen Übersetzung sich an der entsprechenden Stelle ein Zusatz findet, wo die beiden Engel eingeführt werden (s. oben S. 279). Die Übereinstimmung ist zwar keine wörtliche, aber der zu Grunde liegende Gedanke ist der gleiche. Wir sahen ferner, dass der lateinische Übersetzer gleich zu Anfang die

23) Vgl. Divin. Instit. VI, 23 (Migne, Col. 720): Nam fere in hoc iustitiae summa consistit, ut non facias alteri, quidquid ipse ab altero pati nolis.

24) Vgl. z. B. zu *Διδ.* II, 2 (*οὐ φονεύσεις τέκνον ἐν φθορᾷ οὐδὲ γεννηθὲν ἀποκτενεῖς*) Divin. Instit. VI, 20 (Migne, Col. 708): Ergo ne illud quidem concedi aliquis existimet, ut recens natos liceat oblidere, quae vel maxima est impietas ... Verum homines ... rudibus adhuc et simplicibus animis abnegant lucem non a se datam.

25) Die Divin. Instit. sind nach dem gewöhnlichen Ansatz zwischen 307 und 310 verfasst. Der Annahme, dass die Apost. KO. damals schon vorlag, scheint nichts im Wege zu stehen, s. o. S. 218 f.

Worte 'lucis et tenebrarum' hinzugefügt hat: auch Lactantius charakterisirt in demselben Capitel, wo er die beiden Führer erwähnt, die beiden Wege durch Herbeiziehung des Gegensatzes von Licht und Schatten[26]). — Die Gedanken, resp. Bilder, welche den Kern der Ausführungen des Lactantius ausmachen, finden sich einzeln und theilweise bei Barnabas und Hermas, in der Apostol. Kirchenordnung und im griechischen Original der *Διδαχή*: sie finden sich nirgends in solcher Vollständigkeit zusammen, wie in der lateinischen Doctrina Apostolorum. Ist das Zufall? Es kann sein; aber Beachtung und ernstliche Erwägung verdient diese Wahrnehmung gewiss.

26) Divin. Instit. VI, 3 (Migne, Col. 644): Forma quoque ipsarum viarum non ita est, ut illi (sc. philosophi) putaverunt. Quid enim opus est Y littera in rebus contrariis atque diversis? Sed altera illa melior conversa est ad solis ortum, altera illa deterior, ad occasum: quoniam qui veritatem ac iustitiam sequitur, is, accepto immortalitatis praemio, perenni luce potietur: qui autem ab illo malo duce illectus praetulerit vitia virtutibus, mendacium veritati, necesse est ad occasum et tenebras deferatur.

Zusätze und Berichtigungen.

Proleg. S. 11 Z. 12 lies „Leone".

Proleg. S. 12 Z. 2: Ausdrücklich angekündigt hatte Bryennios nur die Herausgabe der Briefe des Ignatius und Barnabas.

Zu Proleg. S. 12 Anm. 20: Während des Druckes sind mir noch folgende Ausgaben der *Διδαχή* und Arbeiten über dieselbe bekannt geworden (die mit einem Stern bezeichneten habe ich bisher noch nicht eingesehen): Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem recept. (Lipsiae) Edit. II. Fasc. 4 p. 87—121: „Doctrina XII apostolorum". — Wünsche, Lehre der zwölf Apostel, ins Deutsche übertragen (Leipzig). — *Hitchock and Brown, Teaching of the twelve apostles (New York). — *Prins, *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων.* E codice Hierosol. nuperrime ed. Ph. Bryennios, in usum studiosae iuventutis repet. (Lugduni Bat.). — *De tolv apostles laerdom. Et skrift fra det andet kristelige århundrede, oversat af C. Warming (Kopenhagen). — Boase in: „The Academy" 19. April 1884. — Evang. Kirchenzeitung 1884 Nr. 18. — Smyth in: „The Andover Review" 1884 May p. 533—547: „Baptism in the ‚Teaching' and in early Christian Art." — *Farrar, „The Teaching of the apostles" in: „Contemp. Review" 1884 May p. 698—706. — Zahn, Die „Lehre der zwölf Apostel" in: „Forschungen zur Geschichte des NTlichen Kanons". III. Theil S. 278—319. — Funk, Die „Doctrina apostolorum" in der „Tüb. Theol. Quartalschr." 1884 H. 3 S. 381—402. — *P. Cassel in der Zeitschrift „Sunem" 1884 Nr. 25. — *Βρυέννιος, Φ., [A letter] in: „The Andover Review" 1884 June p. 662. 663. — *Muralt, E. de, L'enseignement des douzes apôtres in: „Rev. de théologie et de philosophie" 1884 Mai p. 278—291. — *Gordon, „The teaching of the twelve apostles" in: „Modern Review" 1884 July p. 446—480. Ich bedaure es, dass ich diese Ausgaben und Untersuchungen nicht mehr habe benutzen können. Auf einen wichtigen Punkt hier noch einmal einzugehen sei gestattet. Funk und Zahn sind für die Priorität der *Διδαχή* vor dem Barnabasbrief eingetreten; aber — von anderen Gegengründen, die ich Proleg. S. 81—87 angeführt habe, abgesehen — das Verhältniss von *Διδ.* 16, 2 zu Barn. 4, 9 beweist allein schon die Priorität des Barnabasbriefes. Das 16. Capitel der *Διδαχή* ist offenbar eine Bearbeitung eschatologischer Sprüche Jesu (nach Mt. und Lc.) und (vielleicht) des Paulus, also ein secundäres Product. Mitten darinnen steht der Vers, der sich wesentlich ebenso

bei Barnabas findet. Wäre dieser der spätere, so hätte er gerade den einzigen Vers, der das geistige Eigenthum des Verfassers der *Διδαχή* gewesen ist, sich angeeignet. Umgekehrt spricht die höchste Wahrscheinlichkeit dafür, dass, da alle übrigen Verse des 16. Capitels entlehnt sind, auch *Did.* 16, 2 entlehnt ist. Ferner aber — und das ist wo möglich noch entscheidender — der Verfasser des Barnabasbriefs ist der Überzeugung, dass die Endzeit bereits im Kommen begriffen ist (s. c. 4, 3: *τὸ τέλειον σκάνδαλοι ἤγγικεν*), und dass die „letzten Tage" bereits da sind. Er schreibt daher c. 4, 9: *διὸ προσέχωμεν ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις. οὐδὲν γὰρ ὠφελήσει ἡμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ἡμῶν, ἐὰν μὴ νῦν ἐν τῷ ἀνόμῳ καιρῷ καὶ τοῖς μέλλουσιν σκανδάλοις ἀντιστῶμεν.* Der Verfasser der *Διδαχή* dagegen zeigt sich von der sicheren Überzeugung, dass das Ende jetzt einbrechen werde, nicht mehr durchdrungen. Daher fehlt bei ihm das „*νῦν*", und er beschreibt einfach, wie es in den letzten Tagen zugehen werde, ohne die Gewissheit auszudrücken, dass dieselben bevorstehen: *οὐ γὰρ ὠφελήσει ὑμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ὑμῶν, ἐὰν μὴ ἐν τῷ ἐσχάτῳ καιρῷ τελειωθῆτε. Ἐν γὰρ ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις πληθυνθήσονται οἱ ψευδοπροφῆται κτλ.* Man kann doch unmöglich verkennen, dass dies eine mattere und spätere Formulirung ist.

Zu Proleg. S. 20—24: S. Gebhardt's Abhandlung in diesem Heft S. 275—286.

Proleg. S. 51 Z. 3 v. u. ff. ist irrthümlich der *Διδαχή* ein absolutes Verbot des Schwörens aufgebürdet.

Proleg. S. 77 Z. 5 ist „Alex. Sev." zu lesen.

Proleg. S. 81 Z. 3 ist „Parallelentafel" zu lesen.

Proleg. S. 186 Z. 18 lies „*τοῦ*" für *μοῦ*.

Zu Proleg. S. 203: Zahn, Forschungen III S. 283, hat daran erinnert, dass er bereits in seinem „Ignatius von Antiochien" (1873) S. 583 gegen Lagarde und Hilgenfeld die ap. KO. nicht dem 2. Jahrh., sondern der Zeit des Origenes zugewiesen und die (richtige) Hypothese aufgestellt hat, dass Clemens Alex. an der bekannten Stelle nicht die ap. KO., sondern eine Quellenschrift derselben citirt habe.

Accente resp. Spiritus' sind abgesprungen S. 8 Z. 1 (*ου*), S. 10 Anm. Z. 2 (*σοφὸς*), S. 31 Z. 1 (*ὅτι*), S. 37 Z. 13 (*τῶν ἀποστόλων*). — Zu S. 2 ist zu bemerken, dass Bryennios (Proleg. S. 95) ausdrücklich angiebt, dass die Handschrift keine Capitel- oder Paragrapheneintheilung enthalte. — S. 9 Z. 12 ist „falsch" vor „schwören" einzusetzen. — S. 16 Z. 20: Meine (Proleg. S. 13 n. 21) ausgesprochene Vermuthung, dass die Handschrift *δοῦλοι* biete, ist mir brieflich von Bryennios bestätigt worden. — S. 16 Z. 22 ist das Komma zu tilgen, S. 48 Z. 6 ist „*ὁ*" zu lesen, S. 48 Anm. Z. 7 *ὁμολογησάτωσαν, ὅτι.* S. 56 Anm. Z. 6 lies § 6. S. 60 Z. 1 hat Hilgenfeld „*ἀκουέσθω*", S. 63 Z. 2 „*ἀπ'*" für „*ὑπ'*" zu lesen vorgeschlagen. Ersteres dürfte zu billigen sein.

Inhaltsverzeichniss.

Prolegomena.

§ 1. Die Geschichte der *Διδαχή* in der Kirche und ihre Überlieferung in der constantinopolitanischen Handschrift . . . . S. 5—24

S. 5 f. Das Zeugniss des Eusebius. S. 8 f. Athanasius. S. 9 f. Die späteren Zeugnisse. S. 11 f. Die constantinopolitanische Handschrift und die Ausgabe des Bryennios. S. 14 f. Clemens Alexandrinus. S. 16 f. Origenes, Eusebius, Athanasius. S. 18. Die *Διδαχή* in der kirchenrechtlichen Literatur. S. 18 f. Schlussausführung über die Geschichte der *Διδαχή* im Morgenland (Johannes Climacus). S. 20—24. Die *Διδαχή* im Abendland: Pseudocyprian, Rufin, Hieronymus

§ 2. Der Titel, die Adresse und der Zweck der Schrift. . S. 24—37

S. 24 f. Erklärung des Titels: *Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, Sprachgebrauch des Wortes *Διδαχή*, Beweis der Echtheit des Titels. S. 27 f. Erklärung der Adresse: *τοῖς ἔθνεσιν*, und Beweis ihrer Echtheit: die Schrift ist nicht für Judenchristen, auch nicht für Katechumenen bestimmt, sondern für vollbürtige Heidenchristen. S. 30 f. Erklärung, wie es in der Tradition zur Verkürzung des Titels gekommen ist. S. 32 f. Der Zweck der Schrift: sie will die wichtigsten Regeln für das christliche Leben in übersichtlicher, leicht behaltlicher Form zusammenstellen; die *διδάγματα τοῦ κυρίου* enthalten vor allem Anweisungen für das christliche Leben; die dogmatische Unterweisung kommt in den Gebeten zum Ausdruck. Vergleichung mit dem Pliniusbrief, I Clemens, Barnabas, II Clemens, Hermas und Justin. Bedeutung der richtigen Erkenntniss des Zwecks der Schrift für die älteste Kirchengeschichte.

§ 3. Die Disposition und der Inhalt der Schrift . . . . . S. 37—63

S. 37 f. Allgemeines. Vorzüglichkeit der Disposition. Die *Διδαχή* giebt wenige neue Räthsel auf, bestätigt vielmehr und vertieft alte Erkenntnisse und schliesst sie ab. S. 38 f. Übersicht über die Disposition. S. 40 f. Nachweis, dass das 6. Capitel eng zu cc. 1—5 gehört; Bedeutung dieser Einsicht: vollkommene und zureichende Sittlichkeit. Der Verfasser ist kein Enkratit. S. 44 f. Nachweis, dass der erste Haupttheil der Schrift nicht mit c. 6, sondern mit c. 10 schliesst.

S. 45—57. Untersuchungen über den ersten Abschnitt des ersten Haupttheils („die beiden Wege"); die Disposition dieses Theils. S. 45 f. Nachweis, dass für den Verfasser sich die Gottesliebe in der Feindesliebe und in der Weltentsagung darstellt. Wichtigkeit dieses Ergebnisses. S. 49 f. Der Verfasser unterscheidet scharf zwischen Gottes- und Nächstenliebe. S. 50 f. Über die eigenthümlichen Zusätze, welche der Verf. bei der Ausführung der Gottesliebe gemacht hat. S. 51 f. Die groben Sünden im Verkehr mit dem Nächsten. S. 52 f. Die feineren Sünden im Verkehr mit dem Nächsten. S. 53 f. Die Regelung des Verkehrs mit den Brüdern. S. 57—60. Untersuchungen über den zweiten Abschnitt des ersten Haupttheils (cc. 7—10). Nachweis des eigentlichen Interesses des Verfassers. S. 60 f. Übersicht über den Inhalt des zweiten Haupttheils. Begründung der Disposition. S. 63 Die Schlussermahnung (c. 16).

§ 4. Die Quellen der Schrift . . . . . S. 63—88

S. 63 f. Allgemeines über die Abhängigkeit der *Διδαχή* von älteren Schriften. S. 64 f. Nachweis der Quellen; der Verfasser kennt noch keinen NTlichen Kanon. S. 66 f. Tabellarische Übersicht über die vom Verfasser in jedem Capitel benutzten Quellen. S. 68 f. Das Alte Testament. S. 69—79 Untersuchuugen über das Evangelium, welches der *Διδαχή* zu Grunde liegt. S. 70—76 Parallelentafel der evangelischen Citate. S. 76 f. Nachweis, dass der Verfasser unter dem „Evangelium des Herrn" ein aus dem Lucas-Ev. bereichertes Matthäus-Ev. verstanden und benutzt hat. S. 78 f. Hinweis auf eine überraschende Parallele im Diatessaron Tatians. S. 79—81 Nachweis, dass er das Johannes-Ev. nicht benutzt hat, dass aber die von ihm aufgenommenen eucharistischen Gebete den Reden Jesu im 4. Ev. sehr verwandt sind. S. 81—87 Der Barnabasbrief. Nachweis, dass der Verf. denselben ausgiebig und nicht nur zur Darstellung der beiden Wege verwerthet hat. Art der Benutzung, Abschwächungen. S. 86 f. Die richtige Einsicht in das Verhältniss der *Διδαχή* zum Barnabasbrief ist in mehrfacher Hinsicht für die altchristliche Literaturgeschichte von hohem Werth. S. 87 Die Mandata des Hirten sind höchst wahrscheinlich dem Verf. der *Διδαχή* bekannt gewesen. S. 87 f. Ob er paulinische Briefe und andere NTliche Schriften gekannt hat, ist nicht völlig sicher.

§ 5. Die Gemeindezustände. Zeit und Ort der *Διδαχή* . S. 88—170

I. Die Organisation der Gesammtkirche und der Gemeinde nach der Διδαχή unter Vergleichung der anderen Urkunden. . . . S. 88—158

1. Die Christenheit oder die Kirche . . . . . S. 88—93

S. 88 f. Auffassung der Christenheit; die Einheit derselben. S. 89 f. Die Stücke, welche die geistige Einheit der Kirche begründen; noch keine formulirte regula fidei. S. 90 f. Die sichtbaren Merkmale der Einheit der Christenheit. Die Gastfreundschaft (Bedingungen und

Schranken derselben, die Regelung des Verkehrs der Christen, die Pflicht der Arbeit). S. 93 Auch der gemeinsame Besitz der Prediger des göttlichen Worts ist ein Merkmal der Einheit.

2. Die Geehrten in der Christenheit: Apostel, Propheten und Lehrer . . . . . S. 93—137

S. 93 f. Die neuen und entscheidenden Aufschlüsse, welche die *Διδαχή* hier bringt. S. 94 f. Ihr Verfasser kennt nur eine Klasse von Geehrten in den Gemeinden, nämlich lediglich diejenigen, welche das Wort Gottes verkündigen, in ihrer Eigenschaft als ministri evangelii. Principielle Wichtigkeit dieser Thatsache. S. 94 f. Excurs über die *ἡγούμενοι* und *προηγούμενοι* in den ältesten christlichen Schriften; Nachweis, dass auch sie die Lehrer sind. S. 96 f. Die Prediger sind freie Lehrer, deren Beruf auf ein göttliches Charisma zurückgeht; sie sind nicht ständige Beamte einer Einzelgemeinde, sondern Lehrer der Kirche. S. 97 f. Sie sind nicht von den Gemeinden gewählt. S. 98—110. Sie zerfallen in Apostel, Propheten und Lehrer, und diese Unterscheidung ist eine uralte und zugleich allgemeine in der Christenheit gewesen. S. 98 f. Besprechung der Stellen I Cor. 12, 28; Act. 11, 27; 15, 22. 32; 13, 1; Eph. 2, 20; 3, 5; 4, 11 und mehrerer Stellen aus dem Hirten. S. 103 f. Qualitäten und Functionen der Apostel, Propheten und Lehrer. S. 104 f. Bedeutung derselben für das Leben und die Einheit der Christenheit in vorkatholischer Zeit. S. 105 f. Die sog. katholischen Briefe und Schriftstücke sind das literarische Denkmal jener alten Kirchenlehrer. S. 106—109 Excurs über die Geschichte dieser katholischen Schriftstücke in der Kirche. Die Hypothese, dass ihnen erst in der katholischen Zeit je ein Name eines der Zwölfapostel vorgesetzt worden ist, wird zur Prüfung vorgelegt. S. 107—110 Hinweis darauf, welche Bedeutung es für die spätere, katholische, episkopale Verfassung der Gesammtkirche gehabt hat, dass schon die älteste Christenheit Kirchenlehrer, nicht nur Gemeindebeamte, besessen hat. S. 110—112 Übersicht über sämmtliche Stellen aus der urchristlichen Literatur, in welchen Apostel, Propheten und Lehrer vorkommen.

S. 111—118 *Die Apostel.* S. 111 f. Qualitäten der Apostel: sie sind wandernde Missionare, die nichts besitzen und sich auch in einer christlichen Gemeinde nicht niederlassen dürfen. Vergleichung der Stelle Euseb. h. e. III, 37. S. 114 Die Gemeinden brauchten Schutz gegen unberufene Apostel. S. 115 f. Umfang des Begriffs „Apostel" in der ältesten Zeit. Untersuchung der NTlichen Quellenstellen. Das besondere Ansehen der Zwölfapostel war ursprünglich nicht durch den Namen „Apostel" ausgedrückt. Man besass noch im 2. Jahrhundert Apostel. Ursachen, welche den Begriff des Apostolats verengt haben. Diese Verengung hat sehr frühe begonnen (Paulus, Clemens, Ignatius, Polykarp, Justin). S. 113 f. 117 Die „Evangelisten". S. 117 Die „siebzig Jünger". Die Apostel verschwinden um die Mitte des 2. Jahrhunderts.

S. 119—131 *Die Propheten.* S. 119 f. Unter den Predigern standen die Propheten für den Verf. der *Διδαχή* im Vordergrund. Reproduction seiner ausführlichen Angaben über dieselben. Ihre Qualitäten, Rechte und Pflichten. S. 121 f. Die Gefahr, dass unberufene Propheten die Gemeinden ausbeuteten, war eine grosse. Das Ansehen der Propheten war aber bereits auch schon im Wanken. Misstrauen gegenüber der *πολιτεία* der Propheten. S. 122 Die Form der Prophetie ist nach der *Διδαχή* verständliches Reden im Zustand der Ekstase. S. 122—130 An vierzehn Punkten wird gezeigt, dass die Angaben der *Διδαχή* über Propheten aus anderen Zeugnissen beglaubigt werden können, resp. dass die *Διδ.* Licht über dieselben verbreitet (S. 123 Nachweis, wie lange sich die Propheten in der Christenheit gehalten haben; s. auch S. 127; S. 124 f. Die *Διδαχή* und der Bericht Lucian's; Nachweis ihrer Übereinstimmung; Nachweis, dass der Antimontanist bei Eusebius ein neues Kriterium für die Geltung der Propheten aufgestellt hat, indem er behauptet, sie seien zu einer asketischen Lebensweise und zur Zurückweisung von Geschenken verpflichtet; S. 128 Die Darbringung der Erstlingsgaben in der *Διδαχή* und nach Irenäus; S. 128 f. Die Bezeichnung des Apostels Johannes bei Polykrates als Hoherpriester erklärt sich als Bezeichnung der prophetischen Begabung des Johannes; S. 130 Der Titel der Schrift Melito's *περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν* empfängt aus der *Διδαχή* Licht; S. 130 f. Die Schilderung der Propheten bei Celsus). S. 131 Die *Διδαχή* hat mit dem Montanismus nichts zu thun; aber sie beleuchtet doch den Ursprung desselben.

S. 131—137 *Die Lehrer.* S. 131 Die Angaben der *Διδαχή*. S. 131 f Alte Zeugnisse über christliche Lehrer. S. 133 f. Lehrer und Schulen. Kirche und Schulen in der Christenheit. S. 134 f. Geschichte der Lehrer in der Kirche. Die episkopale Organisation und die Lehrer. Sie haben sich besonders in Ägypten lange gehalten. Origenes, Lucian.

3. Die Einzelgemeinde . . . . . S. 137—140

S. 137 f. Die Souveränetät der Einzelgemeinde nach der *Διδαχή*. S. 139 f. Die für die Constitution einer Einzelgemeinde wesentlichen Stücke sind der gemeinsame Sonntagsgottesdienst, die Einsetzung von Episkopen und Diakonen und die brüderliche Zuchtübung.

4. Die Beamten der Einzelgemeinde: Episkopen und Diakonen . . . . . S. 140—155

S. 140 f. Die Angaben der *Διδαχή* über dieselben in ihrer hohen Bedeutung. S. 142 f. Das Schweigen über die Presbyter in der *Διδαχή*. S. 143 Die *Διδ.* unterscheidet nicht zwischen dem Amt der Episkopen und dem der Diakonen. S. 143 f. Dies Amt ist ursprünglich ein administratives, seine Inhaber stehen nicht über der Gemeinde. S. 145 f. Die Episkopen sind zu hohem Ansehen gelangt, weil die Prädikate der Prediger des Worts auf sie übertragen wurden. S. 146 f. Die dreifache Organisation in den ältesten Gemeinden (die geistliche,

die patriarchalische und die administrative). S. 147 f. Die Einsetzung von Gemeindebeamten durch Apostel. S. 149 Die vierte Organisation oder die aristokratische. S. 150 Nachweis dieser Organisationen bei Hermas. S. 151—158 Darlegung, wie der Episkopat dadurch zum Supremat geworden ist, dass er die Gewalten der verschiedenen Organisationen in sich vereinigte. Die geschichtlichen Bedingungen, unter welchen sich diese Entwicklung vollzogen hat. Den Ausgangspunkt zeigt I Cor. 12, 28, die Mitte der Hirte und die *Διδαχή*, den Endpunkt besonders deutlich als Erster der Bischof Hippolyt. Der Gedanke der Übertragung des apostolischen Amtes ist der neue Gedanke, der die Neuordnung begründet hat. Die hierarchische, katholische Verfassung ist aus der Verschmelzung der geistlich-enthusiastischen, der patriarchalischen und der administrativen Organisation der ältesten Gemeinden und auf Grund einer geschichtlichen Fiction entstanden (S. 156 f. Die alten wandernden Prediger und die Entstehung des Mönchthums sowie das Aufkommen der Instanz der „Kirchenväter").

II. Zeit und Ort der Διδαχή . . . . . S. 158—170

1. Die äusseren Gründe S. 158—160. Mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit lässt sich behaupten, dass die *Διδ.* zwischen 135 (140) —165 in Ägypten abgefasst worden ist.

2. Die inneren Gründe S. 161—170. Die *Διδ.* ist höchst wahrscheinlich zwischen c. 120 — c 165 in Ägypten abgefasst.

§ 6. Die Bearbeitungen der *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* und ihre Geschichte in der kirchenrechtlichen Literatur . . . S. 170—268

1. Die *Διδαχή* und das 7. Buch der apostolischen Constitutionen . . . . . S. 170—192

S. 170 f. Abfassungszeit und -ort des 7. Buchs der ap. Constit., theologische Haltung. S. 171 Das 7. Buch ist eine erweiternde Bearbeitung der *Διδαχή*. S. 171 f. Bedeutung dieser Einsicht für den Text des 7. Buchs, für den Text der *Διδαχή*, für den Standpunkt und das Verfahren des Verfassers des 7. Buchs. S. 173—178 Genaue Darlegung dieses Verfahrens. S. 178—192 Abdruck des 7. Buchs (c. 1—32) mit Hervorhebung der der *Διδαχή* entnommenen Sätze.

2. Die *Διδαχή* und die sog. ap. Kirchenordnung. S. 193—241

S. 193—209 Geschichte des Auftauchens und der Kritik der ap. KO. S. 193 Wansleb. S. 194 f. Ludolf, Grabe. S. 195 f. Whiston, Fabricius, Bickell. S. 198 f. Tattam, der Anonymus im Christian Remembrancer, Bunsen. S. 199 f. Lagarde. S. 202 f. Böhmer, Pitra. S. 203 f. Hilgenfeld, von Gebhardt. S. 205 f. Lightfoot, Lagarde, Krawutzky. S. 208 f. Lipsius, Bryennios. S. 209—225 Kritische Untersuchung der ap. KO. S. 209 Der Ausgangspunkt der Kritik, die Texteszeugen. S. 209 f. Das Ansehen der ap. KO. S. 210 f. Nachweis, dass die *Διδαχή* eine Quelle der ap. KO. gewesen ist. Das Verfahren des Bearbeiters.

S. 212 f. Nachweis von zwei weiteren Quellen der ap. KO., die dem Ende des 2., resp. dem Anfang des 3. Jahrhunderts angehören. Nachweis, dass auch der Barnabasbrief und ein altes Apostelverzeichniss benutzt sind. S. 215 f. Das Verfahren des Bearbeiters. S. 218 f. Nachweis, dass die ap. KO. wahrscheinlich c. 300 resp. etwas später compilirt ist und zwar in Ägypten, wohin alle Spuren und die spätere Geschichte des Buchs weisen. S. 220 f. Über die verkürzten Recensionen der ap. KO. im Ottob., Mosq. und bei dem Syrer. S. 221 f. Über den Titel der ap. KO. S. 222—225 Allgemeines über den Zweck der Schrift und die Bedingungen, unter denen sie entstanden ist. S. 225—237 Recensirter Text der ap. KO. mit Hervorhebung der der *Διδαχή* entnommenen Stellen.

S. 237 Tabellarische Übersicht über die Quellen und Bearbeitungen der *Διδαχή*.

S. 238 Tabellarische Übersicht über die Quellen und die Geschichte der ap. KO.

S. 239—241 Allgemeines über den Ursprung der „apostolischen Rechtsordnungen“ und über die Art und Weise, wie sich in der Form apostolischer Anordnungen ATliche Cäremonialgebote in die Kirchen eingeschlichen haben. S. 241 Das sog. Pfaffische Fragment.

3. Die *Διδαχή*, die *Διδασκαλία τῶν ἀποστόλων*, die Ignatiusbriefe und der Interpolator dieser Schriften. S. 241—265

S. 241 f. Die Grundschrift der 6 ersten Bücher der apostolischen Constitutionen (*Διδασκαλία*) ist von der *Διδαχή* unabhängig. S. 243—265 Nachweis, dass ein und derselbe Schriftsteller die *Διδασκαλία*, die *Διδαχή* und die Ignatiusbriefe interpolirt hat, Pseudoclemens also mit Pseudoignatius identisch ist (S. 244 f. Pseudoignatius. S. 245—256 Beweis, dass der Interpolator der *Διδαχή* [Ap. Const. lib. VII] und Pseudoignatius identisch sind. S. 256—258 Beweis, dass der Interpolator der *Διδασκαλία* [Ap. Const. lib. I—VI] und *Διδαχή* identisch sind. S. 258—264 Beweis, dass Pseudoignatius und der Interpolator der *Διδασκαλία* identisch sind). S. 265 f. Die Zeit der Fälschung. S. 266 f. Abschliessende Bemerkungen über die Fälschung.

Excurs: Die *Διδαχή* und die Waldenser . . . . . S. 269—274

Ein übersehenes Fragment der *Διδαχή* in alter lateinischer Übersetzung, mitgetheilt von Oscar von Gebhardt . . . S. 275—286

Zusätze und Berichtigungen . . . . . S. 287—288

Text und Übersetzung der *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* nebst Anmerkungen . . . . . S. 3—64

Indices . . . . . S. 65—70

Druck von August Pries in Leipzig.

DIE

OFFENBARUNG JOHANNIS

EINE JÜDISCHE APOKALYPSE

IN CHRISTLICHER BEARBEITUNG

VON

EBERHARD VISCHER

MIT EINEM NACHWORT VON

ADOLF HARNACK.

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG.
1886.

Erstes Capitel.

Das Problem und der Weg zur Lösung.

Unter den zahlreichen Fragen, die theils von Alters her theils erst in der neueren Zeit in Bezug auf die Apokalypse verhandelt werden, giebt es eine, die zwar bisher nicht vollständig vernachlässigt, aber doch nicht mit gebührender Sorgfalt erwogen worden ist — nämlich die Frage, ob das Buch in der Gestalt, in welcher es uns jetzt vorliegt, von einem Verfasser geschrieben sein kann, oder ob es — wie Widersprüche mancher Art, die die Schrift enthält, anzudeuten scheinen — im Laufe der Zeit Ueberarbeitungen erlitten hat. Die Vermuthung, dass auch hier eine erste Schrift Zusätze und Aenderungen durch die Hand eines Späteren erhalten hat, darf nicht von vornherein als unwahrscheinlich zurückgewiesen werden; sie hat im Gegentheil grosse Wahrscheinlichkeit für sich. Lässt sie sich beweisen, so bestätigt die neutestamentliche Apokalypse eine Beobachtung, die längst an anderen Schriften derselben Gattung gemacht und als richtig anerkannt worden ist. Von allen Apokalypsen nämlich, die sich erhalten haben, ist wohl nicht eine völlig intact, d. h. in dem Bestande, in welchem sie ihr Verfasser zuerst hat ausgehen lassen, auf uns gekommen. Diese merkwürdige Erscheinung hat ihren Grund im Wesen dieser Litteraturgattung. Die Apokalypsen sind — Ausnahmen werden sich schwerlich nachweisen lassen — in einer Zeit der Noth und Trübsal geschrieben worden. Fromme jüdische Männer, welche gewohnt waren, die Geschichte als Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes zu betrachten, sahen in den Tagen der Bedrängniss die Vorboten des göttlichen Gerichtes, denen der Richter selbst bald folgen werde, und prophezeiten desshalb den Anbruch des Messiasreiches als unmittelbar nahe, indem sie zum Ausharren ermahnten und zur Besserung auf-

forderten. Ihre Prophezeiungen mussten aber, weil sie an bestimmte Ereignisse anknüpften, an Ansehen und Geltung einbüssen, sobald die Zeit, welche die Erfüllung bringen sollte, verstrichen war, ohne dass sie das Versprechen eingelöst hatte. Sollten diese als heilige Offenbarungen geschätzten Schriften dennoch im Gebrauche der Gläubigen bleiben, so mussten sie daher nothwendig kleinere oder grössere Aenderungen erfahren. Solche Umarbeitungen können wir an den meisten jüdischen Apokalypsen constatieren, besonders deutlich an der Apokalypse des Henoch. Dazu kommt noch ein Anderes. Die jüdischen Apokalypsen sind im Laufe des 1. und 2. Jahrhunderts allmählich aus dem Gebrauche der jüdischen Gemeinde in den Gebrauch der christlichen Kirchen übergegangen. Sie haben bei diesem Uebergange christliche Zusätze erfahren. Ueber den Umfang derselben herrscht zur Zeit bei den Sachkundigen noch kein Einverständniss; die Thatsache selbst ist m. W. allgemein zugestanden. Es hat aber endlich, wie längst nachgewiesen, noch andere und sehr verschiedene Motive gegeben, aus welchen der Text der Apokalypsen Zusätze und Correcturen erfahren hat. Man darf mithin unbedenklich behaupten, dass die Integrität keiner Litteraturgattung in der vorkatholischen Zeit — selbst die Evangelien nicht ausgenommen — in so hohem Masse gefährdet gewesen ist, wie die der Apokalypsen. Die Wahrnehmung, dass auch am neutestamentlichen Offenbarungsbuche sich Zusätze von der Hand Späterer nachweisen lassen, hätte darum nicht nur nichts Auffallendes, sondern entspräche den an den verwandten Schriften gemachten Beobachtungen.

Es ist jedoch zweifelhaft, ob der Weg, den man bis jetzt bei der Untersuchung der Integrität der Johannesapokalypse eingeschlagen hat, der richtige ist[1]). In erster Linie ist zu fragen,

1) Gegen die Form, in der die Compilationshypothese bei Völter (die Entstehung der Apokalypse, Freiburg i. B. 1885) auftritt, kann geltend gemacht werden, dass in Bezug auf die Sprache die Schrift in der jetzigen Gestalt unleugbar den Eindruck eines einheitlichen Ganzen macht. Dieser Umstand ist nicht ausser Acht zu lassen. Bekanntlich ist die Ausdrucksweise der Apokalypse höchst eigenartig und u. A. reich an grammaticalischen Fehlern. Eben dieselben Verstösse gegen die Regeln der griechischen Sprache gehen aber durch das ganze Buch hindurch und lassen sich in allen Theilen nachweisen. Behauptet man nun, die Apokalypse sei aus mehreren Stücken, die in verschiedenen Zeiten entstanden

ob durch die Annahme, dass die uns vorliegende Schrift aus mehreren zu verschiedenen Zeiten entstandenen Stücken zusammengeschweisst sei, die wichtigsten Schwierigkeiten, die sich bei der Erklärung zeigen, wirklich weggeschafft werden.

Hier ist sofort ein schwer wiegender Einwurf zu erheben. Es lässt sich durch diese Hypothese allein die auffälligste Erscheinung, die das Buch bietet, gar nicht erklären, nämlich die Thatsache, dass durch die ganze Apokalypse zwei vollkommen verschiedene Anschauungen unvermittelt neben einander laufen. Einerseits zeigt das Buch nicht nur das Vorstellungsmaterial und die Formen, welche uns aus den jüdischen Apokalypsen geläufig sind, sondern es athmet auch den Geist des national beschränkten, eine irdische Wiederherstellung erwartenden Judenthums; andererseits setzen hin und her in dem Buche verstreute Schilderungen und Aussprüche einen Verfasser voraus, der gerade das Neue und das der jüdischen Betrachtung der Dinge Entgegengesetzte am Christenthum erkannt und in erst durch Christen gebildeten Formen zum Ausdruck gebracht hat. Darum ist es höchst schwierig, ja sogar, wie die Exegeten unfreiwillig beweisen, unmöglich, die Hoffnungen und Erwartungen des Apokalyptikers genau zu bestimmen und — vor allen Dingen — die Stellung, die er zum Judenthum und zur Heidenwelt eingenommen hat, klar zu bezeichnen. Ueberall stehen zwei Anschauungen neben einander, und zwar unvermittelt; denn die Exegeten haben bisher keinen anderen Ausweg gewusst, als entweder die eine

---

sind, so zusammengesetzt, dass man ohne grosse Schwierigkeit die einzelnen Theile mechanisch wieder von einander loslösen kann (Völter), so muss man zugleich annehmen, dass Jeder, der ein neues Stück hinzugefügt hat, mit feiner Berechnung und ebenso grossem Erfolg die Schreibweise der früheren Verfasser nachgeahmt hat. Sobald man solche Annahmen zu Hilfe nehmen muss, um eine Hypothese aufrecht erhalten zu können, verlässt man das Gebiet des Beweisbaren. Völter hat darum darauf verzichtet, sprachliche Beweise für seine Ansicht beizubringen. Vergleichungen der einzelnen Theile hätten nur den im Ganzen einheitlichen Sprachcharakter der Schrift darthun, somit einen Beweis gegen seine Ansicht geben können. Dass Völter's Beobachtungen sonst manches Richtige enthalten — aber freilich auch vorschnell und falsch Gedeutetes — soll damit durchaus nicht bestritten werden. Was Jülicher (Götting. Geleh. Anz. 1886, No. 1) über die Methode der Untersuchung Völter's bemerkt hat, scheint mir das Richtige zu treffen.

oder die andere gewaltsam zu beseitigen. Sie lassen — von den principiellen Allegoristen sehe ich ab — entweder das Buch als einen Ausdruck des noch völlig jüdisch befangenen Christenthums gelten oder sie ignorieren umgekehrt alles national-Beschränkte und Particularistische als eine die „Lehre" des Verfassers nicht bestimmende Form. Aus der Fülle der Beispiele für den doppelten Charakter der Apokalypse führe ich an, dass (c. 7.) nur eine kleine Zahl, nämlich nur 144000, aus jedem der israelitischen Stämme 12000, als versiegelt und somit als Theilnehmer an dem künftigen Gottesreich erscheinen, während von Heiden absolut nicht die Rede ist. Daneben wird aber ausdrücklich ausgesprochen, dass eine unzählbare Menge aus allen Nationen der Erde, durch das Blut des Lammes gereinigt, an der himmlischen Seligkeit Theil nehmen wird, trotzdem, dass an anderen Stellen die Heiden in ihrer Gesammtheit als Verstockte und Verworfene bezeichnet werden. Wo, wie im Schlusscapitel, der Heiden dennoch freundlich gedacht wird, geschieht das lediglich in den bekannten jüdischen Formen. Es giebt also Stellen in dem Buch, wo für das Heil die Nationalität absolut nicht mehr in Betracht kommt, ferner solche, in welchen das Heil allein auf die jüdische Nation beschränkt erscheint, endlich solche, welche den Heiden einen gewissen, bescheidenen Antheil am Heil — als untergeordneten Beisassen — zusprechen. Die beiden letztgenannten Stellengruppen widersprechen sich keineswegs, wohl aber stehen sie auf's stricteste der ersten entgegen.

Ferner, neben der Erwartung, dass der Tempel und Alle, welche dort Gott anbeten, gerettet werden, findet sich die Anschauung, dass die Juden, welche beim alten Glauben geblieben sind, zur Synagoge des Satans gehören. Weiter, Jerusalem wird die heilige Stadt genannt und daneben doch mit Sodom und Aegypten verglichen. Es genügt vorläufig, auf diese Widersprüche hinzudeuten; jeder Kenner der Apokalypse wird sich sofort ähnlicher im Buche erinnern.

Dass der ganze Vorstellungsapparat der Apokalypse — die Briefe (c. 2. 3) und wenige kurze Stellen des Buches ausgenommen — durch und durch jüdisch ist, wird von Niemandem bestritten; aber mit dieser Anerkennung ist es nicht gethan, auch nicht mit der weitergehenden, dass Form und Inhalt stets in irgend welchem Zusammenhang stehen. Wer nicht gewaltsam allegorisieren will,

muss zugestehen, dass ganze Capitel ihrer Tendenz nach nur aus dem ungebrochenen jüdischen Geiste verstanden werden können.

Die Widersprüche, welche das Buch enthält, können also nicht durch Reductionen — sei es des Jüdischen auf das Christliche, sei es umgekehrt — weggeschafft werden. Allerdings sind die in dieser Beziehung gemachten Versuche nicht gleichwerthig. Erwägt man die Bedingungen, unter denen sich das Christenthum als universale Religion vom Boden des Judenthums losgelöst hat, und erkennt man — was ohne Vorurtheile nicht zu verkennen ist — in der Johannesapokalypse den universalistischen, durch Christus bestimmten Geist an nicht wenigen Stellen an, so hat der Versuch, Alles hier in's Judenthum zurückzudeuten, kein Recht, der entgegengesetzte einen nicht geringen Spielraum. Aber bei aller Bereitschaft, ein hohes Mass von jüdischen Ideen und offenbaren Halbheiten bei einem universalistisch gerichteten Christen aus dem Judenthum in ältester Zeit anzuerkennen, muss man in diesem Falle gestehen, dass eine Vermittelung unmöglich ist; denn derselbe Mann kann nicht in derselben Materie Ja und Nein gesagt haben. Also giebt es hier nur einen Weg — man hat zu untersuchen, ob nicht der Kern des Buches eine rein jüdische Schrift ist, welche erst durch eine Ueberarbeitung zu einem christlichen Offenbarungsbuche umgewandelt worden ist.

Schon nach der Problemstellung, wie sie hier gegeben ist, wird man vielleicht zugestehen, dass das Auffallende dieser Hypothese lediglich darin liegt, dass sie bisher m. W. nicht aufgestellt worden ist. Die Apokalyptik ist eine Litteraturgattung, die ursprünglich nur von Juden gepflegt worden ist. Die Offenbarung Johannes liefert uns — wenn wir von der Petrusapokalypse absehen, über die wir zu wenig Sicheres wissen — strenggenommen den einzigen Beweis dafür, dass sich auch die Christen der vorkatholischen Zeit selbständig dieser Form bedient haben (der Hirte des Hermas ist keine Apokalypse im strengen Sinn des Wortes; nur gewisse Abschnitte des Buches stehen mit der apokalyptischen Litteratur in Verwandtschaft). Wichtig ist ferner die Thatsache, dass Schriften ähnlicher Art, welche früher allgemein als christliche galten, durch genaue Untersuchungen als christliche Ueberarbeitungen jüdischer Schriften erkannt worden sind. So ist besonders die Geschichte der Schrift „die Testamente

der zwölf Patriarchen" beachtenswerth. An diesem apokalyptischen Buche sind ganz ähnliche Beobachtungen, wie sie bei der Offenbarung Johannes nahe liegen, bereits gemacht worden. Hier wie dort sehen die Einen in dem Verfasser einen schroffen Judenchristen, die Andern halten ihn für einen universalistisch gerichteten Christen, und sie bringen gegen jene Ansicht einzelne Stellen herbei, welche den Verfasser mit voller Klarheit in einem gänzlich veränderten Lichte erscheinen lassen, die aber doch nicht den Eindruck verwischen können, dass derselbe Mann — wenn es derselbe ist — jüdisch denke, fühle und hoffe.

Wie bei der Apokalypse Johannis, so werden auch bei den Testamenten der 12 Patriarchen beide Ansichten — strenger Judenchrist, universalistischer Christ — mit Entschiedenheit und nicht ohne gewisse Berechtigung vertreten, so jedoch dass ganze Reihen von Beobachtungen dabei unterdrückt oder offenbar missdeutet werden. Wie Baur und seine Schule, vorzüglich Volkmar, den Verfasser der Apokalypse als strengen Judenchristen vorstellen, dem es noch nicht gelungen sei, die Bande der väterlichen Religion zu sprengen, so hat man auch den Verfasser der Testamente für einen „Ebioniten" oder „Nazaräer" erklärt. Und wie Kliefoth, Düsterdieck u. A. den Verfasser der Apokalypse für einen Christen halten, der durchweg universalistisch gerichtet gewesen ist, so hat man auch die Testamente für ein rein christliches Buch in jüdischen „Formen" ausgegeben.

Schnapp (die Testamente der zwölf Patriarchen untersucht. Halle 1884) hat nun bei den Testamenten der zwölf Patriarchen gezeigt, dass der Grund für die Uneinigkeit und die Fülle von verschiedenen Meinungen über den Character des Buches in dem Umstande zu suchen ist, dass die Schrift nicht einheitlich, sondern von Interpolationen durchsetzt ist: Die Testamente sind ein jüdisches Buch, welches von einem Christen — nicht von einem Judenchristen — bearbeitet worden ist. Diese Thatsache, welche schon früher erkannt und ausgesprochen worden ist, dürfte durch die Nachweisungen Schnapp's als eine sichere festgestellt sein [2]).

2) So hat sich Harnack schon früher dahin geäussert, dass die Testamente eine jüdische, von christlichen Interpolationen durchsetzte Schrift seien. S. u. A. Theol. Litteraturztg. 1879. No. 22. Auch Schürer giebt in der zweiten Auflage seiner neutestamentlichen Zeitgeschichte zu.

Hat sich der Weg, die Widersprüche innerhalb der Testamente durch die Annahme eines jüdischen Kernes, der von einem Christen überarbeitet worden ist, zu lösen, als der richtige gezeigt, so ist auch von hier aus die Berechtigung gegeben, die Apokalypse einer ähnlichen Prüfung zu unterwerfen. Nachdem man schon längst zugestanden hat, dass die Art, wie der Verfasser sein Thema behandelt, sich in der Mehrzahl der Ausführungen nicht von der Betrachtungsweise der jüdischen Apokalypsen unterscheidet, und dass nicht nur das Gewand, in das er seine Gedanken einkleidet, sondern ein grosser Theil der Ideen selbst aus der jüdischen Apokalyptik entlehnt sind, hat man nicht das Recht, vor der Annahme zurückzuschrecken, dass der neutestamentliche Seher sich nicht nur jüdisch-apokalyptischen Rüstzeuges bedient, sondern eine schon vorhandene Schrift bearbeitet und als Grundlage benützt

---

dass die Ausführungen Schnapp's, soweit es sich um die christliche Ueberarbeitung handelt, jedenfalls das Richtige treffen. Er weist nach, wie es ein vergebliches Bemühen ist, die disparaten Aussagen der Testamente unter den gemeinsamen Gesichtspunkt des „judenchristlichen" zu bringen. Da alle Aussagen, welche ein spezifisch christliches Gepräge tragen, ohne Ausnahme heidenchristlich-universalistisch sind, mit diesen christlichen Stellen aber eine Reihe von Aussagen, welche nur aus jüdischer Feder geflossen sein können, unvereinbar ist, kommt er zu dem Schluss, „dass alle christlichen Stellen von der Hand eines Interpolators herrühren, der eine jüdische Vorlage für die Zwecke und Bedürfnisse der christlichen Gemeinde überarbeitet hat." — Uebrigens bemerke ich, dass ich auf die Analogie, welche die Geschichte der „Testamente" zur Apokalypse bietet, erst aufmerksam geworden bin, nachdem mir aus innern Gründen die Unterscheidung zweier Hände, einer jüdischen und einer christlichen, in dem Offenbarungsbuche sicher geworden war. — Ebenso wie auf die Testamente der zwölf Patriarchen ist auf das merkwürdige Buch „Ascensio Jesaiae" zu verweisen. Nimmt man diese Apokalypse, wie sie uns vorliegt, als ein einheitliches Werk, so bleibt nichts übrig — was auch früher angenommen worden ist — als den Verf. für einen Judenchristen zu halten, der dann freilich fähig gewesen ist, das Widersprechendste in seinen Glaubensansichten und in seinen Hoffnungen zu verbinden. Allein Dillmann hat gezeigt (Ascensio Jesaiae, Lipsiae 1877), dass die Grundschrift des Buches jüdisch ist, dass ausserdem aber drei verschiedene Christen an dem Buche gearbeitet haben. Harnack hat dann (Theol. Litt.-Ztg. 1878. No. 4) darauf aufmerksam gemacht, dass man, nachdem die jüdische Grundschrift erkannt und weggeräumt ist, keinen der drei christlichen Verfasser für einen Judenchristen zu halten die geringste Veranlassung hat.

hat. Der feste Punkt, an welchem diese Hypothese einsetzt, ist, wie gezeigt, die alte Beobachtung, dass das Buch eine merkwürdige Mischung von echtem Judenthum — nicht Judenchristenthum; denn eine solche Mischform findet sich in der That nirgends im Buche — und universalistischem Christenthum zeigt. Neu ist nur der Weg, welcher bei der Erklärung dieser Thatsache eingeschlagen wird. Auf den Einwurf, dass derselbe das Problem doch auf dem alten Fleck lasse, sofern der christliche Ueberarbeiter sich den Inhalt der jüdischen Apokalypse in seinem Werke innerlich angeeignet habe, ist zu entgegnen, dass es ein Anderes ist, den jüdischen Stoff, wenn auch durch Reproduction und Auswahl, selbständig zu erzeugen und ein Anderes, sich in ein, sei es auch noch so jüdisches Buch, wenn man es für geoffenbart hielt, zu schicken. Das Letztere haben alle Christen — mit Ausnahme der Gnostiker — in Bezug auf mehr als zwei Dutzend Bücher thun müssen, und sie haben sich dabei theils des Mittels der Allegorie theils des Mittels mehr oder weniger leichter Bearbeitungen bedient. Die Spuren der letzteren finden sich nahezu in allen jüdischen Apokalypsen und Sibyllenbüchern, die auf uns gekommen sind. So wenig man annehmen darf, dass die christlichen Leser, Verehrer und Interpolatoren des Henochbuches sich wirklich alle Ausführungen des Buches innerlich angeeignet haben — sie hielten es für offenbart, und so schätzten sie, was ihnen erbaulich war, und „erklärten" sich, was ihnen anstössig war — so wenig kann es befremden, dass ein Christ, wenn ihm die Inspiration jener jüdischen Apokalypse, die der unsrigen zu Grunde liegt, feststand, dieselbe sich gedeutet und bearbeitet hat, ohne seine universalistischen und christlichen Ansichten zu verleugnen.

Man wird aber vielleicht gegen diese Hypothese geltend machen, wie unwahrscheinlich es sei, dass eine jüdische Apokalypse — mag sie auch noch so sehr überarbeitet und ihres ursprünglichen Gewandes entkleidet sein — in dem neutestamentlichen Schriftenkanon Aufnahme gefunden habe. Dieser Einwand muss jedoch fallen gelassen werden, sobald man bedenkt, welches Ansehen die jüdischen Apokalypsen von Anfang an in der christlichen Gemeinde genossen haben. Sie gehörten mit zu dem Erbtheil heiliger Schriften, welches die Christen von den Juden übernommen hatten, und als deren rechtmässige Herren

sie sich fühlten. Man schätzte sie als göttliche Offenbarungsbücher und las sie fleissig. In ihren Weissagungen über die messianische Herrlichkeit sah man die sichersten Aussagen über die Wiederkunft des Herrn. Welch' hohes Gewicht man ihren Aussprüchen beilegte, zeigt die merkwürdige Thatsache, dass Papias (bei Iren. V, 33) eine Weissagung aus der Apokalypse des Baruch über die Fruchtbarkeit im messianischen Reich als ein von den Jüngern überliefertes Herrenwort anführt. Diese Verwechslung zwischen einer Apokalypsenstelle und einem Herrenwort war nur dann möglich, wenn die neuen, jüdischen Offenbarungsschriften als vollgültige Ergänzung zu den Aussagen des Herrn in Betreff der Zukunft angesehen wurden.[3]) Auch später,

3) Einen weiteren Beweis für diese Behauptung bietet die von Colani (Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps), Weizsäcker (Untersuchungen über die evangelische Geschichte), Pfleiderer (Ueber die Composition der eschatologischen Rede Mt. 24, 4 ff. in d. Jahrb. f. d. Theol. Bd. XIII, 1868), Weiffenbach (der Wiederkunftsgedanke Jesu) und neuerdings von Wendt (die Lehre Jesu) nachgewiesene merkwürdige Erscheinung, dass in die eschatologische Rede Jesu bei den Synoptikern (Mc. 13, 1—37, Mt. 24, 1—51 und Lc. 21, 5—36) eine kleine Apokalypse eingearbeitet ist, welche nach Art der jüdischen Apokalyptik unter den Ereignissen der Endzeit zwischen den Vorzeichen, der eigentlichen θλῖψις oder den messianischen Geburtswehen und der Erscheinung des Messias selbst auf den Wolken des Himmels unterscheidet. Weizsäcker hat weiter nachgewiesen, wie man jeglichen christlichen Charakter vermisst, wohl aber aus verschiedenen Gründen einen jüdischen Verfasser für dieses kleine Schriftstück annehmen muss. Vergl. u. A. Mt. 24, 20 (die Gläubigen sollen beten, dass sie nicht am Sabbat fliehen müssen), Mc. 13, 14 ff. Lc. 21, 21—25. Mt. 24, 16 (der jüdische Standpunkt tritt hervor). Mc. 13, 14 ff. wird die Entweihung des Heiligthums als ein Greuel empfunden, auch ist nur von einer Entweihung nicht aber von einer Zerstörung (welche Jesus Mc. 13, 2. weissagt) die Rede. — Als einziger Beweis gegen den jüdischen Ursprung dieser kleinen Apokalypse bringt Weiffenbach die Stelle Mc. 13, 24—27, welche vom Menschensohne handelt, indem er sagt: „die jüdische, vor- und ausserchristliche Apokalyptik kennt bis gegen Ausgang des ersten Jahrhunderts keinen persönlichen vom Himmel kommenden Menschensohn." Die Grundlosigkeit dieser Behauptung braucht nicht weiter nachgewiesen zu werden. S. Schürer a. a. O. S. 424 ff. Es ist also höchst wahrscheinlich, dass selbst in den kanonischen Evangelien eine jüdische Apokalypse als Ergänzung zu den Reden Jesu aufgenommen worden ist. Diese Thatsache zeigt, welches Ansehen diese apokalyptischen Producte bei den Christen der ersten Zeit genossen haben.

als die Bildung des Kanons eine bestimmte Zahl von Schriftstücken ausschied und auf eine höhere Stufe hob, blieben die Apokalypsen — obwohl es schliesslich nur einer gelungen war, sich bleibend, wenn auch unter sofort beginnendem und starkem Widerspruch, im Kanon festzusetzen — bei der Gemeinde fortwährend in Gebrauch und Ansehen. Wie diese jüdischen Schriften noch lange Zeit hindurch ein fast kanonisches Ansehen besassen, zeigt die Geschichte des sogenannten vierten Buches Esras[4]. Auch die Geschichte des Henochbuches und der Assumptio Mosis ist zu vergleichen. Es ist also jedenfalls kein Grund vorhanden, es für unmöglich zu halten, dass auch die kanonische Apokalypse eine ursprünglich jüdische Schrift ist, die von den Christen übernommen und dann überarbeitet wurde. Man hat jedenfalls durchaus keinen Grund, bei einer litterarhistorischen Untersuchung die Schrift desshalb, weil sie im Kanon steht, zu isolieren und bei ihrer Betrachtung von ganz anderen Gesichtspunkten auszugehen als bei der Beurtheilung von Producten, welche unter ähnlichen Voraussetzungen enstanden sind. Nur dann wird man der Schrift völlig gerecht werden und zu einem richtigen Urtheile über das Buch gelangen — mag es nun rein christlich sein oder mag es die christliche Bearbeitung einer jüdischen Apokalypse sein — wenn man es im Zusammenhang mit der ganzen apokalyptischen Litteratur betrachtet als ein Erzeugniss, welches unter ähnlichen Bedingungen entstanden ist wie die übrigen Apokalypsen und daher auch vor der Aufnahme in den neutestamentlichen Kanon ähnlichen Schicksalen unterworfen war. Darum hat sich auch Luther, der mit der evangelischen Freiheit Ernst machte, nicht gescheut, zu erklären, dass er die Offenbarung Johannis fast gleich achte dem vierten Buch Esra. Das Urtheil Luther's ist so lehrreich in mancher Hinsicht und so reich

4) S. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi S. 646: „Von griechischen und lateinischen Kirchenvätern wird es als echte prophetische Schrift benutzt. Eine syrische, äthiopische, arabische und armenische Uebersetzung geben Zeugniss von seiner Verbreitung im Morgenlande. Eine alte lateinische Uebersetzung ist in zahlreichen Bibelhandschriften erhalten, welche beweisen, dass das Buch auch noch in der mittelalterlich-römischen Kirche gerne gelesen wurde. Es wurde daher auch der officiellen römischen Vulgata als Anhang beigegeben. Ja selbst in manche protestantische deutsche Bibelübersetzung fand es Eingang."

in richtigen Beobachtungen, dass wir uns nicht versagen können, es als die beste Legitimation für unsere Untersuchung ohne Abkürzungen hier wiederzugeben: „In diesem Buch der Offenbarung Johannis lass ich auch Jedermann seines Sinnes walten; will Niemand an mein Dunkel oder Urtheil verbunden haben. Ich sage, was ich fuhle. Mir mangelt an diesem Buch nicht einerlei, lass ichs widder apostolisch noch prophetisch halte. Aufs erste und allermeist, dass die Apostel nicht mit Gesichten umbgehen, sondern mit klaren und dorren Worten weissagen, wie Petrus, Paulus, Christus im Evangelio auch thun; denn es auch dem apostolischen Amt gebuhrt, klärlich und ohn Bild oder Gesicht von Christo und seinem Thun zu reden. Auch so ist kein Prophet im Alten Testament, schweig im Neuem, der so gar durch und durch mit Gesichten und Bilden handel, dass ichs fast gleich bei mir achte dem vierten Buch Esras und allerdinge nicht spuren kann, dass es vom Heiligen Geiste gestellet sei. Dazu dunkt mich das allzuviel sein, dass er so hart solch sein eigen Buch, mehr denn kein ander heilige Bucher thun, (da viel mehr angelegen ist,) befiehlt und dräuet, wer etwas davon thue, von dem werd Gott auch thun etc. Wiederumb sollen selig sein, die da halten, was drinnen stehet, so doch Niemand weiss, was es ist, schweig, dass ers halten sollt, und eben so viel ist, als hätten wirs nicht; auch wohl viel edler Bucher vorhanden sind, die zu halten sind. Es haben auch viel der Väter diess Buch verzeiten verworfen, und obs wohl Sankt Hieronymus mit hohen Worten fuhret und spricht, es sei uber Alles Lob und so viel Geheimniss drinnen, als Worter, so er doch dess nichts beweisen kann und wohl an mehr Ortern seines Lobes zu milde ist. Endlich halt davon Jedermann, was ihm sein Geist gibt. Mein Geist kann sich in das Buch nicht schicken, und ist mir die Ursach gnug, dass ich sein nicht hoch achte, dass Christus darinnen widder gelehret noch erkannt wird, welches doch zu thun, fur allen Dingen, ein Apostel schuldig ist, wie er sagt Akt 1.: Ihr sollt meine Zeugen sein. Darumb bleib ich bei den Buchern, die mir Christum hell und rein dargeben.“ (Dr. Martin Luthers vermischte deutsche Schriften herausgegeben von Irmischer, Frankfurt a. M. und Erlangen 1854, Bd. 63 S. 169 ff.). Und noch in der Vorrede auf die Offenbarung S. Johannis in der Bibelausgabe v. J. 1545 (a. a. O. S. 158 ff.): „ . . . Und so lange

solche Weissagung ungedeut bleibet, und kein gewisse Auslegung kriegt, ist's eine verborgene stumme Weissagung, und noch nicht zu ihrem Nutz und Frucht kommen, den sie der Christenheit geben soll. Wie denn auch diesem Buch bisher gegangen. Es haben wohl Viel sich dran versucht; aber bis auf den heutigen Tag nichts Gewisses aufbracht; etliche viel ungeschickts Dinges aus ihrem Kopf hinein gebräuet. Um solcher ungewissen Auslegung und verbogenen Verstandes willen haben wirs bisher auch lassen liegen, sonderlich weil es auch bei etlichen alten Vätern geachtet, dass es nicht S. Johannis des Apostels sei, wie in libro 3. Histo. Ecclesi. cap. 25. stehet, in welchem Zweifel wirs für uns auch noch lassen bleiben."

Luther hat mit sicherem Instinct den zwiespältigen Charakter der Johannes-Apokalypse herausgefühlt und mit hohem Freimuth dieses sein Gefühl in Worte gekleidet. Zu der Deutung jenes doppelten Charakters des Buches fehlte ihm noch das Mittel. Vielleicht bietet unsere Hypothese dieses Mittel, durch welches das, was in dem Buche wirklich christlich und erbauend ist, von der fremden Grundlage befreit und so erst an's Licht gestellt wird.

Zweites Capitel.

Die Grundlegung der Lösung.

Handelt es sich um methodische Kritik eines Buches, um Feststellung seines Charakters, seiner Zeitlage u. s. w., so hat die Untersuchung dort zu beginnen, wo die specifischen und für das ganze Schriftwerk massgebenden Eigenthümlichkeiten zuerst deutlich auftreten. Da nun zugestandenermassen die ersten drei Capitel der Johannes-Offenbarung eine mit der Apokalypse selbst nur lose resp. gar nicht zusammenhängende Einleitung bilden, und die ihnen folgenden Capitel 4—10 weder deutliche Zeitspuren aufweisen noch, soweit sie Eigenthümliches besitzen, ohne Rücksicht auf die später folgenden Ausführungen eine sichere Auslegung zulassen, da umgekehrt die cc. 11 und 12 aber ein scharfes geschichtliches Bild — wie es ihrem Verfasser vorschwebte — liefern und zugleich nach vorwärts und rückwärts das hellste Licht verbreiten, so hat die Kritik des Buches bei ihnen zu beginnen.

Es soll nun in dem Folgendem nachgewiesen werden, dass diese Capitel jeglicher Erklärung spotten, wenn man sie für christlich hält, dass aber alle Schwierigkeiten schwinden, sobald man die Hypothese, dass sie aus jüdischer Feder stammen, zu Grunde legt. Die Verschiedenheit der Ansichten über die einzelnen Punkte und die Anstrengungen, welche gemacht werden, um die Schwierigkeiten als gar nicht vorhanden und die eigene Auslegung als die selbstverständliche zu erklären, zeigen am besten, in welcher Verlegenheit sich die Exegeten einzelnen Stellen gegenüber befinden.

Die Anfangsverse des elften Capitels schildern, wie der Seher ein Messrohr erhält mit dem Befehl, den Tempel (*τὸν ναόν*) Gottes, den Altar und Diejenigen, welche bei ihm (*ἐν αὐτῷ*) anbeten, zu messen und vor dem folgenden Ansturm der Heiden

sicher zu stellen. Auf den Vorhof ausserhalb des ναός wird diese symbolische Handlung nicht ausgedehnt; denn er wird den Heiden gegeben werden. Ihn und die heilige Stadt werden sie zertreten 42 Monate lang.

Die Stelle ist, sobald man sie ohne bestimmte Voraussetzungen betrachtet, gar nicht misszuverstehen. Die heilige Stadt, welche, wie der Zusammenhang zeigt, nur Jerusalem sein kann, wird von den Heiden zertreten werden. Diesem Schicksale entgehen jedoch der ναὸς τοῦ θεοῦ καὶ τὸ θυσιαστήριον καὶ οἱ προσκυνοῦντες ἐν αὐτῷ. Unter dem ναός und dem θυσιαστήριον können also nur Theile des Jerusalemischen Tempels verstanden werden. Die Hoffnung, dass sie dieser „Zertretung" nicht anheimfallen werden, hat in einer christlichen Schrift etwas Auffälliges, doch lassen sich immerhin Erklärungen geben. Man nimmt an, der zum Christen gewordene Jude, dessen religiöse Vorstellungen von jeher mit dem Tempel enge verwachsen waren, der in dem jerusalemischen Tempel die Wohnung Gottes und den Mittelpunkt der wahren Gottesverehrung zu sehen gewohnt war, habe den Untergang des Heiligthums vor dem Erscheinen Gottes für unmöglich gehalten, indem er sich dem weitverbreiteten Glauben seiner Landsleute, dessen Macht sich bei der römischen Belagerung zeigte, anschloss. Merkwürdig bleibt das Festhalten an dieser Erwartung bei einem Christen doch, besonders wenn man Mc. 13, 2; Mt. 24, 2; Lc. 21, 6 vergleicht, wo Jesus erklärt, dass kein Stein auf dem andern bleiben werde. Rein unverständlich ist jedoch die Thatsache, dass nach des Sehers Ansicht auch die προσκυνοῦντες ἐν αὐτῷ verschont werden. Ob man nun in ναὸς eine Bezeichnung des ganzen Tempels oder des Tempelhauses sieht, θυσιαστήριον mit Brandopferaltar oder Rauchaltar übersetzt und unter dem αὐτῷ den ναὸς oder das θυσιαστήριον versteht, indem man in dem ἐν das hebräische ב wiedergegeben findet, die Thatsache bleibt fest stehen, sobald man bei den vorhandenen Worten bleibt, dass die προσκυνοῦντες ἐν αὐτῷ die am Tempelcultus festhaltenden Juden sind. Sobald man nicht allegorisiert und damit die Auslegung der Willkür des Einzelnen preisgiebt, ist es unmöglich, in diesen προσκυνοῦντες sämmtliche Christen zu sehen. Wie der Verfasser glaubt, dass das wirkliche Jerusalem den Heiden zur Zertretung überliefert werde, so hofft er auch, dass Theile des

jerusalemischen Tempels gerettet werden. Die προσκυνοῦντες sind also alle Diejenigen, deren Gottesverehrung in engster Beziehung zum Tempel steht, d. h. alle am alten Glauben festhaltenden Juden. Die Vorstellung, dass nur die an Christus gläubig gewordenen Israeliten gemeint seien, ist nicht aus dem Wortlaute des Textes herauszulesen, sie ist erst hinein interpretiert worden, um dem in einer christlichen Apokalypse unerträglichen Gedanken die Spitze abzubrechen. Kein Wort berechtigt dazu, in den προσκυνοῦντες Christen zu sehen. Sobald man einmal zugegeben hat, dass unsere Stelle von dem wirklichen jerusalemischen Tempel spricht, ist es unmöglich, anzunehmen, dass der Apokalyptiker die προσκυνοῦντες in dem Heiligthume, zu welchem zu allen Zeiten nur die Priester den Zutritt hatten, sich aufhalten lasse und damit die Christen im Unterschied zu den Juden, welche im Vorhofe anbeten, bezeichnen wollte. Diese Auslegung ist nichts Anderes als ein Zurücksinken in die allegorisierende Methode, zu welchem die Schwierigkeit der Stelle getrieben hat. Meinte der Verfasser den jüdischen Tempel, wie er zu seiner Zeit in Jerusalem stand, so kann οἱ προσκυνοῦντες ἐν αὐτῷ nicht heissen: Die, welche im „Heiligen" anbeten. Ist das bestehende Tempelhaus gemeint, so spricht der Verfasser auch von Solchen, welche wirklich dort anbeten. Da die Christen in Wirklichkeit so wenig wie die Juden im „heiligen" Raume des jerusalemischen Tempels gebetet haben, so wäre diese Bezeichnung der Christen unverständlich. Sobald man glaubt, dass unsere Stelle von Christen spricht, kann der ναός nicht der wirkliche jüdische Tempel sein. Nur zur Hälfte zu allegorisieren, ist inconsequent. Kliefoth ist daher in vollem Recht, wenn er in der Auslegung Düsterdieck's einen Widerspruch constatiert. Wer die allegorisierende Methode nicht anwenden will und trotzdem an dem christlichen Ursprung dieser Verse festhält, hat daher den Beweis zu führen, dass es zu irgend einer Zeit in der christlichen Gemeinde Leute gegeben hat, die in dem Festhalten am jüdischen Tempelcultus allein schon eine Gott wohlgefällige Handlung erblickt und in ihm das Hauptmerkmal der Knechte Gottes gesehen haben.

Die Ereignisse, welche v. 3—14 erzählen, passen ebenfalls nicht recht in eine christliche Schrift, diese Schilderungen sind jedenfalls nicht auf christlichem Boden entstanden. Der Seher

weissagt, dass zwei Zeugen erscheinen werden, welche eintausendzweihundertsechzig Tage lang prophezeien. Sie sind mit göttlicher Macht ausgerüstet, um sich ihrer Feinde zu erwehren, und haben die Befugniss, die Erde zu schlagen mit jeder Plage, so oft sie wollen. Doch wenn sie ihr Zeugniss vollendet haben, wird das Thier aus dem Abgrund aufsteigen und sie tödten. Drei und einen halben Tag lang liegen sie unbestattet auf der Strasse, dann kommt der Geist des Lebens von Gott wieder in sie, und sie steigen in einer Wolke zum Himmel hinauf. Zur selbigen Stunde zerstört ein Erdbeben ein Zehntel der Stadt, und siebentausend Personen werden getödtet.

Die evangelische Eschatologie erwartet nicht, dass der Wiederkunft des Herrn noch besondere Gnadenacte von Seiten Gottes vorangehen werden; sie weiss nichts von dem Erscheinen dieser beiden Zeugen. Bei den Juden hingegen war es eine allgemein verbreitete Ansicht, dass die Ankunft des Messias durch das Auftreten bestimmter Vorläufer eingeleitet werde. Auf Grund von Maleachi 3. 23—24 erwartete man, dass der Prophet Elias wiederkommen werde, um dem Messias den Weg zu bereiten. Neben Elias wurde von Manchen auch noch der Prophet wie Moses erwartet, welcher Deut. 18, 15 verheissen wird. Um die Macht der beiden Zeugen, welche vor dem Ende der Tage auftreten, zu schildern, werden an unserer Stelle ihnen Thaten zugeschrieben, welche wir aus dem Leben des Elias und Moses kennen. Die Apokalypse schliesst sich also offenbar in diesem Punkt der jüdischen Erwartung auf das Engste an. Das ist auffallend, denn die christliche Geschichtsbetrachtung sah die Weissagung, dass ein grosser Prophet dem Messias vorangehen werde, in Johannes dem Täufer erfüllt, und Jesus selbst wies, wie die Evangelien an verschiedenen Stellen berichten (Mt. 11, 14. Mc. 9, 13. Mt. 17, 12.), darauf hin, dass Elias wirklich erschienen sei. Die Hoffnung, dass auch dem zweiten Kommen des Herrn das Auftreten von Propheten vorangehen werde, zeigt sich in keiner Schrift aus der ersten christlichen Zeit. Die Bedingungen, unter denen sie entstehen konnte, waren gar nicht vorhanden. Man erwartete allgemein — das bezeugen viele Stellen — dass der Herr in der nächsten Zeit plötzlich erscheinen werde. Da das Ende jeden Augenblick hereinbrechen konnte, harrte man von Tag zu Tag auf die Ankunft des Herrn, um nicht als thörichte Jungfrauen erfunden zu

werden. Der Vorbereitung durch besondere Propheten, welche auf das Erscheinen Christi hinwiesen, bedurfte man nicht, darum erwartete man sie auch nicht. Es ist daher auffallend, dass in unserem Buche das Auftreten der Propheten Elias und Moses, von denen man glaubte, dass sie dem auf Erden erscheinenden Messias den Weg bereiten würden, vor das zweite Kommen Jesu Christi verlegt wird.

Die Thatsache, dass, sobald man einen Christen für den Verfasser dieses Capitels hält, die Sendung der beiden Zeugen vor das zweite Erscheinen des Herrn, dem das Leben auf Erden vorangegangen ist, fällt, ist wichtig; denn von diesem Gesichtspunkte aus erscheint es höchst auffällig, dass das Leben Jesu Christi — V. 8b ausgenommen — mit keinem Worte erwähnt wird. Wenn man annimmt, dass dieser Vers von jeher im Texte gestanden hat, so ist es unbegreiflich, dass die Kreuzigung Jesu durch die Juden, die doch gerade in diesem Capitel, welches das über Jerusalem ergehende Gericht erzählt, eine hohe Bedeutung haben musste, in einem kleinen, durch ὅπου καί eingeleiteten Nebensätzchen nur so nebenbei zur Sprache gebracht wird. Die hier angeführte Bemerkung steht vollständig ausserhalb des Zusammenhanges und nimmt im Gefüge des Capitels gar keinen Platz ein. Die beiden Zeugen treten auf, ohne dass sie irgendwie in Beziehung zu dem ihnen vorangegangenen Herrn gebracht werden. Die Stadt wird nicht, wie man erwarten sollte, für diese Frevelthat, die sie an dem von Gott gesandten Messias verübt hat, bestraft. Dies zeigt sich am deutlichsten darin, dass das Gericht nicht die Anerkennnng Jesu als Messias zur Folge hat. Als Wirkung des Erdbebens wird lediglich angeführt: Sie gaben Gott die Ehre. Von Gott waren also die Bewohner Jerusalems, die als Gottes Knechte zu Theilnehmern der künftigen Herrlichkeit bestimmt waren, abgefallen. Darum musste Gott einen Weckruf an sie ergehen lassen, um sie an ihre Aufgabe zu erinnern, die Stadt musste gereinigt werden, damit sie würdig sei, Gottes geliebte Stadt zu sein. Dass das Erdbeben diesen Zweck hat, also lediglich ein Act der väterlichen Züchtigung und nicht ein Gericht der Vernichtung ist, zeigt die verhältnissmässig schwache Wirkung. Während Babel von Grund aus zerstört wird, weil sich in ihm das Blut der Heiligen findet, und die Städte der Heiden zusammenstürzen, wird

in Jerusalem, das doch den Herrn selbst gekreuzigt hat, nur der zehnte Theil zerstört, siebentausend Bewohner fallen, die Übrigen jedoch geben Gott die Ehre und werden verschont. Diese milde Behandlung Jerusalems fällt desshalb so sehr auf, weil sie in der schärfsten Weise mit der Gesinnung, die uns in dem kleinen Sätzchen entgegentritt, contrastiert. Dort erscheint Jerusalem als das geistige Sodom und Ägypten. Damit soll offenbar der höchste Grad der Verworfenheit bezeichnet werden. Vers 2 dagegen wird dieselbe Stadt mit dem im Contexte viel verständlicheren Beiworte *ἡ ἁγία* genannt. Vers 8b *ἥτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος, ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη* giebt sich somit als Interpolation zu erkennen.

Der Schluss des Capitels zeigt keine Merkmale, die zur Annahme eines christlichen Verfassers zwingen; denn das *καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ* (V. 15) könnte auch in einer jüdischen Schrift gestanden haben. Der folgende Singular *βασιλεύσει* deutet übrigens an, dass hier eine Interpolation vorliegt. Dagegen ist eine andere Stelle nur verständlich, wenn sie von einem Juden für Juden geschrieben ist. Vers 18 erzählt, dass die Zeit gekommen sei *δοῦναι τὸν μισθὸν τοῖς δούλοις σου τοῖς προφήταις καὶ τοῖς ἁγίοις καὶ τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά σου*. Es ist schon eigenthümlich, dass die „Knechte Gottes" in gar keiner Weise als Christen charakterisiert werden, noch auffallender ist jedoch die Theilung in die drei Classen der *προφῆται*, *ἅγιοι* und *φοβούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ*. Der Unterschied zwischen den beiden ersten Gruppen ist klar. Worin unterscheiden sich aber die *ἅγιοι* von den *φοβούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ*? Für das christliche Gefühl liegt hier eine Tautologie vor; es haben daher einige Handschriften hier und in 19, 5, wo sich der Ausdruck *πάντες οἱ δοῦλοι αὐτοῦ καὶ οἱ φοβούμενοι αὐτόν* (sc. *θεόν*) findet, das *καί* gestrichen und *φοβούμενοι κτλ.* als Apposition gefasst.[5] Diese Tilgung beweist, dass hier eine Schwierigkeit vorliegt. Ganz anders verhält sich die Sache, wenn die Stelle in einer

5) Die Lesart mit *καί* ist jedenfalls an beiden Stellen die ursprüngliche; denn sie ist bei der uns vorliegenden Gestalt der Schrift die schwierigere. Man hat keinen Grund gehabt, das *καί* einzusetzen, jedoch Ursache, es zu streichen. Etwas inconsequent hat Tischendorf das *καί* 11, 18 aufgenommen, hingegen 19, 5 es weggelassen, obwohl es auch an dieser Stelle gut bezeugt ist.

jüdischen Schrift gestanden hat. Der Ausdruck φοβούμενοι τὸν θεόν war eine gewöhnliche Bezeichnung für die Heiden, welche sich an die jüdischen Gemeinden in der Diaspora anschlossen, indem sie sich die jüdische Art der Gottesverehrung aneigneten, die Synagogen besuchten, sich aber in der Beobachtung des Ceremonialgesetzes auf gewisse Hauptpunkte beschränkten [6]). Die in einer christlichen Apokalypse unverständliche Stelle erhält somit, wenn wir sie als Theil einer jüdischen Schrift betrachten, einen guten Sinn. Die Behauptung, dass jüdische Stücke in wesentlich unveränderter Gestalt in unser Buch aufgenommen worden sind, wird dadurch bestätigt.

Weitere Beweise für die Richtigkeit dieser Ansicht bietet das zwölfte Capitel. Dieses Capitel behandelt zum ersten Male innerhalb der Apokalypse, wenn wir die den Charakter einer Einleitung tragenden ersten drei Capitel bei Seite lassen' die Erscheinung des Messias in der Geschichte. Das Capitel ist daher der Prüfstein, an dem es sich erweisen muss, welches Geistes Kind der Verfasser der Apokalypse ist. An der Stellung, die der Apokalyptiker zum Leben Jesu Christi einnimmt, können wir deutlich erkennen, ob wir einen Juden oder einen Christen vor uns haben.

Ein grosses Zeichen erscheint am Himmel. Ein Weib, mit der Sonne umkleidet, mit dem Mond unter den Füssen und einem Kranz von zwölf Sternen auf dem Haupt, schreit auf in Geburtswehen. Vor ihr steht ein feuriger Drache mit sieben bekrönten Köpfen und zehn Hörnern und lauert auf das Kind, um es sofort nach der Geburt zu verschlingen. Doch sein Plan misslingt. Rasch wird das Kind zu Gott entrückt, und das Weib entflieht. Der Drache wird von Michael und seinen Engeln aus dem Himmel geworfen und verliert seinen Platz daselbst. Auf der Erde verfolgt er das Weib, doch auch sie entkommt; so geht er hin, Krieg zu führen mit den Übrigen von ihrem Samen.

Es ist nur dann möglich, die Bedeutung dieser Vision richtig zu verstehen, wenn man erkennt, welchen Platz dieses Capitel in der Anlage der Schrift einnimmt. Hat man die Bedeutung des Stückes im Zusammenhang festgestellt, so sind einige feste Punkte gegeben, welche die Auslegung vor der Willkür sicher stellen.

6) S. Schürer, a. a. O. S. 565 ff.

Zu dem entgegengesetzten Resultat gelangt man, wenn man vorgefasste Meinungen mitbringt und in dem Capitel die Darstellung bestimmter Ereignisse finden will. Sobald man bei der Auslegung diesen verkehrten Weg einschlägt, sieht man sich genöthigt, anzunehmen, dass das zwölfte Capitel schlecht an das elfte angefügt sei, ja dass eigentlich gar kein Zusammenhang bestehe. Zu dieser Annahme hat man aber gar keinen Grund: denn 11, 15—12, 17 ist eine fortlaufende Erzählung, die nur durch die Capiteleintheilung ungeschickt unterbrochen wird[7].

Die letzte Botschaft Gottes an die Menschheit vor dem Gericht, die Sendung der beiden Zeugen, ist vorüber; die heilige Stadt ist durch ein göttliches Gericht gereinigt und auf die Ankunft ihres Herrn vorbereitet worden; das Ende naht mit schnellen Schritten. Die siebente Trompete ertönt. Ueber diese Trompete hatte ein Engel 10, 7 geweissagt: „In den Tagen des Rufes des siebenten Engels, wenn er sich anschickt, die Trompete zu blasen, ist das Geheimniss Gottes vollendet, wie er es seinen Knechten als frohe Botschaft mitgetheilt hat." Darum wird der erwünschte Klang im Himmel mit Jubelgeschrei begrüsst. Und die vierundzwanzig Ältesten, die da sitzen vor Gott auf ihren Thronen, fallen nieder auf ihr Angesicht, beten Gott an und sprechen: „Wir danken dir, Herr, Gott, Allmächtiger, dass du deine grosse Gewalt ergriffen und die Herrschaft angetreten hast."

Im Himmel erscheinen Zeichen. Blitze zucken, Donner und Stimmen ertönen, Erdbeben geschehen und leiten das grosse Gesicht ein, das dem Seher offenbart werden soll. Diese grosse Aufregung im Himmel, die sich auf verschiedene Weise äussert, zeigt, dass ein Ereigniss von höchster Wichtigkeit für die Endgeschichte im Anzug ist. Endlich soll sich das schon lange verheissene *μυστήριον* erfüllen, und aller Welt soll offenbar werden, dass Gott die Macht und die Herrschaft, welche er scheinbar den Feinden seines Volkes überlassen hatte, wieder in die Hände genommen hat. Dieses Geheimniss, das Gott den Propheten als frohe Botschaft mitgetheilt hat, diese That, wodurch

7) Auch Völter's Beweis dafür, dass Capitel 11 und 12 nicht zusammen gehören, geht von der falschen Voraussetzung aus, dass in Capitel 12 die Geburt Jesu erzählt werde. Die übrigen Belege, die er beibringt, sind wenig überzeugend, und Völter muss selbst gestehen, dass ein Zusammenhang zwischen den beiden Capiteln „angestrebt" sei.

Gott seine Macht offenbart, kann nichts Anderes sein als die Geburt des dem Volke der Heiligen zu Hilfe gesandten Messias. Diese Vermuthung bestätigt das zwölfte Capitel. Von einem überirdischen Weibe, gekleidet in die Gestirne des Himmels, wird ein Kind geboren. Dieser Sohn wird bezeichnet als Derjenige, welcher alle Heiden weiden soll mit eisernem Stab. Er ist also der im zweiten Psalm verheissene Messias. Hier wird die Geburt des Helden erzählt, welcher 19, 11 auf weissem Pferd an der Spitze der himmlischen Heerschaaren aus dem geöffneten Himmel zur Bekämpfung der Weltmacht heranstürmt. Auch von diesem Reiter wird ausgesagt: *ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ.*

Es darf nach Allem als sicher angenommen werden, dass das zwölfte Capitel von der Geburt des Messias spricht. Es ist jedoch höchst zweifelhaft, ob es gelingen wird, die hier gebrachten Züge aus der Geschichte des Messiaskindes mit den Thatsachen des Lebens Jesu Christi in Einklang zu bringen, ja die Stellung des Capitels nach c. 11 schliesst dies bereits aus. In einem christlichen Buche muss dieses Capitel von Jesu Christo handeln. Fasst man aber nur den einen Umstand fest in's Auge, dass nach den wiederholten Aussagen der Schrift Alles, was erzählt wird, Offenbarung von Zukünftigem (*ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα*) ist, so ist es unmöglich, dass hier die Geburt Jesu Christi auf Erden erzählt wird. Es ist die Aufgabe des Sehers, in einer fortlaufenden Reihe von Visionen zum Trost und zur Ermahnung der Gläubigen Aufschluss zu geben über die nahende Endzeit. Dass gerade die im zwölften Capitel geschilderten Ereignisse einen Haupttheil der Offenbarungen über die Endgeschichte bilden, beweist, wie wir schon oben gezeigt haben, die feierliche Einleitung am Schluss des elften Capitels. Was vergangen ist, gehört nicht in den Bereich des Sehers, der in die Zukunft blickt. Wollte der Apokalyptiker auf Geschehenes einen Rückblick werfen, so musste er es in erzählender Form thun. Eine allbekannte Thatsache der Vergangenheit mitten in der Zukunftsgeschichte in einem Gesichte den Gläubigen zu enthüllen, wäre sinnlos. Es ist daher auf Grund dieser Einsicht von verschiedenen Exegeten erkannt worden, dass es unmöglich ist, hier eine Erzählung der Geburt Jesu, welche für einen christlichen Apokalyptiker der Vergangenheit angehören muss, zu finden.

Am ausführlichsten findet sich diese Ansicht in dem Commentar Kliefoth's vertreten [8]). Er weist nach, wie man nach dem ganzen Zusammenhang der Apokalypse erwarten muss, dass in Capitel 12 ff. nicht von vergangenen oder zeitgeschichtlichen, sondern von endgeschichtlichen Dingen geredet wird, speziell von solchen, welche unter der letzten Posaune geschehen sollen. Ist unser Buch, resp. das betreffende Capitel, aus christlicher Feder, so kann es mithin nur auf die Wiederkunft Christi bezogen werden. Aber die Details des Capitels machen eine solche Beziehung schlechthin unmöglich. Nimmt man aber an, der christliche Verfasser habe seinen Standort vermöge einer Fiction in vorchristlicher Zeit genommen und desshalb die Geschichte Christi als zukünftig weissagen können, so widerstreitet dem erstens der Name des Johannes. Aber auch abgesehen hiervon — in diesem Falle müssten deutliche Beziehungen auf die wirkliche Geschichte Jesu nachweisbar sein. Aber in Wahrheit enthält das Capitel nicht die geringste Beziehung auf Jesus Christus; man konnte Anspielungen auf die Geschichte, wie sie uns die Evangelien überliefern, nur finden, weil man sie finden musste. Eine Auslegung aber, welche in dem Satze: *καὶ ἡρπάσθη τὸ τέκνον αὐτῆς πρὸς τὸν θεόν* die Himmelfahrt dargestellt findet, unterscheidet sich wenig von der katholischen Interpretation, welche in dem Weibe mit dem Sternendiadem um das Haupt und dem Mond unter den Füssen Maria erkennt. Das Kind wird nach dem Wortlaut des Textes unmittelbar nach der Geburt zu Gott emporgehoben. Dass wir zwischen der Geburt und der Rettung in den Himmel nicht einen grösseren Zeitraum

8) Dieser Commentar enthält eine Fülle wichtiger Beobachtungen, die von einem feinen exegetischen Gewissen Zeugniss ablegen. Da aber Kliefoth bestimmte dogmatische Voraussetzungen zur Erklärung mitbringt, muss er, um einen Conflikt zu vermeiden, die allegorisierende Methode befolgen, ohne dass er sich dessen recht bewusst wird. Diese Thatsache zeigt, welche Schwierigkeiten die Apokalypse als christliche Schrift einer gewissenhaften Exegese bietet. Mag man es auch bedauern, dass Kliefoth trotz richtiger Erkenntniss wegen falscher Voraussetzung zu einem unrichtigen Resultat gelangt, so ist doch der von ihm eingeschlagene Weg, die Widersprüche zu lösen, viel ansprechender als die Exegese Düsterdieck's, der, wie mir scheint, manche Schwierigkeiten übersieht oder doch ihrem Gewicht nicht volle Gerechtigkeit widerfahren lässt.

annehmen dürfen, zeigt schon der Ausdruck ἡρπάσθη, welcher die Eile und die Hast bezeichnet, mit der das Kind vor den Nachstellungen sicher gestellt wird. Der Drache hat sich vor das kreissende Weib hingestellt, um ja nicht den richtigen Augenblick zu verpassen. So hofft er den ihm bestimmten Widersacher im Entstehen zu vernichten. Doch sein Plan wird zu nichte gemacht. Schneller, als er zugreifen kann, wird das Kind in die Höhe entrückt. Wüthend stürmt der Drache ihm nach, aber Michael und seine Schaaren stellen sich dem Erzürnten entgegen, er wird besiegt und auf die Erde geworfen. So hat sich in herrlicher Weise bewährt, dass Gott die Macht ergriffen hat, wie die Ältesten 11, 17 gesungen haben; ein Leben dieses Kindes auf Erden aber zwischen Geburt und Entrückung ist vollständig ausgeschlossen.

Die ganze Geschichte bietet also gar keinen Anhaltspunkt dafür, dass hier von Jesu Christo gesprochen wird. Sein ganzes Leben auf Erden, sein Wirken und Sterben wird mit keinem Worte erwähnt. Als Kind wird der Messias zu Gott emporgehoben, dort bleibt er und erscheint erst 19, 11 wieder an der Spitze der Heere des Himmels, um an dem Thiere und seinem Anhang das Gericht zu vollziehen. Auch eine Betrachtung der Dinge, welche lediglich die für die endgeschichtliche Entwicklung bedeutsamen Ereignisse in's Auge fasste, konnte die allgemein feststehenden Thatsachen des Lebens Jesu nicht in dieser Weise verflüchtigen, resp. vernichten. Diese Darstellung steht in einem vollkommenen Widerspruch zur christlichen Geschichte. Es ist auch gar nicht einzusehen, warum der Streit Satans mit Jesu gerade als ein Versuch, seine Geburt zu hindern, dargestellt wird. Hätte wirklich das Capitel nur den Zweck, zu zeigen, dass der Hass, mit dem der Drache die Heiligen verfolgt, im Grunde nur die alte Feindschaft gegen Christum ist, so müsste man erwarten, dass vor Allem des Todes Erwähnung gethan würde. An der Kreuzigung und an der darauf folgenden Auferstehung hätte der Apokalyptiker viel besser zeigen können, wie der Teufel zwar versucht, den Herrn zu vernichten, wie aber seine Pläne zu Schanden werden. Ein Christ konnte in diesem Zusammenhange den Tod und die Auferstehung Jesu nicht verschweigen.

Die Deutung dieses Capitels auf die Geburt Jesu erscheint

somit als unmöglich. Ebenso wenig geht es aber an, in der Geburt des Kindes die Wiederkunft Jesu Christi geweissagt zu finden[9]). Nach dieser Erklärung würde hier der wiederkehrende Christus als Kind der Endgemeinde dargestellt. Schon diese Vorstellung wäre völlig sonderbar und Allem entgegen, was die alte Zeit und die Christenheit aller Zeiten darüber gedacht haben. Ganz und gar unverständlich bleiben bei dieser Deutung die Aussagen, dass der Drache auf die Ankunft des Kindes lauert, dass der Neugeborene in den Himmel geflüchtet werden muss, und dass er dort vorläufig in Sicherheit bleibt. Hiernach hätten wir drei Erscheinungen Jesu auf Erden: die Geburt in Bethlehem, die im zwölften Capitel geschilderte Wiedergeburt und endlich das Kommen zum Kampfe gegen das Thier (19, 11 ff.)! Auch andere Gründe machen diese Auslegung des Capitels unmöglich. Alle die Exegeten, welche geglaubt haben, das Gesicht auf die Geburt Jesu deuten zu müssen, hat die richtige Erkenntniss geleitet, dass in dem vorliegenden Stücke der erste Eintritt des Messias in die Welt erzählt wird, dem noch kein Wirken auf Erden vorangegangen ist. Nichts weist darauf hin, dass das Kind, dessen Geburt geweissagt wird, der schon lange erwartete, den Seinen bekannte Herr ist, der endlich, wie er es verheissen hat, zu seiner harrenden Gemeinde zurückkehrt.

Wir sind so bei der Annahme, dass dieses Stück christlichen Ursprunges ist, in ein fatales Dilemma geklemmt. Bei der Erkenntniss, dass uns ein Theil einer jüdischen Schrift vorliegt, fallen alle Schwierigkeiten dahin. Haben wir eine jüdische Apokalypse vor uns, so ist begreiflich, dass die Geburt des Messias als zukünftig geweissagt wird, ebenso klar ist, dass diese Offenbarung in diesen Zusammenhang gehört. Die Apokalypse hat den Zweck, dem Volke der Heiligen die nahe Rettung zu verkündigen. Dieses Heil wird aber nach der übereinstimmenden Erwartung aller Juden von Gott durch seinen Messias gesandt. Die Geburt des Messias ist somit das Zeichen, woran man erkennen kann, dass das Ende nahe herbeigekommen ist. Darum musste der Inhalt der letzten Posaune, welche von den aller-

9) S. Kliefoth u. A. Gegen Kliefoth hat Christiani, Zur Auslegung der Apokalypse, Riga 1875, geschrieben.

letzten Dingen handelt, vor Allem die Nachricht enthalten, dass der von Gott ausersehene Retter geboren ist und mit seiner Hilfe nicht mehr lange zögern wird. In der Vorstellung, auf welche Weise und zu welcher Zeit Gott seinen Plan mit dem Messias zur Ausführung bringen werde, hält sich unsere Schrift im Grossen und Ganzen an die Form, in welche die damalige Zeit die Erwartung über diesen Punkt gebracht hatte. Selbst wenn sie einige Züge enthielte, für die sich keine Analogien in zeitgenössischen jüdischen Schriften finden liessen, so könnte darin nichts Auffallendes gesehen werden. Denn wenn auch die Schriftgelehrten nach derselben Methode, die sie zunächst bei der Feststellung und Bearbeitung des Gesetzes zur Anwendung brachten, immer genauer und umfassender die Einzelheiten der messianischen Dogmatik feststellten, so war dieser gelehrte Stoff doch immer ein fliessender. „Es stand also dem Einzelnen doch frei, bald mehr bald weniger sich davon anzueignen und ihn nach eigener Einsicht zu formen, so dass die messianische Hoffnung stets im Flusse blieb und uns bei dem Einzelnen in sehr verschiedener Ausgestaltung entgegentritt“ [10]).

Es ist darum die Beobachtung, dass der Apokalyptiker in den Hauptpunkten an unserer Stelle die Anschauungen seiner jüdischen Zeitgenossen theilt, von entscheidender Bedeutung. Der Apokalyptiker erwartet nämlich, dass der Messias unmittelbar nach dem Gerichte, das über Jerusalem ergangen ist, geboren werde. Beide Ereignisse stehen für ihn in enger Verbindung. Sofort nachdem der zehnte Theil der Stadt im Erdbeben zusammengestürzt ist, ertönt die siebente Trompete, und grosse Zeichen im Himmel verkündigen die Geburt des Messias [11]). Mit der Geburt des Messias ist jedoch nach der Meinung des Apokalyptikers noch keineswegs das Ende herbeigekommen. Dieses

10) S. Schürer, a. a. O. S. 424.

11) Dass die Geburt des Messias nach der Meinung des Apokalyptikers in eine Zeit fällt, wo sich die heilige Stadt in einem Zustand der Erniedrigung befindet, ergiebt sich auch aus einer Combinierung von 11, 2 und 12, 6. 14. An der ersten Stelle wird erzählt, dass die Heiden 42 Monate lang die Stadt zertreten werden. Nach Verlauf dieser Frist — so hat man offenbar zu ergänzen — wird sie durch den Messias von ihren Bedrängern befreit werden. In dem zwölften Capitel wird von dem Weibe, das den Messias geboren hat, ausgesagt, dass sie in die Einsamkeit flieht

wichtige Ereigniss ist nur das Zeichen dafür, dass Gott sich seines Volkes angenommen hat, und dass die Hilfe nicht mehr ferne ist. Dieses Bewusstsein soll in der noch folgenden Schreckenszeit von $3\frac{1}{2}$ Jahren, in der das Thier seine Macht zu einer fürchterlichen Bedrückung der Gottesknechte ausnützen wird, den Gläubigen zum Troste gereichen und sie zum Ausharren ermuthigen. Der Messias wird bei Gott in Sicherheit gebracht und dort aufgehoben, bis seine Zeit gekommen ist. Dann, wenn die von Gott bestimmte Frist abgelaufen ist, wird sich der Himmel öffnen, und der Messias wird an der Spitze der himmlischen Heerschaaren auf die Erde herunter stürmen zum Kampfe gegen das Thier und die mit ihm verbündeten Könige.

Die Erwartung des Apokalyptikers, dass das Leben des Messias in dieser Weise verlaufen werde, welche den Thatsachen der christlichen Geschichte geradezu in das Gesicht schlägt, erklärt sich aus den Combinationen, welche die Schriftgelehrten mit verschiedenen Schriftstellen vorgenommen hatten. Auf Grund der alttestamentlichen Weissagung war allgemein anerkannt, dass der Messias aus Davids Geschlecht hervorgehen werde. So musste man sich denken, dass er auf der Erde geboren werde. Daneben wird aber die Ankunft des Messias als eine plötzliche vorgestellt. Er ist mit einem Male da und tritt als siegreicher Herrscher auf. Diese Vorstellung wird mit der Voraussetzung, dass der Messias auf Erden geboren werde, durch die Annahme vereinigt, dass er sich zunächst in der Verborgenheit befinden und plötzlich aus dieser Verborgenheit heraustreten werde. Da man ferner das Bild bei Daniel von der in den Wolken des Himmels erscheinenden Menschengestalt auf den Messias bezog,

und dort einen von Gott bereiteten Ort hat, wo sie 1260 Tage lang ernährt wird. So lange wird es also dauern, bis der Messias wieder erscheinen wird. Sowohl der Beginn der „Zertretung" Jerusalems durch die Heiden wie die Geburt des Messias fallen demnach in die Mitte der letzten Jahrwoche. Das Auftreten der beiden Zeugen, dessen Dauer ebenfalls auf 1260 Tage angegeben wird, muss man somit in die erste Hälfte der Jahrwoche verlegen, wie das auch Kliefoth thut.

Man darf jedoch kein zu grosses Gewicht auf diese Zahlenangaben legen. Der Apokalyptiker konnte diese Zahlen, welche er in dem Buche Daniels, dem grossen Vorbilde aller Apokalypsen, vorgefunden hatte, an verschiedenen Orten verwenden, ohne die einzelnen Stellen zu einander in Beziehung zu bringen.

so musste man sich den Messias vor seinem Auftreten auf Erden im Himmel befindlich denken. Alle diese Vorstellungen, welche zu einem Gesammtbilde in der uns beschäftigenden Apokalypse vereinigt sind, lassen sich in den jüdischen Schriften, welche sich auf das Kommen des Messias beziehen, einzeln nachweisen [12]). So heisst es u. A. im vierten Buch Esra's 12, 32: „Hic est Unctus, quem reservavit Altissimus in finem", und 13, 26: „Ipse est, quem conservat Altissimus multis temporibus". Für uns ist vor Allem eine Stelle wichtig, welche auch in der Angabe der Zeit, in welcher der Messias erscheinen wird, mit unserm Capitel übereinstimmt. Im jerusalemischen Talmud wird nämlich — wie Schürer anführt — erzählt, dass der Messias an dem Tage, da der Tempel zerstört wurde, in Bethlehem geboren, aber einige Zeit darauf seiner Mutter durch einen Sturmwind entführt worden sei. Wie die Apokalypse Johannis erwartet, dass der Messias unmittelbar nach der Zerstörung Jerusalems zu der Zeit, wo die heilige Stadt und der Tempelvorhof von den Heiden zertreten wird, also beim Beginn der Drangsal geboren werde, so setzt diese Talmudstelle voraus, dass der Messias gerade in dem Augenblick, wo die Macht der Heiden scheinbar auf die Spitze gestiegen ist und in der Zerstörung des Heiligthums den Gipfel der Ruchlosigkeit erklommen hat, zur Welt gebracht worden ist. Die Vorstellung, dass das Messiaskind seiner Mutter durch einen Sturmwind entführt werde, erinnert an den Ausdruck ἡρπάσθη τὸ τέκνον in der Apokalypse. Auch in diesem Punkte stimmt somit die Talmudstelle mit dem zwölften Capitel überein.

Es dürfte somit nach alledem klar sein, dass die Erwartungen, welche der Apokalyptiker in Bezug auf die Geburt des Messias hegt, echt jüdische sind und nicht von einem Christen — sei es auch der eingefleischteste Judenchrist — concipiert sein können.

Auch der übrige Theil des Capitels weist auf einen jüdischen Verfasser hin. Das erste Ereigniss, welches auf die Geburt des Kindes und die Flucht des Weibes folgt, ist ein Kampf im Himmel. Michael und seine Engel streiten wider den Drachen und seine Engel. Der Streit endet mit der Niederlage des Drachen. Er wird mit seinen Engeln auf die Erde geworfen, und in Zu-

12) S. Schürer, a. a. O. S. 443 ff.

kunft giebt es keinen Platz mehr für sie im Himmel. Dies ist das erste Anzeichen dafür, dass Gott begonnen hat, den längst verheissenen Heilsplan zur Ausführung zu bringen. Darum ruft eine laute Stimme im Himmel: „Soeben ist geworden das Heil und die Gewalt und das Reich unseres Gottes und die Vollmacht seines Gesalbten; denn es ist gestürzt worden der Verkläger unserer Brüder, der sie verklagte vor unserem Gott Tag und Nacht".

Der Drache hat also bis jetzt einen Platz im Himmel besessen und hat Tag und Nacht d. h. ohne Unterbrechung die auf Erden wandelnden Heiligen vor Gott verklagt. Jetzt ist er aus dem Himmel entfernt worden und benutzt die kurze Zeit, die ihm noch vergönnt ist, um seinen Grimm an den Heiligen, die sich noch auf der Erde befinden, auszulassen. Die Vorstellung, dass der Teufel fortwährend den Ankläger bei Gott spielt, findet sich nirgends sonst im neuen Testament, sie ist jedoch ein Lehrstück der jüdischen Theologie, welches die Rabbinen auf Grund von Hiob 1, 2 und Sacharja 3 ausgebildet hatten. Dass wir hier diese rabbinische Vorstellung vor uns haben, beweist auch die Bezeichnung des Teufels als *κατήγωρ*. Die Rabbinen nannten den Teufel in seiner Eigenschaft als Ankläger קטיגור, indem sie dem griechischen *κατήγορος* eine hebräische Form gaben. Michael dagegen wurde in der gleichen Weise als סניגור bezeichnet, weil er als der Beistand der Frommen, der *συνήγορος*, gedacht worden ist.

Ebenso wie sich in Capitel 11 die zweite Hälfte des achten Verses als eingeschoben zeigt, weil die darin vertretene Anschauung gar nicht zum Zusammenhang passt, so giebt sich in diesem Capitel Vers 11 als eine Interpolation zu erkennen. Der Sturz des Drachen aus dem Himmel wird von einer himmlischen Stimme mit den Worten gefeiert: „Soeben ist geworden das Heil und die Gewalt und das Reich unseres Gottes und die Vollmacht seines Gesalbten; denn es ist der Verkläger unserer Brüder gestürzt worden, der sie verklagte vor unserem Gott Tag und Nacht. Darum freut euch, ihr Himmel und die in demselben ihre Hütten haben, wehe der Erde und dem Meere; denn der Teufel ist zu euch herabgekommen in grossem Zorn, indem er weiss, dass er nur noch wenig Zeit hat." Mitten in diese himmlische Verkündigung sind die Worte eingeschoben: *καὶ αὐτοὶ ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου καὶ διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυ-*

ρίας αὐτῶν, καὶ οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανάτου. Diese Worte passen durchaus nicht in den Zusammenhang, ja sie stehen in vollkommenem Widerspruch zu dem folgenden Vers. Sie widersprechen sowohl dem Vorhergegangenen wie dem Folgenden. In dem ersten Theile des Capitels ist erzählt worden, wie der Teufel, nachdem er vergebens versucht hat, dem Messias oder dem Weibe etwas anzuhaben, bei der Ankunft des Kindes im Himmel durch Michael vertrieben worden ist. In Vers 11 wird die Sache so dargestellt, als ob die Gläubigen die Ursache des Sturzes seien. Sie sollen ihn um des Blutes des Lammes willen und um des Wortes ihres Zeugnisses willen besiegt haben. Diese Motivierung des Sturzes widerstreitet der vorangegangenen Erzählung. Zudem kann hier, nachdem soeben erst die Geburt des Messias berichtet worden ist, unmöglich von dem Blute des Lammes die Rede sein.

Ferner stehen diese Worte im Widerspruch mit dem, was folgt. Die Gläubigen haben nicht, wie Vers 11 sagt, den Drachen besiegt, sondern es findet gerade das Gegentheil davon statt. Der Drache kommt jetzt, da er im Himmel seinen Platz verloren hat, auf die Erde, um sich für seinen Verlust zu entschädigen. Erst jetzt beginnt der grosse Kampf auf Erden. Zornig geht der Drache hin, Krieg zu führen mit den Übrigen von des Weibes Samen, darum werden auch nur die Himmel und die dort Wohnenden aufgefordert, zu frohlocken. Sie sind von der Gegenwart des Drachen befreit. Die Erde und das Meer hingegen sollen wehklagen; denn zu ihnen kommt der Feind nun. Auch die folgenden Capitel zeigen, dass noch lange nicht von einem Siege der Gläubigen gesprochen werden kann. Die vorliegende Erzählung soll doch gerade den Grund angeben, warum der Drache eine Verfolgung der Heiligen auf Erden unternimmt. Erst jetzt (V. 17) beginnt der Streit. Von einem Siege der Heiligen (V. 11) zu sprechen, ist somit in jeder Beziehung unstatthaft.

Nach alledem dürfte sicher sein, dass dieser Vers von späterer Hand eingeschoben worden ist[13]).

13) Schon de Wette erklärt in seinem Commentare zur Offenbarung Johannis diesen Vers für eine „Abschweifung", indem der darin berührte Sieg ein anderer als der eben errungene und verkündigte sei. Auch Völter hat nachgewiesen, dass dieses Stück nicht in den Zusammenhang gehört und ist zu seiner Ausstossung geschritten.

Der Schluss des zwölften Capitels erzählt, wie der Drache nach seinem Sturz aus dem Himmel zuerst das Weib verfolgt und sich dann, als auch dieses in Sicherheit gebracht worden ist, mit voller Wuth auf die Bekämpfung der Übrigen von des Weibes Samen wirft. Auch diese Stelle kann, wie gezeigt worden ist, nur von zukünftigen und nicht von vergangenen Ereignissen handeln. Darum sind alle die Auslegungen, welche in der Flucht des Weibes den Auszug der Christen nach Pella oder irgend eine andere Begebenheit der Geschichte zu finden meinen, falsch. Auch der Wortlaut dieser Stelle bietet für diese Erklärungen nicht den geringsten Anhaltspunkt. Der Apokalyptiker spricht hier eine Erwartung über die Zukunft aus. Was er sich unter dem Bilde von dem fliehenden Weibe und dem Aufenthalt in der Wüste gedacht hat, ist schwer zu sagen. Der Gedanke, der der ganzen Schilderung zu Grunde liegt, ist leicht zu erkennen. Das Bild bis in alle Einzelheiten zu deuten wird kaum gelingen.

Das überirdische Weib ist jedenfalls, wie auch das Diadem von zwölf Sternen andeutet, das personificierte Volk Israel. Aus ihm wird der Messias hervorgehen, desshalb wird er als Sohn des Weibes dargestellt. Aber auch die Juden sind Söhne des Volkes Israel, darum werden sie *οἱ λοιποὶ τοῦ σπέρματος αὐτῆς* genannt. Dem Messias und der Mutter d. h. dem Volke in seiner Gesammtheit wird der Drache nichts anhaben können, desshalb quält er die übrigen Söhne, welche noch auf Erden leben und somit im Bereiche seiner Macht sind.

Wollte man dieses Stück einem christlichen Verfasser zuschreiben, so müsste man in dem Ausdruck „*οἱ λοιποὶ τοῦ σπέρματος αὐτῆς*“ eine Bezeichnung für die Christen finden. Der Messias und die Christen würden somit von dem Apokalyptiker Brüder, welche von der gleichen Mutter d. h. der alttestamentlichen Gottesgemeinde abstammen, genannt. Dieser Bezeichnung würde jedoch eine für das christliche Denken unfassbare Vorstellung zu Grunde liegen. Wo die christliche Gemeinde als personificierte *ἐκκλησία*, als Weib vorgestellt wird, erscheint sie regelmässig als eine directe Schöpfung Gottes, als die Eva (s. den II. Clemensbrief c. 14), als die Braut oder das Weib Christi, niemals aber als die Tochter irgend einer irdischen Grösse, am wenigsten der jüdischen Volksgemeinde. Aber auch ein Judenchrist kann unsere Verse nicht geschrieben haben; denn er hätte

die Christenheit mit dem personificierten Israel identificirt, dann aber nicht mehr Christus als einen Sohn dieses Weibes erscheinen lassen können.

Der Schluss des Capitels bestätigt somit unsere Annahme, dass uns in 11 und 12 ein rein jüdisches Stück vorliegt. Sind die gemachten Beobachtungen richtig, so muss das Ἰησοῦ im siebenzehnten Vers von späterer Hand eingeschoben sein. Auch andere Gründe beweisen — wie wir später zeigen werden — die Richtigkeit dieser Annahme.

Unsere Untersuchung in Bezug auf das elfte und zwölfte Capitel hat somit das Resultat ergeben, dass sich in der Mitte der Apokalypse ein grösseres rein jüdisches Stück befindet, welches nur von ein paar geringen, leicht auszuscheidenden, die Geschichtserzählung nicht berührenden Interpolationen durchsetzt ist. Die Thatsache aber, dass gerade dieser Theil der Schrift sich als rein jüdisch zu erkennen giebt, ist für die Beurtheilung der ganzen Apokalypse von der höchsten Wichtigkeit.

Die Erzählung 11, 15—12, 17 ist, wie wir sofort sehen werden, der Schlüssel zum Verständniss der übrigen Stücke; denn die beiden Capitel 11 und 12 stehen im engsten Zusammenhang mit der ganzen Schrift und lassen sich nicht einfach als ein jüdisches Stück, das unverändert in eine christliche Apokalypse aufgenommen worden wäre, ausscheiden. Die Erzählung von der Geburt des Messias hängt auf das Engste sowohl mit den vorhergehenden wie mit den folgenden Capiteln zusammen. Sie ist der Abschluss für eine Reihe von Gesichten, welche schon erzählt worden sind, und zugleich die Grundlage, auf der sich die weitere Entwicklung der endgeschichtlichen Ereignisse aufbaut. So bildet sie zugleich den Schlussstein der Einleitung des Dramas und den Grundstein des Vollzuges. Man kann ihn nicht herausnehmen, ohne dass das ganze Gebäude zusammenstürzt, dass die Geschichte in der ersten Hälfte zwecklos wird und in der zweiten in der Luft schwebt. Die Geburt des Messias wird durch den Schall der siebenten und letzten Trompete verkündigt; sie bildet also das Ende der Reihe von Posaunengesichten, welche mit 8, 6 beginnt. Sie ist die Erfüllung des Geheimnisses Gottes, wie er es seinen Knechten, den Propheten, als frohe Botschaft mitgetheilt hat (10, 7). Dieses Gesicht ist aber auch für das Verständniss

des zweiten Theiles von Wichtigkeit. An unserer Stelle wird die Geburt des Messias und seine Aufnahme in den Himmel erzählt. So ist es für den Leser verständlich gemacht, warum der Messias im neunzehnten Capitel aus dem geöffneten Himmel hervorstürmt und die von Gott gegebenen Aufträge ausführt. Wir erfahren zugleich an unserer Stelle die Ursache der heftigen Bedrückungen der Heiligen durch den Drachen, deren Schilderung einen Theil der folgenden Capitel füllt. Die Capitel 11 u. 12 sind somit der Schlüssel für das Verständniss der weiteren Entwicklung der Endgeschichte. Die Sache steht einfach so: sobald man die cc. 11 und 12 auf vergangene Ereignisse bezieht oder sobald man c. 11 und 12 für christlichen Ursprung hält, ist man genöthigt, hier sich in lauter Verlegenheiten zu bewegen und zugleich eine unerklärliche Episode anzunehmen, während doch die ganze Einführung und die Stellung dieser Capitel beweisen, dass sie den Mittelpunkt der Offenbarung bilden. Sobald man diese Capitel aber für jüdisch erklärt, ist nicht nur alles Einzelne in ihnen wesentlich ohne jede Schwierigkeit, sondern mit einem Schlage ist denselben auch die Bedeutung zurückgegeben, die sie nach ihrem bedeutungsvollen Inhalt im Rahmen des ganzen Buches klar genug fordern. Zugleich aber ist damit offenbar, dass die behandelten Capitel unmöglich als ein Stück für sich, welches nur lose in die Schrift eingefügt worden ist, betrachtet werden können, sondern dass wir das Herzstück der ursprünglichen Apokalypse vor uns haben. Also gilt die Beobachtung, welche wir an diesem gemacht haben, mindestens auch für grosse geschichtlich-prophetische Abschnitte des Buches vorwärts und rückwärts. Wir halten uns demnach für berechtigt, an das uns vorliegende Buch nunmehr mit der Frage heranzutreten — nicht, was ist in demselben jüdisch, sondern was ist in demselben christlich?

Drittes Capitel.

Die Lösung des Problems.

I. Die Ausscheidung der christlichen Stücke.

Die Untersuchung des elften und zwölften Capitels hat die Hypothese ausserordentlich wahrscheinlich gemacht, dass der Grundstock der Apokalypse eine rein jüdische Schrift ist, und hat uns zur Aufgabe gemacht, die christlichen Bestandtheile des Buches erst zu ermitteln. Es sind also Allem zuvor diejenigen Stücke auszuscheiden, welche einen christlichen Verfasser verlangen, und wir werden versuchen zu zeigen, dass sie alle spätere Zuthaten zu einer andersartigen Grundschrift sind, indem wir nachweisen, wie sie meist gar nicht in den Context passen, wie sie die Harmonie des ganzen Buches zerstören, und wie in ihnen eine Betrachtungsweise zum Ausdruck kommt, welche gänzlich verschieden ist von dem Geist, welcher die Grundschrift belebt. Wir behandeln diese Stellen im Zusammenhang miteinander; denn die Thatsache, dass sich bei jeder dieser Stellen dieselben Beobachtungen in Bezug auf ihr Verhältniss zur Grundschrift machen lassen, ist der stärkste Beweis dafür, dass die Apokalypse ihren doppelten Charakter erst durch eine Überarbeitung erhalten hat, welche ein Christ unternahm, um der von ihm als Weissagungsbuch geschätzten jüdischen Schrift das für das christliche Gefühl Anstössige soviel wie möglich zu nehmen und sie für die Zwecke und Bedürfnisse seiner Glaubensgenossen brauchbar zu machen.

Wir gehen somit zur Ausscheidung derjenigen Stücke, welche deutlich einen christlichen Charakter zeigen. Alle die Stellen, welche kein Merkmal an sich tragen, das sie zu christlichen

stempelt, lassen wir unberührt und behandeln sie als zur Grundschrift gehörig, d. h. wir lassen uns nicht weiter auf die Frage ein, ob sich auch sonst noch Interpolationen und Bearbeitungen nachweisen lassen; denn ihre Beantwortung hilft uns in keiner Weise bei der Lösung des genannten Problems.

Darüber, dass die Capitel 2 und 3 einen christlichen Verfasser voraussetzen, kann kein Zweifel herrschen. Wie die in den Briefen berührten Verhältnisse zeigen, haben wir Schreiben vor uns, deren Adressaten christliche Gemeinden sind. Auch das erste Capitel trägt einen christlichen Charakter. Es ist zwar höchst wahrscheinlich, dass der ursprüngliche Anfang der jüdischen Apokalypse darin verborgen steckt, doch verzichten wir darauf, ihn herauszuschälen und überlassen diese Aufgabe schärferen Augen. Die drei ersten Capitel tragen den Charakter einer selbständigen Einleitung, welche unter Anderm den Zweck hat, die Apokalypse den christlichen Gemeinden zu empfehlen. Verschiedene Stellen weisen auf Ereignisse hin, welche erst später erzählt werden und sind ohne die Kenntniss der folgenden Capitel unverständlich. Sie zeigen, dass der Verfasser der drei ersten Capitel die ganze Schrift vor sich hatte, und sind ein Beweis für die Posteriorität der Einleitung. Charakteristisch ist, dass Aussagen der Grundschrift in einer andern Weise gedeutet werden, Bezeichnungen, welche die Grundschrift für Gott braucht, werden auf Christus übertragen.

Man muss daher unabhängig von unserer Hypothese darauf kommen, diese drei Capitel für einen späteren Zusatz zu halten. Wir lassen sie darum vorläufig ganz bei Seite.

Ebenso weisen äussere Gründe darauf hin, dass der jetzige Schluss der Schrift 22, 6—21 eine Zuthat von zweiter Hand ist. Er besteht aus aneinander gereihten Aussagen des Apokalyptikers und Worten Jesu, welche meist ohne Verbindung nebeneinander stehen. Die Sätze sind theils fast wörtliche Wiederholungen vorher gebrachter Stücke, theils stehen sie in einem Widerspruch zu dem früher Gesagten. Der secundäre Charakter dieses Schlusses tritt somit klar zu Tage. Wir lassen daher dieses Stück wie die ersten drei Capitel vorläufig ausser Acht. Im weiteren Verlaufe wird sich die enge Verwandtschaft dieser Theile mit den Stellen, welche sich als Ueberarbeitungen der Grundschrift herausstellen werden, zeigen.

Wir gehen hiermit zum vierten Capitel über. Das ganze Stück enthält gar nichts Christliches. Hingegen sind im fünften Capitel auf christliche Hand zurückzuführen: in Vers 6 *ἀρνίον, ὡς ἐσφαγμένον*, in Vers 8 *τοῦ ἀρνίου*, ferner vollständig Vers 9 und 10. Ob 11—14 ein rein christliches Stück ist, müssen wir vorläufig dahingestellt sein lassen, jedenfalls ist *τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον* in V. 12 und *καὶ τῷ ἀρνίῳ* in V. 13 christlich. Das sechste Capitel scheint der Überarbeiter mit Ausnahme von V. 1, in den er *τὸ ἀρνίον*, und V. 16, in den er *καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου* eingesetzt hat, unverändert gelassen zu haben. Im siebenten Capitel scheint der ganze zweite Theil 9—17 christlich zu sein, cc. 8, 9 und 10 hingegen zeigen gar keine Überarbeitung von christlicher Hand. Im elften Capitel ist jedenfalls nicht jüdisch: V. 8b *ἥτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος, ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη*, und vielleicht auch *καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ* in V. 15. 12, 11 ist sicher eine christliche Interpolation, ebenso *Ἰησοῦ* in V. 17. Das dreizehnte Capitel enthält in V. 8 den Ausdruck *τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου*. Auch die Verse 9 und 10 tragen ein christliches Gepräge, ebenso die Abschnitte 14, 1—5 und 14, 12. 13. In V. 10 des c. 14 findet sich die christliche Beifügung *καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου*. Christlicher Zusatz ist ferner *καὶ τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου* 15, 3, ebenso ist 16, 15 eine ungeschickte Einfügung. Im siebenzehnten Capitel ist sowohl *καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ* im sechsten Verse wie der ganze Vers 14 christlich, im achtzehnten Capitel dagegen nur das *καὶ οἱ ἀπόστολοι* in V. 20. Die beiden Verse 9 und 10 in c. 19 enthalten verschiedene Merkmale die ihren christlichen Ursprung verrathen, auch der Satz: *καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*, 19, 13 wird christlich sein, ebenso *τοῦ ἀρνίου* in V. 7. Der Abschnitt 20, 4—6 enthält einige christliche Ausdrücke. Soviel ist sicher, dass jedenfalls V. 6 nicht zur Grundschrift gehört und ebenso nicht *καὶ τὰς ψυχὰς τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* in V. 4. In dem einundzwanzigsten Capitel ist christlich: *τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου* in V. 9, wahrscheinlich der ganze V. 14, in V. 22 *καὶ τὸ ἀρνίον*, in V. 23 *καὶ ὁ λύχνος αὐτῆς τὸ ἀρνίον* und in V. 27 *τοῦ ἀρνίου*. Der Abschnitt 5b—8 trägt zwar kein spezifisch christliches Gepräge, verschiedene Beobachtungen weisen jedoch darauf hin,

dass dieses Stück höchst wahrscheinlich auch auf den christlichen Überarbeiter zurückgeht. In c. 22 ist *καὶ τοῦ ἀρνίου* in V. 1 und V. 3 christlicher Zusatz.

Mit dem *καὶ εἶπέν μοι* in V. 6, das man nach seiner Stellung im Zusammenhang unbedingt auf Gott beziehen muss, das aber trotzdem, wie der Inhalt der Rede zeigt, nicht Gott zum Subjecte hat, beginnt eine Reihe von Aussprüchen, bei denen man nicht deutlich unterscheiden kann, ob sie von Jesus oder dem Apokalyptiker oder einer andern Person gesprochen werden. Diese und andere Beobachtungen weisen darauf hin, dass 22, 6—21 ein vom Überarbeiter zugesetzter Schluss ist. Dass in dem Stücke 22, 8—10 ein Theil des früheren Schlusses enthalten ist, ist nicht unmöglich.

Wir haben hiermit sämmtliche Stellen bezeichnet, welche einen christlichen Verfasser voraussetzen. Der Beweis dafür, dass Alles, was der von uns Grundschrift genannten ersten Schrift zugewiesen worden ist, ebenso gut oder noch besser in eine jüdische als in eine christliche Apokalypse passt, wird an späterer Stelle geliefert werden. Unsere Aufgabe ist zunächst, zu zeigen, dass die ausgeschiedenen Stücke nicht willkürlich aus dem Zusammenhang herausgerissen worden sind, sondern dass sie Zusätze von späterer Hand sind, welche nicht zur ursprünglichen Schrift gehören.

Das Erste, was uns bei der Betrachtung der ausgeschiedenen Stellen auffallen muss, ist die Thatsache, dass die Zahl derjenigen Stücke, welche sich mit Sicherheit als christliche Arbeit zu erkennen geben, innerhalb der eigentlichen Apokalypse 4. 1—22, 5 verhältnissmässig sehr klein ist. Das Auszuscheidende verhält sich seiner Grösse nach zum Zurückbleibenden ungefähr wie eins zu acht. Mehrere Capitel enthalten gar keine christlichen Stücke (so cc. 4, 8, 9, 10). Ferner besteht die Überarbeitung an den meisten Stellen lediglich in der Beifügung von ein paar Worten oder kleiner Sätze, ja es lassen sich nur vier grössere christliche Stücke innerhalb der Schrift nachweisen (in den cc. 5, 7, 14, 20).

Noch wichtiger ist die Thatsache, dass — die einzige Stelle im fünften Capitel ausgenommen — keines der christlichen Stücke für den Aufriss und die streng systematische, resp. geschichtliche Ausführung der Apokalypse von Bedeutung ist. Dadurch, dass

wir sie aus der Schrift herauslösen, wird der Zusammenhang der Apokalypse nirgends gestört, sondern es bleibt ein einheitliches, wohl verbundenes Ganzes zurück, dessen Aufbau durch die Entfernung der christlichen Stücke nicht durchbrochen sondern im Gegentheil viel straffer und zugleich durchsichtiger gemacht wird. Meist lässt sich die Interpolation schon aus dem Contexte erkennen, sei es, dass die eingeschobenen Worte die Satzverbindung stören, sei es dass der Singular statt des zu erwartenden Plurals die Einschiebung eines Wortes andeutet. Es scheint jedoch, dass sich die Stücke, welche der Überarbeitung angehören, in Bezug auf den allgemeinen Sprachcharacter nicht von der Grundschrift unterscheiden. Diese Thatsache lässt sich aber auf eine sehr einfache Weise erklären. Die Apokalypse ist anscheinend nicht nur — wie allgemein zugegeben wird — hebräisch gedacht sondern auch in hebräischer oder aramäischer Sprache geschrieben worden, wie die meisten jüdischen Apokalypsen. Dies beweisen nicht nur die zahlreichen Hebraismen, welche sich beinahe auf jeder Zeile finden, sondern insbesondere Stellen wie 16, 16 und 9, 11, welche deutlich zeigen, dass einem Übersetzer ein hebräisch oder aramäisch geschriebenes Original vorgelegen hat. 9, 11 lautet: *ἔχουσιν ἐπ' αὐτῶν βασιλέα τὸν ἄγγελον τῆς ἀβύσσου, ᾧ ὄνομα αὐτῷ Ἑβραϊστὶ Ἀβαδδών, καὶ ἐν τῇ Ἑλληνικῇ ὄνομα ἔχει Ἀπολλύων.* Wäre die Schrift von vornherein griechisch geschrieben worden und für griechisch sprechende Leser bestimmt gewesen, so wäre wohl der hebräische Namen gar nicht genannt worden, da — wie die Übersetzung zeigt — ein Verständniss dafür bei griechisch Sprechenden nicht zu erwarten war. Diese doppelte Bezeichnung des Engels lässt sich nur dann recht begreifen, wenn man annimmt, der Übersetzer habe den hebräischen Namen in der Urschrift vorgefunden, habe nicht gewagt, ihn zu entfernen, und habe desshalb für die griechisch sprechenden Leser die Übersetzung daneben gestellt. Sonst ist es nicht zu verstehen, warum den Lesern auch gesagt werden muss, wie der Name auf hebräisch lautet. Ganz Dasselbe gilt von 16, 16. Von den bösen Geistern, welche aus dem Munde des Pseudopropheten ausgehen, wird gesagt: *καὶ συνήγαγεν αὐτοὺς εἰς τὸν τόπον τὸν καλούμενον Ἑβραϊστὶ Ἁρμαγεδών.* In der ursprünglichen Schrift ist gewiss der Name in der den Lesern verständlichen Sprache genannt worden. Das erklärende *Ἑβραϊστί* zeigt also auch hier,

dass die Leser, für welche das Buch in der uns vorliegenden Gestalt bestimmt war, die Schrift in ihrer ersten Form nicht verstanden haben würden. Ist die Deutung der Zahl 666 (13, 18 auf Nero richtig, so ist auch die Thatsache, dass in einem griechischen Buche die hebräische Form des Kaisernamens der Berechnung zu Grunde gelegt worden ist, ein weiterer Beweis dafür, dass die ursprüngliche Sprache der Schrift die hebräische und nicht die griechische gewesen ist. Ein Gegenbeweis gegen diese Ansicht lässt sich nicht beibringen, sie hat also wenigstens die grösste Wahrscheinlichkeit für sich. Die Thatsache, dass die der Überarbeitung angehörenden Stücke denselben Sprachcharacter wie die Grundschrift zeigen, erklärt sich somit am leichtesten bei der Annahme, dass der Übersetzer und der Überarbeiter dieselbe Person sind, d. h. die einfachste Lösung ist die Vermuthung, dass ein Christ die jüdische Apokalypse, indem er sie für den Gebrauch seiner Glaubensgenossen brauchbar machen wollte, nicht nur übersetzt sondern zugleich überarbeitet habe. Damit ist der einheitliche Sprachcharakter des Buches erklärt. Der Nachweis, dass sich in den der Überarbeitung angehörenden Theilen solche Worte und Ausdrücke finden, die in der Grundschrift nicht vorhanden sind, ist somit nur dann von Bedeutung, wenn die Verschiedenheit des Ausdrucks zugleich eine verschiedene Betrachtungsweise und ein anderes Vorstellungsmaterial voraussetzt.

Hiermit gehen wir zur Betrachtung der ausgeschiedenen Stücke über, indem wir die Gründe angeben, welche zu ihrer Ausstossung nöthigen.

In diesen Stücken wird Jesus meist *τὸ ἀρνίον* genannt. Dieses Wort findet sich in der Apokalypse achtundzwanzig Mal als Bezeichnung für Jesus. Dass wirklich Jesus Christus unter diesem Bilde zu verstehen ist, ergiebt sich aus dem Beiwort *ὡς ἐσφαγμένον* (5, 6). Das Lamm wird würdig gepriesen, weil es geschlachtet worden ist und Gott durch sein Blut Leute aus jedem Stamm, Sprache, Volk und Nation erkauft hat (5, 9). Es ist somit kein Zweifel, dass *τὸ ἀρνίον* eine Bezeichnung für Jesus Christus ist. Wir haben also zwei Messiasse, welche ohne Vermittlung in der Schrift nebeneinander stehen: 1) den Gesalbten, dessen Geburt im zwölften, dessen Erscheinen vom Himmel im neunzehnten Capitel geweissagt wird. Von

einem Leiden oder gar Sterben desselben ist nirgendwo die Rede, ja Leiden und Sterben sind in aller Form durch c. 12 ausgeschlossen. 2) Das Lamm, das nur an der einen Stelle im fünften Capitel, wo es das Buch mit den sieben Siegeln öffnet, in die Handlung eingreift, während es sonst als im Himmel befindlich meist neben Gott genannt wird, ohne dass ihm eine selbstständige Rolle zuertheilt ist. Streng genommen hat es in dem Gang der Apokalypse selbst gar keinen Platz; denn auch an jener einen Stelle öffnet es nur das Buch, aus welchem sich die Offenbarung der Zukunft ergiebt. Die beiden Messiasgestalten stehen also ohne Verbindung gesondert nebeneinander. Nirgends wird angedeutet, dass wir es mit einer und derselben Person zu thun haben. Im zwölften Capitel (V. 11.) wird, nachdem soeben von der Geburt des Messiaskindes und seiner Rettung in den Himmel gesprochen worden ist, plötzlich von einem Siege, der wegen des Blutes des Lammes errungen wurde, geredet. Beide Ereignisse passen nicht im Geringsten zusammen. Diese Zweiheit, in die der Messias getheilt erscheint, ist ganz unerklärlich und macht die Annahme unumgänglich, dass wir hier eine Grundschrift und eine christliche Überarbeitung vor uns haben. Dieser Eindruck wird verstärkt durch die Beobachtung, dass sich das *ἀρνίον* in dem elften Vers des zwölften Capitels findet, der sich als interpoliert gezeigt hat (s. S. 28 u. 29). Bei einer Untersuchung der übrigen *ἀρνίον*-Stellen ergiebt sich sofort, dass dieselbe Beobachtung auch bei ihnen gemacht werden kann.

An mehreren Orten wird in der Apokalypse das Buch des Lebens erwähnt. Die Vorstellung, dass die Thaten der Menschen in himmlischen Büchern aufgezeichnet werden, findet sich sehr häufig in den jüdischen Schriften; es kann daher nicht auffallen, dass auch unsere Apokalypse von einem Lebensbuche, das am Gerichtstage geöffnet wird, spricht (20, 12. 15). Höchst merkwürdig ist aber, dass dieses Buch 13, 8 genannt wird *βιβλίον τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*. Was mit diesem schwerfälligen Ausdruck gesagt werden soll, ist rein unklar. Auf *τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον* kann die Beifügung *ἀπὸ καταβολῆς τοῦ κόσμου* nicht gehen, da unmöglich gesagt werden kann, das Lamm sei seit der Gründung der Welt geschlachtet. Die Stelle sagt also, dass die Gläubigen von dem Weltanfang an im Buche des Lebens aufgezeichnet worden sind. Wie kann

dann aber dieses Lebensbuch das Buch des geschlachteten Lammes sein? Da das Lamm erst in jüngster Zeit geschlachtet worden ist, können die Gläubigen auch erst seit seinem vor kurzem erfolgten Tode in seinem Buche aufgezeichnet worden sein. Zudem zeigt der Abschnitt 20, 12—15, welcher von dem Lebensbuche handelt, dass es in gar keiner Beziehung zu dem Lamme steht. Dass wir mit der Streichung von *τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου* in dem jetzt höchst schwerfälligen Ausdrucke den ursprünglichen Sinn herstellen, beweist die Apokalypse selbst; denn 17. 8 findet sich der Ausdruck: *γέγραπται τὸ ὄνομα ἐπὶ τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.* Hier hat es also der Überarbeiter wie in V. 12 und 15 des zwanzigsten Capitels unterlassen, dem Buche eine Beziehnung zum Lamme zu geben; 21. 27 hingegen hat er an die Worte *εἰ μὴ οἱ γεγραμμένοι ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς* das *τοῦ ἀρνίου* angefügt.

Auch 6, 16 ist die Hand des Überarbeiters, welcher die Stelle in Beziehng zum Lamme bringen wollte, zu erkennen. V. 16 und 17 des sechsten Capitels lauten: *καὶ λέγουσιν τοῖς ὄρεσιν καὶ ταῖς πέτραις· πέσετε ἐφ ἡμᾶς καὶ κρύψατε ἡμᾶς ἀπὸ προσώπου τοῦ καθημένου ἐπὶ τῷ θρόνῳ καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου, ὅτι ἦλθεν ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς αὐτοῦ, καὶ τίς δύναται σταθῆναι;* An keiner andern Stelle wird erzählt, dass das Lamm erzürnt ist. Wo es sonst noch auftritt, hat es stets eine friedliche Rolle. Wohl aber wird öfters von dem Zorn Gottes gesprochen (11, 17; 14, 10. 19; 15, 1. 7; 16, 1. 19; 19, 15). Gott allein ist kurz vorher von den um des Gotteswortes willen Geschlachteten als Richter angerufen worden (6, 10). Dass ursprünglich allein der auf dem Throne Sitzende erwähnt worden ist, und dass der Zorn des Lammes späterer Zusatz ist, erhellt auch aus dem folgenden Vers, welcher als Motivierung des Wunsches, den die Erdbewohner zu den Bergen und Felsen aussprachen, anführt, *ὅτι ἦλθεν ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς αὐτοῦ.* Wäre der Zusatz *καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου* ursprünglich, so müsste statt des *αὐτοῦ* in V. 17 *αὐτῶν* stehen. Einige Handschriften haben auch wirklich diese Correctur vorgenommen. Die *ὀργὴ τοῦ ἀρνίου* passt zudem gar nicht als paralleles Glied zu dem *πρόσωπον τοῦ καθημένου*, vor dem sich die Erdbewohner verbergen wollen. Dadurch, dass das Wort *ὀργή* aus V. 17 nach V. 16 herübergenommen

worden ist, ist die unschöne Wiederholung dieses Ausdrucks entstanden.[14])

Ein weiteres *ἀρνίον* ist 14, 10 auszuscheiden. Die Stelle lautet: *εἴ τις προσκυνεῖ τὸ θηρίον . . . . . καὶ αὐτὸς πίεται ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ θεοῦ . . . . . καὶ βασανισθήσεται ἐν πυρὶ καὶ θείῳ ἐνώπιον ἀγγέλων ἁγίων καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου.* Dass das Lamm erst nach den heiligen Engeln erwähnt wird, ist ein Beweis, dass es ein späterer Zusatz ist. Der Christ, welcher das Lamm in den von ihm verfassten mehr lyrischen Stücken neben (c. 5), ja vor Gott (14, 1) stellt und in der überschwänglichsten Weise (vgl. 5, 12 mit 4, 11, der Lobpreisung Gottes) verherrlicht, hätte gewiss nicht hier das Lamm in dieser Reihenfolge genannt, hätte er nicht schon die Stelle vorgefunden und sein *ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου* als Zusatz anbringen müssen. In dieser Beifügung zeigt sich wie in 6, 16 die Absicht, das Lamm in Beziehung mit dem Gerichte zu bringen. Die gleiche Anschauung über die Stellung Christi zu dem Gerichte zeigen die cc. 1—3, während in der ganzen übrigen Apokalypse Gott als der Richter gedacht ist. Auch der Reiter, welcher 19, 11—16 erscheint, ist nur das göttliche Werkzeug, welches Gottes Gericht vollzieht. Er ist der Arbeiter, welcher die Kelter des Zornweines des göttlichen Gerichtes tritt, wie deutlich gesagt wird (19, 15), darum wird auch das Mahl, das die Vögel des Himmels auf dem Schlachtfelde halten, das grosse Mahl Gottes genannt (19, 17).

Wie in 14, 10, so lässt sich auch in 15, 3 das *ἀρνίον* als Zusatz nachweisen. Der Anfang des Capitels erzählt von den Gläubigen, welche über das Thier und sein Bild gesiegt haben, und V. 3 fährt fort mit den Worten: *καὶ ᾄδουσιν τὴν ᾠδὴν Μωϋσέως τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ καὶ τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου λέγοντες·* Im Folgenden wird der Wortlaut des Liedes angegeben. Diese Stelle ist für den Ausleger eine sehr schwierige. Denn es ist einerseits unklar, was der Ausdruck *ἡ ᾠδὴ τοῦ Μωϋσέως καὶ ἡ ᾠδὴ τοῦ ἀρνίου* sagen will. Einige Ausleger (z. B. Düsterdieck) haben die höchst seltsame Vorstellung, dass nach der Meinung des Apokalyptikers das Lied, welches aus

14) Auch hier treffen wir bei der Ausscheidung mit Völter zusammen.

einer Zusammenstellung alttestamentlicher Sprüche besteht, gemeinschaftlich von Moses und dem Lamme verfasst, und die Sieger gelehrt worden sei. Anzunehmen, dass zwei Lieder gesungen werden — das Lied Moses und das Lied des Lammes — geht nicht an; denn V. 3 b und V. 4 zeigen, dass nur von einem Liede die Rede ist. Andererseits ist durchaus nicht einzusehen, wieso das Lied, welches lediglich aus Lobpreisungen auf Gott zusammengesetzt ist, mit dem Lamm in Beziehung gebracht wird. Das Lied selbst hat gar keinen christlichen Zug. Das ist um so auffallender, weil alle Gebete und Hymnen aus altchristlicher Zeit, die wir sonst noch besitzen, dadurch, dass sie wenigstens mit einem *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* oder einer ähnlichen Wendung schliessen, ihren christlichen Charakter zu erkennen geben (vgl. 1. Clemensbr. u. d. *διδαχή*).

Die Beifügung *καὶ τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου* sollte vielleicht diesem Mangel an unserer Stelle abhelfen. Wie dem aber auch sein mag — die Worte sind neben *τὴν ᾠδὴν Μωϋσέως* einfach sinnlos; denn das Folgende kann in keiner Hinsicht als Lied des Lammes oder als Lied Moses' und des Lammes gelten.

Auch 21, 22 und 23 lässt sich nachweisen, dass das Lamm ursprünglich nicht in dem Texte gestanden hat. V. 22 lautet: *καὶ ναὸν οὐκ εἶδον ἐν αὐτῇ· ὁ γὰρ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ναὸς αὐτῆς ἐστίν*, und nun folgt nachhinkend *καὶ τὸ ἀρνίον*. Ebenso hat sich der Überarbeiter v. 23 bemüht, das *ἀρνίον* in den Text zu bringen, doch hinkt es auch hier bedenklich nach. Die Grundschrift erzählt, wie die Stadt *οὐ χρείαν ἔχει τοῦ ἡλίου οὐδὲ τῆς σελήνης, ἵνα φαίνωσιν αὐτῇ· ἡ γὰρ δόξα τοῦ θεοῦ ἐφώτισεν αὐτήν*, ungeschickt fügt der Überarbeiter bei: *καὶ ὁ λύχνος αὐτῆς τὸ ἀρνίον* — ihre Lampe ist das Lamm. Im zweiundzwanzigsten Capitel schildert die Grundschrift noch ausführlicher, wie Gottes Herrlichkeit bei den Menschen wohnen und Alles erhellen wird; hier hat es der Überarbeiter unterlassen, die erleuchtende Thätigkeit des Lammes hervorzuheben. Es steht auch hier ausdrücklich: *οὐκ ἔχουσιν χρείαν φωτὸς λύχνου*. Hingegen hat der Überarbeiter in V. 3 einen Zusatz gemacht. V. 3—4 lautet: *καὶ ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου ἐν αὐτῇ ἔσται, καὶ οἱ δοῦλοι αὐτοῦ λατρεύσουσιν αὐτῷ καὶ ὄψονται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν*. Daraus, dass consequent der

Singular steht, wo der Plural zu erwarten ist, erhellt, dass in der Grundschrift nur von Gott und nicht auch von dem Lamme die Rede ist. Damit fällt auch das καὶ τοῦ ἀρνίου in Vers 1 des Capitels 22 weg, und alle die sonst unvermeidlichen aber so precären Annahmen eines gewissen modalistischen Monarchianismus des Apokalyptikers sind nun mit einem Schlage beseitigt.

Der Context weist ferner darauf hin, dass das τοῦ ἀρνίου im siebenten Verse des neunzehnten Capitels ein Zusatz von späterer Hand ist. In Capitel 18 wird in grellen Farben der grosse Brand geschildert, der Babel, die Feindin der Heiligen, verzehrt. In der Demüthigung dieser stolzen Stadt ist klar Gottes mächtige Hand zu erkennen. Nun ist aller Welt offenbar, dass Gott nicht mehr länger zögern wird, dass das Gericht gekommen ist. Darob erhebt sich mächtiger Jubel im Himmel, und alle Himmelsbewohner preisen Gott. Und vom Throne geht eine gewaltige Stimme aus, die lautet (19, 6): „Alleluja, denn der Herr, unser Gott, der Allmächtige, hat die Königsmacht ergriffen. Freuen wir uns und jauchzen wir und bringen ihm Preis; denn seine Hochzeit ist gekommen, und sein Weib hat sich bereitet, und es ist ihm (dem Weibe) gegeben worden, sich anzuthun mit strahlendem reinen Linnen; denn das Linnen sind die Rechtthaten der Heiligen.“ Wie schon der dargelegte Zusammenhang beweist, kann das τοῦ ἀρνίου nach γάμος nicht wohl ursprünglich sein. Nach dem Vorhergehenden, wo fortwährend nur von Gott und Gottes Herrschaft die Rede ist, ergiebt es sich von selbst, dass nun auch die Vereinigung Gottes mit seinem Volke als unmittelbar nahe in Aussicht gestellt wird. Ganz unvermittelt erscheint jedoch das Lamm wieder, von dem im Zusammenhang gar nicht die Rede war. Wie in der Schilderung des seligen Lebens auf der neuen Erde (21, 22. 23; 22, 1. 3), so hat auch hier der Überarbeiter versucht, das Volk der Heiligen in eine Beziehung zu dem Lamme zu bringen. Die christliche Interpolation lässt sich auch daran erkennen, dass durch sie ein neues, der Grundschrift widersprechendes Bild für das Verhältniss des Messias zur Gemeinde in die Apokalypse gelangt. Der Jude fasst im zwölften Capitel den Messias als den Sohn der Gottesgemeinde, der von ihr unter grossen Schmerzen geboren wird, die übrigen Israeliten als Kinder von demselben

Samen. Diese Vorstellung ist echt jüdisch. Ebenso ist es seit Hosea ein in der alttestamentlichen Prophetie beliebtes Bild, das Verhältniss des Volkes zu Gott als eine Ehe zu fassen. Der Christ hingegen konnte Jesus nicht als Sohn der Gemeinde vorstellen, für ihn war er der Bräutigam, auf dessen Ankunft die Gemeinde sich wie die Braut freut. Desshalb hat er an dieser Stelle zu ὁ γάμος das τοῦ ἀρνίου und ebenso 21, 9 τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου (oder vielleicht auch nur τοῦ ἀρνίου) beigefügt.

Im neunzehnten Capitel wird das Lamm ein zweites Mal erwähnt und zwar in dem Satze 19, 9: Selig sind die zu dem Hochzeitsmahle des Lammes Berufenen.“ Hier wird jedoch der ursprüngliche Wortlaut nicht dadurch hergestellt, dass man lediglich das τοῦ ἀρνίου ausscheidet; denn es zeigt sich, dass das ganze Stück 9—10 nicht in den Zusammenhang hineinpasst, sondern eine Einschaltung von der Hand des Christen ist. Zwischen das Loblied, das die himmlischen Chöre aus Freude über die Ankunft des Tages Gottes anstimmen, und die Erscheinung des Reiters auf weissem Pferde, der an der Spitze der Heerschaaren aus dem Himmel hervorstürmt, sind durch ein mehrfaches καὶ λέγει μοι eingeleitet, zu dem das Subject fehlt, ein paar Sätze eingeschoben, welche einerseits weder mit den vorhergehenden noch den folgenden Versen in Verbindung stehen, andererseits die engste Verwandtschaft mit den übrigen interpolierten Stücken zeigen. Die Betheuerung: οὗτοι οἱ λόγοι ἀληθινοί εἰσιν, findet sich nur noch da, wo der Überarbeiter glaubt, seinen Zusätzen besonderen Nachdruck geben zu müssen (21, 5; 22, 6).

Die Erzählung, wie der Seher vor einer ungenannten Persönlichkeit niederfällt, von dieser jedoch abgewiesen wird mit den Worten: Bete Gott an, passt auf keine Weise mitten in die Schilderung der wichtigen endgeschichtlichen Ereignisse, sondern gehört an den Schluss der ganzen Schrift. Dieselbe Erzählung von der Anbetung des Engels findet sich auch wirklich, wie schon gesagt worden ist, im zweiundzwanzigsten Capitel in etwas veränderter Form ein zweites Mal, und zwar ergiebt eine Vergleichung der beiden Abschnitte 19, 10 und 22, 8—9, dass das Ereigniss an der zweiten Stelle ausführlicher und verständlicher erzählt wird. In 19, 10 sind gerade solche Worte weggelassen, welche für das Verständniss unbedingt nöthig sind,

so fehlt z. B. die 22, 8 gegebene Motivierung des Niederfallens hier, und während 19, 10 Derjenige, vor dem sich der Seher niederwirft, *αὐτός* genannt und ohne Grund als bekannt vorausgesetzt wird, heisst es 22, 8: *ἔπεσα προσκυνῆσαι ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν τοῦ ἀγγέλου τοῦ δεικνύντος μοι ταῦτα* Welcher Grund zu der Aufnahme dieser Erzählung in das neunzehnte Capitel geführt hat, ist freilich unklar. Dass die Interpolation auf die Rechnung des gleichen christlichen Überarbeiters zu setzen ist, der auch die übrigen Zusätze gemacht hat, zeigen die Worte *πνεῦμα* und *γράψον*. Beide erinnern an die cc. 2 und 3. Dass der Seher mitten in der Entwicklung der endgeschichtlichen Ereignisse die Aufforderung erhält, zu schreiben, ist auffallend. Dieser Befehl findet sich — die ersten 3 Capitel ausgenommen — nur noch in den ebenfalls christlichen Stücken 14, 12—13 und 21, 5b—8. 14, 12—13 findet sich wie auch hier das Wort *πνεῦμα*, welches die ersten drei Capitel haben. Die Grundschrift hingegen spricht nicht von dem heiligen Geist, sondern von den sieben Geistern Gottes (4, 5; 5, 6). Wir werden übrigens im Laufe der Untersuchung Gelegenheit haben, noch weitere Belege dafür zu bringen, dass das Stück 19, 9—10 sich einerseits scharf von der Grundschrift abhebt, andererseits enge mit den drei ersten Capiteln und den übrigen der Bearbeitung angehörenden Stücken zusammenhängt. Dass Derjenige, welcher den Zusatz 19, 9—10 gemacht hat, ganz anders denkt und hofft als der Verfasser der Urapokalypse, lässt sich besonders an einem Beispiele gut darthun, welches zugleich in sehr schöner Weise zeigt, wie der Christ, trotzdem er gläubig die jüdische Apokalypse als heilige Schrift aufnahm, doch in Betreff der Zukunft viel reinere und geistigere Erwartungen gehegt hat als der Jude, der in grellen und phantastischen Bildern den Hass und Rachedurst des stolzen und nur gezwungen duldenden Volkes ausgeströmt hat. Beide sprechen von einem Gastmahl (19, 9 und 19, 17). Doch der Sinn ist bei Beiden ein ganz verschiedener. Für den Christen ist es ein Freudenmahl, welches der Herr und Heiland mit seiner ihm treu gebliebenen Gemeinde hält. Zu dem Mahle, das der Jude erwartet, werden alle Vögel, welche unter dem Himmel fliegen, eingeladen. Ihre Speise ist das Fleisch der im Kampfe gegen den Messias gefallenen Feinde der Heiligen. Der Christ harrt sehnsüchtig auf die Endzeit, weil sie ihn mit

seinem geliebten Herrn vereinigen wird, der Jude, weil er von ihr das Gericht über seine Feinde erwartet.

Wir haben bisher dreizehn Stellen besprochen, wo das ἀρνίον als späterer Zusatz auszuscheiden ist, und zwar sind an elf Stellen (6, 16; 13, 8; 14, 10; 15, 3; 19, 7; 21, 9. 22. 23. 27; 22, 1. 3.) lediglich ein paar Worte der Überarbeitung zuzuschreiben, an zwei Stellen hingegen (12, 11; 19, 9—10) sind von dem Christen einige Sätze eingeschoben worden. Fernerhin steht das ἀρνίον in Verbindung mit einem ganzen christlichen Satz oder einer Satzgruppe an folgenden Stellen: 5, 6. 8. 12. 13; 6, 1; 7, 9. 10. 14. 17; 14, 1. 4; 17, 14; 21, 14.

Die vier ἀρνίον in dem neunten, zehnten, vierzehnten und siebenzehnten Verse des siebenten Capitels lassen sich nicht ausscheiden, ohne dass der Zusammenhang zerrissen wird, sie gehören zu einem ganzen Abschnitt 7, 9—17, ebenso sind die Verse 1—5 des vierzehnten Capitels, die das Wort ἀρνίον drei Mal enthalten, ein Stück mit entschieden christlichem Charakter. Diese beiden Theile zeigen eine verwandte Betrachtungsweise, die zugleich bewirkt, dass sie sich scharf von der Grundschrift abheben.

Doch bevor wir auf dieses Verhältniss eingehen, haben wir zu untersuchen, ob diese Stücke in das Gefüge der Apokalypse hineinpassen, oder ob sie sich an ihrem Inhalt als spätere Zusätze zu der ursprünglichen Schrift erkennen lassen.

Vielleicht über keine zweite Stelle der Apokalypse sind die Ausleger so uneinig in der Erklärung wie über diese. Jeder, der selbst die Abschnitte 7, 1—8; 7, 9—17 und 14, 1—5 einer gründlichen Untersuchung unterworfen hat, kennt die Schwierigkeiten und weiss, wie es geradezu unmöglich ist, eine vollständig überzeugende Auslegung zu geben. Für jede Erklärung lassen sich gute Gründe anführen, und eine jede ist doch von unüberwindlichen Schwierigkeiten gedrückt. Irgend eine der bisher aufgestellten als die richtige zu bezeichnen, ist daher einfach unmöglich. Es lässt sich somit begreifen, dass selbst solche Exegeten, welche in allen Hauptpunkten bei der Erklärung einig sind, diese Stellen ganz verschieden deuten.

In dem Abschnitte 7, 1—8 wird erzählt, wie vier Engel an den vier Enden der Erde stehen und die vier Winde festhalten. Und ein anderer Engel, welcher von Osten daherschreitet und das

Siegel des lebendigen Gottes trägt, ruft ihnen zu, nicht eher die Erde, das Meer und die Bäume zu beschädigen, bis die Knechte Gottes auf der Stirne versiegelt sind. Da hört der Seher, wie gross die Zahl der Versiegelten ist. Es sind hundert vier und vierzig Tausend Versiegelte aus allen Stämmen der Söhne Israels und zwar aus jedem Stamm zwölf Tausend. Jeder Stamm wird der Reihe nach genannt, und es wird angegeben, wieviel Versiegelte jeder enthält.

Es ist vollkommen klar, welchen Sinn diese Handlung hat, und warum sie gerade an dieser Stelle vorgenommen wird. Wir sind in der Entwicklung der endgeschichtlichen Ereignisse bei einem wichtigen Einschnitt angelangt. Eine erste Reihe von Begebenheiten ist abgelaufen; aus dem siebenten Siegel entwickelt sich eine neue Reihe, deren letztes bedeutungsvolles Glied die Geburt des Messias ist. Die erste Reihe von Gesichten weissagt die Zeichen, welche das grosse Drama einleiten. Mit dem Beginn der zweiten Reihe sind wir dem Ende schon um einen bedeutenden Schritt näher gerückt. Die wichtigen Ereignisse, welche sie mit sich bringt, sind von grösserer Bedeutung; sie sind das erste Zeichen, dass Gott die Bitten seiner Knechte (6, 9—11) erhört hat, und sind als Wirkung der Gebete der Heiligen zu fassen (8, 3—5).

Es ist deshalb verständlich, dass an diesem wichtigen Punkte die Knechte Gottes durch die Aufdrückung eines Siegels auf die Stirne deutlich als Gottes Eigenthum bezeichnet werden. Dadurch sind sie für Jedermann von den Anhängern der Weltmacht unterschieden, welche das Zeichen des Thieres auf der Stirne und der Hand tragen (13, 16. 17; 14, 9. 11; 16, 2; 19, 20; 20, 4). Durch das Siegel Gottes sind sie als Solche, welche an der Herrlichkeit der Endzeit Theil haben werden, gekennzeichnet (22, 4). Eine unmittelbare Folge der Versiegelung ist die Verschonung von der Heuschreckenplage (9, 4). Auch von den andern Plagen hat man sich wahrscheinlich die Versiegelten verschont zu denken, da es sonst nicht wohl heissen könnte, dass derjenige Theil der Menschen, welcher bei den Plagen nicht zu Grunde geht, bei seinen bösen Werken verharren werde.

Es ist von jeher als eine auffällige Thatsache empfunden worden, dass die Versiegelten mit keinem Worte als Christen charakterisiert werden. Die Bezeichnung der Versiegelten als

„Knechte Gottes" und als „Leute aus jedem Stamm der Söhne Israels" ist derart, dass wir, wenn wir den einfachen Wortlaut berücksichtigen und ganz davon absehen, in welcher Schrift dieses Stück steht, in ihnen nur Juden sehen können. Da nun aber dieser Abschnitt in einem für christlich gehaltenen Buche steht, halten manche Ausleger die Versiegelten für Judenchristen. Diese Deutung beruht jedoch auf einer falschen Combination zweier Möglichkeiten; die eine ist: man versteht die Worte in ihrem eigentlichen Sinn, dann sind die Versiegelten Juden; denn kein Wort berechtigt zu der Annahme, dass es Israeliten sind, welche Christen geworden sind. Sie werden lediglich Knechte Gottes und Söhne der Stämme Israels genannt. Glaubt man hingegen Grund zu haben zur Behauptung, dass hier Christen gemeint sein müssen, so muss man in dem Israel das Israel *κατὰ πνεῦμα* d. h. die christliche Gemeinde, welche aus Juden und Heiden zusammengesetzt ist, sehen. Zum Beweise, dass der Name Israel in dieser Hinsicht gebraucht worden ist, kann man sich auf Paulus und die Verfasser des Jakobus- und des ersten Clemensbriefes berufen. Glaubt man also, dass die Bezeichnung „Söhne Israel's" hier in diesem geistigen Sinne gebraucht sei, so muss man dann natürlich in den Versiegelten sämmtliche Christen sehen.

Als einen Gegenbeweis gegen diese Auffassung des Israel als Israel *κατὰ πνεῦμα*, dem man freilich keine allzugrosse Bedeutung beilegen darf, kann man die Thatsache anführen, dass aufgezählt wird, wieviel Leute aus jedem einzelnen Stamm versiegelt werden. Diese Aufzählung nach den Stämmen ist, wenn das geistige Israel gemeint ist, nicht wohl verständlich. Man hat dagegen eingewendet, dass im Gegentheil die Herzählung sämmtlicher zwölf Stämme bei der Annahme, dass das wirkliche Israel gemeint sei, unerklärlich bleibe, da zur Zeit des Apokalyptikers nur noch wenige Stämme vorhanden gewesen seien. Dieser Einwand ist jedoch nicht stichhaltig; denn es herrscht durchweg in der jüdischen Eschatologie die Erwartung, dass an dem Messiasreiche sämmtliche Stämme theilnehmen werden. Man dachte sich, dass die verschollenen zehn Stämme an irgend einem Orte aufbewahrt seien und auf wunderbare Weise zurückgeführt würden[15]).

15) S. Schürer, a. a. O. S. 452 und 453.

Weitere Gründe sowohl gegen die Ansicht, dass hier sämmtliche Christen, wie gegen die, dass hier Judenchristen gemeint seien, ergiebt eine Zusammenstellung dieses Stückes mit den Abschnitten 7, 9—17 und 14, 1—5.

In dem zweiten Theile des siebenten Capitels wird uns eine Menge von Leuten aus allen Nationen, Stämmen, Völkern und Sprachen vorgeführt, die mit weissen Gewändern bekleidet sind und Palmenzweige in den Händen tragen. Sie stehen vor dem Throne Gottes und dem Lamme und singen Gott und dem Lamme ein Loblied. Es sind solche Leute, welche aus der grossen Drangsal kommen und ihre Kleider in dem Blute des Lammes gewaschen und weiss gemacht haben. Während sich die in dem Abschnitt 1—8 geschilderte Handlung auf der Erde abgespielt hat, werden wir durch dieses Gesicht in den Himmel versetzt. In dem vorhergehenden Abschnitte wurden die Gottesknechte vor dem Beginn der eigentlichen Schreckenszeit versiegelt, hier haben wir eine unzählbare Menge vor uns, welche die grosse θλῖψις schon überstanden hat. Da aber im Erzählungsgang des Buches die Drangsal erst ihren Anfang nimmt (6, 17) und den Knechten Gottes noch bevorsteht, so ist dieses Gesicht — wie die Ausleger sagen — „proleptisch". Wir geben uns vorläufig mit dieser Erklärung, dass diese Vision „proleptisch" sei, zufrieden und suchen zu bestimmen, in welchem Verhältnisse die Leute aus allen Nationen, Stämmen, Völkern und Sprachen zu den Gottesknechten mit dem Siegel auf der Stirn stehen. Am einfachsten scheint die Erklärung zu sein, dass wir dieselben Personen in verschiedener Lage vor uns haben. Demnach würde in 1—8 die Versiegelung der Christen auf der Erde beim Beginne der grossen θλῖψις, in 9—17 der Erfolg dieser Bewahrung am Ende der θλῖψις gezeigt. Es ist jedoch unmöglich die hundert vier und vierzig Tausend und die unzählbare Menge für dieselben Leute zu halten. Dass sie sich von einander unterscheiden, geht mit grosser Deutlichkeit aus der ganz verschiedenen Charakterisierung beider Classen hervor. Wäre es dem Verfasser einfach darum zu thun, die nämlichen 144000 Gottesknechte nun (9—17) in einer anderen Lage vorzuführen, so müsste er auf irgend eine Weise andeuten, dass er von den gleichen Leuten spricht. So jedoch, da der Apokalyptiker, nachdem er soeben erzählt hat, wie die zwölf Stämme Israel's versiegelt wurden,

feierlich anhebt: „Nach diesem sah ich, und siehe da eine grosse Menge, die Niemand zählen konnte, aus allen Nationen, Stämmen, Völkern und Sprachen, stehend vor dem Throne und dem Lamm, angethan mit weissen Gewändern, und Palmen in den Händen", erwartet Niemand, der die Stelle unbefangen liest, dass nun über die nämlichen Leute, von denen unmittelbar vorher die Rede gewesen ist, etwas Neues ausgesagt werde. Die ganze Schilderung der mit weissen Kleidern Umhüllten geht im Gegentheil darauf hinaus, zu zeigen, dass sie von den zuerst genannten Gottesknechten verschieden sind. Der Gegensatz, in dem die zweite Classe zur ersten steht, ist so scharf wie nur möglich ausgedrückt. Die, welche versiegelt werden, sind aus dem Geschlecht der Söhne Israel's, die mit weissen Gewändern Bekleideten sind Leute aus allen Nationen, Stämmen, Völkern und Sprachen, jene sind Knechte Gottes, in dieser Eigenschaft werden sie versiegelt, diese haben ihre Kleider im Blute des Lammes rein gemacht, jene werden genau gezählt, aus jedem Stamm wird die relativ kleine Zahl von zwölf Tausend versiegelt, diese dagegen bilden einen grossen Haufen, welchen kein Mensch zählen kann. Die Grösse ihrer Anzahl wird so stark wie nur möglich betont (*ὄχλος πολύς, οὐδεὶς ἐδύνατο ἀριθμῆσαι αὐτόν*). Wären die beiden Classen von Leuten identisch, so hätte auch die Frage, welche Einer der Ältesten V. 13 an den Apokalyptiker richtet, gar keinen Grund. Der Älteste erwartet eine Gegenfrage, auf die er eine Antwort geben kann. Wie dieses Gespräch deutlich zeigt, sind die vor Gottes Thron stehenden Seligen dem Seher vollständig unbekannt, er hat sie noch nie gesehen und kann sie desshalb auch nicht kennen.

Da es somit unmöglich ist, die beiden Classen miteinander zu indentificieren, so liegt die Erklärung nahe, dass die Einen die Judenchristen, die Andern die Heidenchristen seien. Es ist jedoch — ganz abgesehen davon, dass die Söhne Israel's mit keiner Sylbe als Christen bezeichnet werden, und man daher, wie wir gezeigt haben, kein Recht hat, sie zu Judenchristen zu stempeln — gar nicht einzusehen, warum nur die Judenchristen versiegelt werden sollten, während es doch nach 22, 4 das Merkmal aller Seligen ist, dass sie den Namen Gottes auf der Stirne tragen. Auch zeigt schon die Thatsache, dass sämmtliche Anhänger des Thieres sein Zeichen auf Stirne und Hand tragen, dass man sich

ebenso alle Gottesknechte mit dem Zeichen ihres Herrn versiegelt zu denken hat. Fernerhin wäre es höchst merkwürdig, ja völlig beispiellos, dass die Judenchristen und die Heidenchristen auf diese Weise getrennt und in verschiedenen Visionen behandelt würden. Ergreift man den letzten Ausweg, und will man in den 1—8 Genannten Judenchristen, in den 9—17 Vorgeführten hingegen Judenchristen und Heidenchristen sehen, so können gegen diese Ansicht zum Theil dieselben Einwände wie gegen die vorher genannte geltend gemacht werden. Vor Allem ist noch viel weniger einzusehen, was den Apokalyptiker bewogen haben könnte, nur die Versiegelung der Judenchristen zu erzählen, dagegen die vollendeten Christen aus den Heidenvölkern und dem Judenvolke vorzuführen.

Wenn es schon nach diesen Beobachtungen höchst unwahrscheinlich ist, dass eine befriedigende Lösung gefunden werden könne, so beweist uns das eine Vergleichung des siebenten Capitels mit dem Abschnitte 14, 1—5 mit voller Evidenz.

Hier wird uns das Lamm, auf dem Berge Zion stehend, vorgeführt. Bei ihm befinden sich hundert vier und vierzig Tausend, welche seinen Namen und den Namen des Vaters auf ihren Stirnen geschrieben haben. Von ihnen wird gesagt, dass sie sich nicht mit Weibern befleckt haben, weil sie jungfräulich sind. Sie sind Diejenigen, welche dem Lamme folgen, wohin es geht. Sie sind von den Menschen weg gekauft worden als Erstlingsgabe für Gott und das Lamm. Auch ist in ihrem Munde keine Lüge gefunden worden, denn sie sind ohne Fehler.

Das Nächstliegende ist, diese hundert vier und vierzig Tausend mit den hundert vier und vierzig Tausend c. 7 zu identificieren. Wir haben gesehen, dass die Gottesknechte in c. 7 bald als Judenchristen, bald als sämmtliche Christen erklärt werden. Die in c. 14 genannten sind aber weder das Eine noch das Andere, sie sind eine *ἀπαρχή*. Dass darunter eine Auswahl Solcher verstanden ist, die sich durch einen höheren Grad der Heiligkeit auszeichnen, bezeugen die Aussagen: Sie haben sich mit Weibern nicht befleckt, sie sind jungfräulich, in ihrem Munde ist keine Lüge gefunden worden, kurz sie sind ohne Fehler. Von c. 14 auf c. 7 zu schliessen und die 144 000 in c. 7 ebenfalls für eine *ἀπαρχή* zu erklären, geht schon desshalb nicht, weil die Er-

zählung 7, 1—8 offenbar den Sinn hat, dass alle Knechte Gottes versiegelt werden, nicht eine Auswahl aus ihnen (V. 3).

Es geht somit nicht an, die 144 000 in c. 7 und c. 14 zu identificieren. Dann ist es aber höchst auffällig und sonderbar, dass dieselbe Zahl 144 000 gewählt wird, um die Grösse dieser ἀπαρχή anzugeben, und dass diese 144 000 wie die in c. 7 ein Zeichen auf der Stirn tragen. Freilich ist da eine Verschiedenheit zu constatieren, welche höchst beachtenswerth ist. Während die Gottesknechte in c. 7 lediglich mit dem Siegel Gottes gekennzeichnet werden, trägt die Schaar der 144 000 in c. 14 den Namen des Lammes und seines Vaters auf der Stirn geschrieben.

Nach alledem dürfte es klar sein, dass es unmöglich ist, das Verhältniss, in dem die Abschnitte 7, 1—8; 7, 9—17 und 14, 1—5 zu einander stehen, unter Voraussetzung der Einheitlichkeit der Schrift überzeugend darzuthun. Eine Erklärung, welche die Widersprüche durch die Annahme einer Überarbeitung zu lösen sucht, hat somit von vornherein grosse Wahrscheinlichkeit für sich. Eine nähere Untersuchung dieser Theile zeigt nun auch sofort, dass hier wie an den meisten übrigen Stellen die Unklarheit allein in der Thatsache zu suchen ist, dass die jüdische Schrift durch christliche Zusätze bereichert und darum auch verwirrt worden ist. Beide Stücke 7, 9—17 und 14, 1—5 hat ein Späterer — wie sich leicht nachweisen lässt — zugesetzt in der Absicht, der für das christliche Denken rein unverständlichen Aussage, dass nur 144 000 Gottesknechte aus den Stämmen Israel's versiegelt werden, das Anstössige zu nehmen.

Im siebenten Capitel stellte der christliche Überarbeiter den 144 000 aus den zwölf Stämmen Israel's, die versiegelt werden, eine unzählbare Schaar aus allen Völkern, Nationen, Stämmen und Sprachen entgegen, die auf Grund des Blutes, das das Lamm für sie vergossen hat, der himmlischen Seligkeit theilhaftig geworden sind. So war es unmöglich gemacht, die Erzählung 7, 1—8 dahin zu deuten, als ob nur eine bestimmte Zahl aus Israel gerettet werde. Immerhin stand dort die Zahl 144 000 und musste somit auch irgend eine Bedeutung haben. Darum erklärte der Christ diese 144 000, welche er in der von ihm als heilige Offenbarung geschätzten Schrift gefunden hatte, und in denen er wegen ihrer geringen Anzahl unmöglich sämmtliche Christen sehen konnte, in c. 14 als eine ἀπαρχή aus der grossen

Schaar der Gläubigen. So waren der Erzählung 7, 1—8 die für das christliche Gefühl anstössigen Spitzen abgebrochen.

Sobald man eingesehen hat, dass die beiden Stücke 7, 9—17 und 14, 1—5 in dieser Absicht erst später in die Urapokalypse eingefügt worden sind, so kann man sich auch nicht darüber wundern, dass beide gar nicht in den Zusammenhang passen. Nur der Abschnitt 7, 1—8 nimmt in dem Gerüste der Schrift einen bestimmten Platz ein, 7, 9—17 und 14, 1—5 hingegen treten vollkommen aus dem Zusammenhang heraus, sie werden daher von den Auslegern gewöhnlich als „Ruhepunkte" bezeichnet. 7, 9—17 widerspricht jedoch geradezu der Situation, in der wir uns an dieser Stelle der Schrift befinden. Soeben waren die unter dem Altar Liegenden, welche um des Gotteswortes und des Zeugnisses willen geschlachtet worden sind, ermahnt worden, sich noch eine kleine Zeit zu gedulden, bis auch ihre Mitknechte und Brüder vollendet haben würden. Unmittelbar darauf erfolgt die Eröffnung des sechsten Siegels, das neue Zeichen bringt, an denen die Erdbewohner erkennen, dass der Tag des Zornes nahe ist. Vor der Eröffnung des siebenten Siegels, welches eine neue Reihe von wichtigen Ereignissen aus sich entwickelt, werden die Knechte Gottes mit seinem Stempel gezeichnet. Die Drangsal beginnt somit erst in c. 8. Die Vorführung einer unzählbaren Schaar Seliger im Himmel passt daher nicht im Geringsten in den Zusammenhang. Man sieht sich darum, wenn man an einer einheitlichen Abfassung der Apokalypse in ihrer jetzigen Gestalt festhält, genöthigt, den zweiten Theil des siebenten Capitels für einen proleptischen Ausblick in die Zukunft zu halten. Zu einem solchen ist aber gar keine Veranlassung. Die Apokalypse führt uns in einzelnen Bildern die Ereignisse in der Reihe vor, in welcher sie zeitlich auf einander folgen werden[16]). Eine Vision, welche wie 7, 9—17 ausserhalb dieser chronologischen Ordnung steht, ist daher an sich schon höchst verdächtig. Der Überarbeiter, dem schon die abgeschlossene Schrift vorgelegen hat, schob — wie wir schon gesehen haben und noch

16) Völter scheidet desshalb mit Recht den ganzen Abschnitt 7, 9—17 aus. In dem Stücke 14, 1—5 hingegen beschränkt er sich auf die Ausstossung der Worte: *αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα* in V. 1 und der beiden Verse 4 und 5.

sehen werden — seine Zusätze an den Stellen ein, die ihm einer Verdeutlichung bedürftig schienen, ohne sich darum zu bekümmern, wie weit die Entwicklung der endgeschichtlichen Ereignisse an den betreffenden Punkten schon fortgeschritten ist.

Der Abschnitt 14, 1—5 greift der Schilderung 15, 1—4 vor und steht vollkommen ausserhalb des Zusammenhanges. Es ist weder eine Verbindung mit den vorhergehenden noch mit den folgenden Stücken nachzuweisen.

Es ist für die christliche, von der jüdischen Betrachtungsweise verschiedene Denkart, welche in 14, 1—5 hervortritt, bezeichnend, dass die 144 000 nicht wie in der Grundschrift das Siegel Gottes sondern den Namen des Lammes und seines Vaters auf der Stirne tragen. Der christliche Überarbeiter sucht die 144 000, welche in c. 7 als Gottes Knechte, als Gottes Volk Israel, als die mit Gottes Siegel Gekennzeichneten geschildert werden, zu dem Lamme in Beziehung zu bringen. Nur an dieser Stelle (14, 1) ist davon die Rede, dass die Gläubigen den Namen des Lammes auf ihrer Stirn tragen, die Grundschrift spricht nur von einem Siegel Gottes (7, 2; 9, 4) und einer Bezeichnung mit Gottes Namen (22, 4). Dass aber der christliche Überarbeiter das Lamm auf dem Berg Zion stehen sieht, ist keineswegs ein Zeichen eines judenchristlichen Standpunkts; man vgl. Hebr. 12, 22: *προσεληλύθατε Σιὼν ὄρει καὶ πόλει θεοῦ ζῶντος* (s. auch Rom. 9, 33; 11, 26; 1. Pet. 2, 6).

Charakteristisch für das Bestreben des Überarbeiters, in erster Linie das Verhältniss der Gläubigen zu Jesus Christus zu betonen, ist der Umstand, dass das Lamm in V. 1. Gott vorangestellt wird. Die Vorstellung, dass Gott der Vater des Messias ist, findet sich nur noch in den ersten drei Capiteln (1, 6; 2, 27; 3, 5. 21).

In den Stücken 7, 9—17 und 14, 1—5 und dem ihnen verwandten ebenfalls christlichen Abschnitte 5, 9—14 lassen sich noch weiterhin zahlreiche der Grundschrift widersprechende Anschauungen nachweisen. Es liegt diesen Stücken gemeinsam die Hoffnung zu Grunde, dass eine unzählbare Menge aus allen Völkern der Erde durch das Lamm erlöst werde (5, 9; 7, 9. 14; 14, 4). Diese Anschauung ist der Grundschrift fremd, ja sie widerspricht geradezu ihren Erwartungen. Der jüdische Apokalyptiker kennt nur die 144 000 Versiegelten aus Israel. Von

Heiden, die als Gleichberechtigte neben den Israeliten am Gottesreiche theilnehmen werden, weiss er nichts. Die Heiden bleiben im Gegentheil nach seiner Erwartung bei allen Strafen verstockt (9, 20—21; 16, 9. 11). Nur bei den abgefallenen Juden hat das Gericht die Bekehrung zur Folge (11, 13). Desshalb kennt er die ἔθνη nicht als Solche, denen Heil widerfahren ist, wie der Verfasser von 5, 9 ff. 7, 9 ff., sondern nur als Repräsentanten der gottfeindlichen Welt (11, 2. 9. 18; 12, 5; 13, 7; 14, 6. 8; 16, 19; 17, 15; 18, 3. 23; 19, 15; 20, 3. 8). Desshalb trifft sie auch der göttliche Zorn (11, 18; 12, 5; 19, 15). Wohl lässt die Grundschrift die Heiden schliesslich auch am Gottesreiche theilnehmen. Doch während die Heiligen Gottes d. h. sein geläutertes Volk Israel, das Volk der zwölf Stämme, deren Namen auf den Thoren des neuen Jerusalems prangen, die heilige Stadt bewohnen, wandeln die Heiden in dem Lichte, das von der Gottesstadt herstrahlt, und die Könige der Erde bringen ihre Herrlichkeit als Tribut dorthin (21, 24). In der Mitte der Stadt steht der Lebensbaum und bringt den Bewohnern der Stadt monatlich seine Frucht; die Blätter des Baumes — eben nur die Blätter — sind zur Heilung der Heiden (22, 2). Gerade diese zuletzt genannten Stellen contrastieren in ihrer Betrachtungsweise merkwürdig mit den Abschnitten 5, 9 ff. 7, 9 ff. 14, 1 ff., und keine Auslegung hat bis jetzt vermocht, diesen Widerspruch völlig zu beseitigen.

Der Verfasser von 5, 9 ff. 7, 9 ff. 14, 1 ff. lässt die Leute aus den Heidenvölkern wegen ihrer Beziehung zum Lamme an der Seligkeit der Endzeit theilnehmen. 7, 14 spricht er von der reinigenden und 5, 9 (14, 3 u. 4) von der erlösenden Kraft des Blutes des Lammes. Die Anschauung, dass die Christen Gott erkauft worden sind, ist paulinisch (1. Cor. 6, 20; 7, 23). In der Grundschrift hingegen wird nirgends die Theilnahme am Reiche Gottes auf das Blut des Messias begründet. Das Blut Christi wird — die als Glosse ausgeschiedene Stelle 12, 11 ausgenommen — nur noch im ersten Capitel (1, 5) erwähnt. Zwar spricht auch die Grundschrift von weissen Gewändern, doch sind sie nicht hell, weil sie im Blute des Lammes gewaschen wurden, sondern die um des Gotteswortes willen Geschlachteten erhalten weisse Gewänder zum Zeichen, dass sie der Seligkeit bald theilhaftig werden, und die Braut Gottes umgeben ihre gerechten

Thaten wie ein glänzendes Linnenkleid. Gottes Knechte sind in der Grundschrift Diejenigen, welche an Gottes Wort und dem Zeugnisse festhalten (6, 9). Ferner — sowohl 5, 9 wie 14, 3 wird von einer ᾠδὴ καινή gesprochen. Der Überarbeiter nennt wohl die von ihm eingeschobenen Lieder neu, weil sie nicht in der Grundschrift gestanden haben sondern von ihm zugesetzt worden sind.

Wenn wir die drei besprochenen Stücke miteinander und mit der Grundschrift vergleichen, so werden wir, gerade weil sie Anschauungen enthalten, die der jüdischen Apokalypse vollständig fremd sind, eine grössere Zahl von Worten finden, welche in der Grundschrift gar nicht sondern nur noch in den drei ersten Capiteln vorkommen.

Der Schluss von 5, 9 ff. und von 7, 9 ff. besteht aus Doxologien, die das Lamm allein oder das Lamm und Gott mit den höchsten Lobpreisungen erheben. Man steht daher, besonders wenn man den Abschnitt 5, 9 ff. liest, unter dem Eindruck, der Uberarbeiter habe die Absicht gehabt, das Lamm d. h. den Messias, der in der jüdischen Apokalypse als das Kind der Gemeinde Israel's, nicht als der Sohn Gottes erscheint, möglichst Gott gleich zu stellen. Bei einer Vergleichung zwischen 4, 9 ff. und 5, 9 ff. fällt auf, dass dem Lamme nicht nur vollständig gleiche Ehrenerweisungen zu Theil werden wie Gott, sondern dass die Lobpreisungen des Lammes viel reicher sind als die Gottes. Sowohl Gott wie das Lamm werden wegen einer besonderen That würdig gepriesen. Gott ist würdig, weil er die Welt erschaffen hat, das Lamm, weil es mit seinem Blut eine Menge aus allen Völkern zu Königen und Priestern gemacht hat. Gott ist würdig, zu nehmen τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν καὶ τὴν δύναμιν (4, 11), tausendmal Tausende und zehntausendmal Zehntausende rufen laut vor dem Lamme, dass es würdig sei, λαβεῖν τὴν δύναμιν καὶ πλοῦτον καὶ σοφίαν καὶ ἰσχὺν καὶ τιμὴν καὶ δόξαν καὶ εὐλογίαν. Selbst diese die Lobpreisung Gottes überbietende Verherrlichung genügt dem Überarbeiter nicht, der Schluss V. 13 bringt ein weiteres Loblied auf Gott und das Lamm, und V. 14 erzählt, wie die Ältesten niederfallen und anbeten. Auch dieser Schluss ist etwas auffallend, da soeben schon (4, 8. 9. 10) erzählt worden ist, wie Tag und Nacht ohne Aufhören der Lobgesang ertönt, und die Ältesten niederfallen und

anbeten. Die Wiederholung der Schilderung in c. 4 ist desshalb unnöthig[17]). Eine Darstellung der Verherrlichung, welche Gott durch die Himmelsbewohner ohne Aufhören zu Theil wird, passt überhaupt viel besser in das vierte Capitel, welches uns zum Beginne des Dramas den Schauplatz vorführt, auf welchem sich die meisten der Begebenheiten, welche zur Darstellung kommen, abspielen, den Himmel mit seinen Einrichtungen und Gebräuchen.

Es darf somit angenommen werden, dass den Überarbeiter hauptsächlich der Gedanke geleitet hat, der Lobpreisung Gottes in c. 4 eine Verherrlichung des Lammes zur Seite zu stellen.

Wenn es aber auf Grund dieser Beobachtungen, inbesondere wegen der Verwandtschaft von 5, 9—14 mit 7, 9—17 und 14, 1—5 sowie mit den drei ersten Capiteln[18]) sicher sein dürfte, dass der Abschnitt 5, 9—14 wenigstens in seiner jetzigen Gestalt dem Überarbeiter zuzuschreiben ist, so lässt sich doch der ursprüngliche Text nicht wie sonst überall durch die einfache Ausscheidung der christlichen Einschaltung wieder herstellen. Es ist jedoch die Thatsache, dass durch die Entfernung der christlichen Stücke eine Lücke im Zusammenhang entsteht, kein Grund gegen unsere Hypothese. Solche Stellen, wo man zwar die Überarbeitung constatieren, hingegen den ursprünglichen Wortlaut nicht mehr herstellen kann, finden sich in allen Schriften, die überarbeitet worden sind. Es ist im Gegentheil auffallend, dass sich dieser Fall in der Apokalypse nur einmal nachweisen lässt. Dies zeigt, wie conservativ der Bearbeiter verfahren ist.

Was ursprünglich an der Stelle des Lammes in 5, 6 gestanden hat, ist nicht genau zu sagen. Dass auch die jüdische Apokalypse den Messias unter dem Bilde des Lammes dargestellt hätte, wäre an und für sich nicht unmöglich. Doch wäre es immerhin auffallend, wenn gerade das Lamm, das Sinnbild des Gehorsams und der Opferwilligkeit, als Bezeichnung für den Messias in seiner Eigenschaft als Öffner des Buches, das die Ereignisse der Endgeschichte enthält, vom jüdischen Apokalyptiker gewählt worden wäre. Auch erwartet man nach der vorhergegangenen Aussage des Ältesten, der dem weinenden Seher den

17) Völter scheidet 5, 11—14 aus. Vergl. Jülicher, a. a. O.
18) Vergl. z. B. 5, 10 mit 1, 6.

Trost zuruft: „Weine nicht, siehe es hat der Löwe aus dem Stamme Juda, die Wurzel David's, die Macht[19]), das Buch zu öffnen", nicht gerade, dass ein Lamm, sondern dass der Löwe das Buch öffnen werde. Es wird daher ursprünglich wohl an der Stelle des Lammes der Löwe gestanden haben. Für den Löwen, das mächtigste Thier, passt auch das Epitheton *ἔχων κέρατα ἑπτά*, welches offenbar die Stärke des Trägers bezeichnen soll, besser als für das Lamm.

Merkwürdig bleibt es, wie der Christ gerade auf das wenig gebräuchliche Wort *ἀρνίον* verfallen ist. Möglicher Weise ist er durch den hebräischen Text dazu veranlasst worden. Im Hebräischen heisst bekanntlich der Löwe אַרְיֵה und אַרְיֵה. Es ist nun auffallend, dass die Worte אַרְיֵה und *ἀρνίον* fast gleich klingen. אַרְיֵה unterscheidet sich von *ἀρνίον* nur durch das Fehlen des נ. Möglicher Weise hat diese auffallende Ähnlichkeit der beiden Worte den Christen zu dieser Vertauschung veranlasst[20]).

Der Ausdruck *ἀρνίον ἑστηκὼς ὡς ἐσφαγμένον* ist unklar. Wenn man sich auch denken kann, dass der Überarbeiter damit auf Christi Tod und Auferstehung anspielen wollte, so ist es doch rein unmöglich, ein Lamm vorzustellen, das dasteht wie geschlachtet. In der Grundschrift (13, 3) findet sich ein ähnliches Bild, welches aber dort ganz verständlich ist. Der Apokalyptiker sieht das Thier aus dem Meere aufsteigen. *Καὶ εἶδον*, fährt er in der Schilderung fort, *μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν αὐτοῦ ὡς ἐσφαγμένην εἰς θάνατον, καὶ ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ ἐθεραπεύθη. καὶ ἐθαύμασεν ὅλη ἡ γῆ ὀπίσω τοῦ θηρίου. Σφάττεσθαι* ist hier mit *εἰς θάνατον* verbunden und bedeutet „tödtlich verwundet werden". In diesem Zusammenhang lässt sich das *ὡς* vollständig begreifen. Das Thier scheint tödtlich getroffen zu sein, doch die Wunde ist nur scheinbar tödtlich, das Thier erholt sich, und alle Welt wundert sich über

19) Über den Aorist *ἐνίκησεν* vergl. unten.

20) Die hier gegebene Erklärung ist eine blosse Vermuthung, von deren Richtigkeit oder Unrichtigkeit das Resultat unserer Untersuchung vollkommen unabhängig ist. Verwiesen sei noch auf die merkwürdige Stelle Testam. Josephi 19: *καὶ εἶδεν, ὅτι ἐκ τοῦ Ἰούδα ἐγεννήθη παρθένος, ἔχουσα στολὴν βυσσίνην· καὶ ἐξ αὐτῆς προῆλθεν ἀμνὸς ἄμωμος, καὶ ἐξ ἀριστερῶν αὐτοῦ ὡς λέων.*

die unerwartete Heilung. Ein Haupt, das scheinbar tödtlich getroffen ist, kann vorgestellt werden, nicht aber ein Lamm dastehend wie geschlachtet. Möglicher Weise schwebt dem Überarbeiter das Bild in c. 13 vor. Wie das Thier, das man für todt gehalten hat, plötzlich wieder neue Lebenskraft gewann, so ist auch der Messias von scheinbarem Tode zu neuem, ewigem Leben auferstanden. Doch während das Bild in c. 13 deutlich ist, bleibt es in c. 5 unklar und erregt den gegründetsten Verdacht, dass wohl das ἑστηκώς, nicht aber das ὡς ἐσφαγμένον ursprünglich ist. Ein gewaltiges Wesen, sei es ein Löwe, sei es Einer wie eines Menschen Sohn, hat in der Grundschrift gestanden; das geschlachtete Lamm, welches doch nicht geschlachtet ist, gehört dem Überarbeiter an.

Es sind noch zwei weitere Stellen auszuscheiden, die das ἀρνίον enthalten. 17, 14 kommt es zweimal in einem Satze vor, der Satz lautet: οὗτοι μετὰ τοῦ ἀρνίου πολεμήσουσιν καὶ τὸ ἀρνίον νικήσει αὐτούς, ὅτι κύριος κυρίων ἐστὶν καὶ βασιλεὺς βασιλέων, καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοὶ καὶ πιστοί. Diese Ausführung passt gar nicht in den Zusammenhang; denn unmittelbar vorher ist davon die Rede, dass die zehn Könige dem Thiere ihre Macht geben und gegen die Buhlerin zu Felde ziehen, nicht aber von dem Kampfe gegen den Messias. Die Ausführung widerstreitet aber auch dem Stücke 19, 11—16. Nicht das Lamm mit seinen κλητοί, ἐκλεκτοί und πιστοί besiegt sie sondern der Messias an der Spitze der himmlischen Heerschaaren. Offenbar spricht 17, 14 in ganz anderer Weise von einem Kampfe der Gemeinde und ihres Herrn gegen die Welt als 19, 11—16, wo erzählt wird, wie der Messias den Vögeln des Himmels ein Mahl bereitet. Wie in 12, 11 und 19, 9 und vor Allem in c. 2—3 vergeistigt der Christ hier die stark sinnlichen Vorstellungen der jüdischen Schrift.

Auch die paulinischen Worte κλητοί, ἐκλεκτοί und πιστοί, welche vollständig ausserhalb der Betrachtungsweise der Apokalypse stehen, zeigen, dass V. 14 nicht ursprünglich sondern ein Zusatz ist, der den Zweck hat, den unter dem Bilde des Lammes in die Apokalypse eingeführten christlichen Heiland mit dem Messias der jüdischen Grundschrift zu identificieren (vergl. V. 14 mit 19, 16).

Die letzte, das Wort ἀρνίον enthaltende Stelle, welche noch

nicht besprochen worden ist, ist 21, 14: *καὶ τὸ τεῖχος τῆς πόλεως ἔχων θεμελίους δώδεκα, καὶ ἐπ' αὐτῶν δώδεκα ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου.* Dieser Vers ist das christliche Gegenstück zu der aus Ezechiel übernommenen Vorstellung der Grundschrift, dass die zwölf Thore die Namen der Stämme Israel's tragen. Die Apostel werden nur noch 18, 20 erwähnt in der Verbindung: *καὶ οἱ ἅγιοι καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται.* Dass *καὶ οἱ ἀπόστολοι* eine spätere Einschaltung ist, zeigt V. 24 desselben Capitels (*ἐν αὐτῇ αἷμα προφητῶν καὶ ἁγίων εὑρέθη*). Hier fehlen die Apostel. Auch 16, 6, wo ebenfalls von dem vergossenen Blute der Gläubigen die Rede ist, werden nur die *ἅγιοι καὶ προφῆται*, nicht aber die *ἀπόστολοι* genannt (*ὅτι αἷμα ἁγίων καὶ προφητῶν ἐξέχεαν*).

Die Untersuchung der Stücke, welche das Wort *ἀρνίον* enthalten, hat somit an allen Stellen — fast durchweg mit hoher Evidenz — das Resultat ergeben, dass sie spätere Zusätze sind. Der grössere Theil der in der Johannesapokalypse als christlich anerkannten Stellen — die *ἀρνίον* enthaltenden Sätze bilden den grösseren Theil — ist somit als nicht zu der Grundschrift gehörend erwiesen worden. Durch die Ausstossung ist der Zusammenhang mit Ausnahme einer einzigen Stelle (5, 6) nirgends gestört, sondern im Gegentheil fast durchweg verbessert, und ein befriedigender Sinn erst hergestellt worden.

Dieselben Resultate ergiebt auch eine Untersuchung der übrigen christlichen Stücke.

Wir behandeln zuerst die Stellen, welche den Namen „Jesus" enthalten. Das Wort *Ἰησοῦς* kommt in der ganzen Apokalypse vierzehnmal vor, von diesen Stellen fallen nur sechs auf die eigentliche Apokalypse, während die übrigen acht in der Einleitung (c. 1—3) und in dem später zugesetzten Schlusse stehen. Schon dieser Umstand ist befremdend. Diese Stellen werden aber vollends dadurch verdächtig gemacht, dass sie — 14, 12 ausgenommen — nur in der Verbindung mit *μαρτυρία* oder *μάρτυρες* vorkommen (12, 17; 17, 6; 19, 10; 20, 4). 14, 12 lässt sich leicht als Glosse nachweisen (s. S. 62—64), wir können uns daher vorläufig auf die Stellen, welche Jesus mit der *μαρτυρία* und den *μάρτυρες* in Verbindung bringen, beschränken. Von diesen fällt 19, 10, welche den Namen „Jesus" zweimal enthält,

ausser Betracht, da sie aus andern Gründen schon der Überarbeitung zugewiesen worden ist. Es bleiben also nur noch 12, 17; 17, 6 und 20, 4 übrig. 17, 6 lautet: *καὶ εἶδον τὴν γυναῖκα μεθύουσαν ἐκ τοῦ αἵματος τῶν ἁγίων καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ*. Es ist absolut nicht einzusehen, wie in einem christlichen Buche zwischen *ἅγιοι* und *μάρτυρες Ἰησοῦ* so unterschieden werden kann. Dass diese beiden für uns gleichbedeutenden Bezeichnungen neben einander stehen, lässt sich nur dann erklären, wenn die *ἅγιοι* ursprünglich etwas Anderes bedeutet haben als die *μάρτυρες Ἰησοῦ*, d. h. wenn die *μάρτυρες Ἰησοῦ* vom Überarbeiter zugesetzt worden sind, um den Geschlachteten, von deren Blut die grosse Buhlerin trunken ist, eine Beziehung zu Christus zu geben. Wir haben schon mehrmals Gelegenheit gehabt, zu zeigen, dass die meisten der der Überbeitung angehörenden Stellen diesem Bestreben, ein Verhältniss zwischen den Gläubigen und Jesus Christus herzustellen, ihre Entstehung verdanken.

Auch 12, 17 lässt sich zeigen, dass das *Ἰησοῦ* kaum ursprünglich sein kann. In den vorhergehenden Versen des Capitels wird erzählt, wie ein Weib ein Kind zur Welt bringt, und wie dieses zu Gott emporgerafft wird. Vergeblich sucht der Drache sich seiner zu bemächtigen, er wird aus dem Himmel geworfen und wendet sich nun, da auch das Weib vor ihm in Sicherheit gebracht wird, gegen die Übrigen von dem Samen des Weibes. In diesem Zusammenhang, nachdem soeben erst die Geburt und die Entraffung des Messias erzählt worden ist, können die *λοιποὶ τοῦ σπέρματος αὐτῆς* nicht *οἱ ἔχοντες τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ* genannt werden. Zudem werden die Verfolgten, wie wir schon oben gezeigt haben (S. 30 u. 31), deutlich als Glieder der israelitischen Gemeinde d. h. als Juden bezeichnet. Es fragt sich also nur, ob der ganze Ausdruck *ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ* oder nur *Ἰησοῦ* dem Überarbeiter angehört. Das Letztere scheint der Fall zu sein, denn die der Grundschrift angehörende Stelle 6, 9, welche von den *ἐσφαγμένοι διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν, ἣν εἶχον*, spricht, zeigt, dass auch in der ursprünglichen Schrift die Gläubigen als *ἔχοντες τὴν μαρτυρίαν* bezeichnet worden sind, und dass das *Ἰησοῦ* nicht dazu gehört. Dass gerade an dieser Stelle das *Ἰησοῦ* bei *μαρτυρία* fehlt, ist mit ein Beweis gegen die Ursprünglichkeit dieser Bei-

fügung, denn es ist doch kaum zu erwarten, dass der Verfasser den Ausdruck an der Stelle, wo er ihn zum ersten Male bringt, unvollständig gegeben und gerade die wichtige Beifügung Ἰησοῦ weggelassen hat. Ob die μαρτυρία in der Grundschrift das Zeugniss war, welches die Gläubigen selbst abgelegt haben, und dem sie bis zum Tode treu geblieben sind, oder das Zeugniss, welches Gott durch die Propheten und das Gesetz seinem Volke gegeben hat, ist nicht zu entscheiden, da wir das hebräische Wort, das durch μαρτυρία übersetzt worden ist, nicht kennen.

Für die letztere Ansicht spricht der Umstand, dass die μαρτυρία als paralleles Glied neben den λόγος τοῦ θεοῦ (6, 9) und die ἐντολαὶ τοῦ θεοῦ (12, 17) gestellt ist, für die erstere der Vers 11 in c. 12, wo der Überarbeiter von dem λόγος τῆς μαρτυρίας αὐτῶν spricht und sich vielleicht damit an den Ausdruck der Grundschrift anschliesst. Jedenfalls hat nach beiden Auffassungen die Bezeichnung ἔχοντες μαρτυρίαν auch ohne Ἰησοῦ einen guten Sinn.

Auch 20, 4 kann Ἰησοῦ gestrichen werden, ohne dass der Sinn dadurch gestört wird, doch sind verschiedene Gründe vorhanden, anzunehmen, dass der ganze Abschnitt 4—6 christlichen Ursprunges sei. Für diese Annahme spricht schon der Umstand, dass hier die μαρτυρία Ἰησοῦ dem λόγος τοῦ θεοῦ als das entscheidende Merkmal vorangestellt ist.

Die einzige Stelle, welche Ἰησοῦς enthält, ohne dass es mit μαρτυρία verbunden ist, ist 14, 12—13. Dieses Stück gehört aber nicht zur Grundschrift. Es lautet: ὧδε ἡ ὑπομονὴ τῶν ἁγίων ἐστίν, οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ. καὶ ἤκουσα φωνῆς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λεγούσης· γράφον· μακάριοι οἱ νεκροὶ οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες ἀπάρτι. ναί, λέγει τὸ πνεῦμα, ἵνα ἀναπαήσονται ἐκ τῶν κόπων αὐτῶν· τὰ γὰρ ἔργα αὐτῶν ἀκολουθεῖ μετ' αὐτῶν. Zwischen die Drohungen, welche der Engel über die Thieranbeter ausspricht, und die vorbildlich das Gericht darstellende Handlung 14, 14—20 hat der Überarbeiter eine für die Gläubigen tröstliche Stelle eingeschoben, indem er eine Stimme vom Himmel die bekannte herrliche Verheissung an die in dem Herrn ruhenden Todten aussprechen lässt. Sie bildet eine wohlthuende Unterbrechung in den Schilderungen der Strafen und der Vernichtung, ist aber gerade desshalb als nicht in den Zusammenhang passend auszu-

scheiden. Der Inhalt dieser Verheissung steht der Betrachtungsweise der Grundschrift ganz ferne, zudem passt diese Seligpreisung der Todten, welche in dem Herrn sterben, nicht recht in den Zusammenhang. Jedenfalls ist auffallend, dass dieser Ausspruch über die Gläubigen nicht ebenfalls dem Engel in den Mund gelegt wird, sondern auf eine neue himmlische Stimme zurückgeführt wird. Die Erwähnung des *πνεῦμα* (Singular) und die Mahnung *γράψον* zeigen die Verwandtschaft dieses Verses mit den ersten drei Capiteln. Die Worte *γράψον, ὧδε* und ein unbestimmtes *καὶ λέγει* sind Mittel des Überarbeiters, seine Zusätze einzuleiten (13, 9—10; 19, 9—10; 21, 5. 6; 22, 6).

Beinahe jedes Wort dieses kleinen Stückes verräth, wie sein Verfasser ganz anders denkt und fühlt als der jüdische Apokalyptiker. Es berührt sich hauptsächlich auf das Engste mit den ebenfalls zugesetzten Versen 9—10 in c. 13. Das Wort *ὑπομονή*, welches beide Stellen haben, kommt in den ersten drei Capiteln fünfmal vor, in der Grundschrift hingegen nie. Es ist höchst charakteristisch, dass der Jude den Begriff der Geduld, welche für den Christen eine Haupteigenschaft der Gläubigen ist, gar nicht kennt. Die Phrase der Grundschrift *τηρεῖν τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ ἔχειν τὴν μαρτυρίαν* hat der Christ umgewandelt in *τηρεῖν τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ*. Auch dieses Wort *πίστις* kennt die Grundschrift nicht, hingegen kommt es in den ersten drei Capiteln vor. Die in der Form an die durch die Evangelien überlieferten Aussprüche Jesu anklingenden Seligpreisungen finden sich nur in den christlichen Stücken: 16, 15; 19, 9; 20, 6; 22, 7. 14. Die Bezeichnung der abgeschiedenen Gläubigen als *νεκροὶ οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες*, welche sich auch bei Paulus findet (1. Thess. 4, 16), widerspricht den Anschauungen der Grundschrift, welche nirgends die Todten zu Jemand anders in Beziehung bringt als zu Gott (vergl. z. B. 6, 9—11). Auch ist in der Grundschrift da, wo von dem Herrn gesprochen wird, stets Gott gemeint. Nur einmal wird der Messias *κύριος κυρίων* genannt 19, 16. Dort ist jedoch nicht von seinem Verhältniss zu den Gläubigen sondern von seiner Erhabenheit über die Fürsten der Erde die Rede. 14, 13 ist jedoch unter dem *κύριος* — wie die ähnlich lautende Stelle 1. Thess. 4, 16 zeigt — Jesus zu verstehen. In dem gleichen

Sinne wie hier wird der Messias nur noch in dem als Glosse ausgeschiedenen Halbverse 11, 8 κύριος genannt.

Die Stelle 14, 12—13 bestätigt nach alledem unsere Behauptung, dass der Jesusnamen erst später in die Apokalypse hineingekommen sei.

Die noch nicht besprochenen christlichen Stücke sind ebenfalls leicht als spätere Zuthat zu erkennen. Wir betrachten zuerst 13, 9—10. An die Erzählung, wie das Thier auf Erden seine Macht ausüben wird, und wie alle Erdenbewohner, deren Namen nicht im Lebensbuche aufgezeichnet sind, das Thier anbeten werden, schliesst sich unvermittelt der Satz an: εἴ τις ἔχει οὖς, ἀκουσάτω. εἴ τις εἰς αἰχμαλωσίαν, εἰς αἰχμαλωσίαν ὑπάγει· εἴ τις ἐν μαχαίρῃ ἀποκτενεῖ, δεῖ αὐτὸν ἐν μαχαίρῃ ἀποκτανθῆναι. ὧδέ ἐστιν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων. In welcher Verbindung dieser feierliche, durch εἴ τις ἔχει οὖς, ἀκουσάτω eingeleitete Ausspruch an den vorhergehenden Vers anschliesst, ist schwer zu sagen. Zudem ist völlig unklar gelassen, wer diese Worte spricht. Da dieser Satz mitten in der Schilderung steht, müsste man ihn für eine Bemerkung des Apokalyptikers selbst halten. Der Umstand jedoch, dass die Verkündigung durch die Worte εἴ τις ἔχει οὖς, ἀκουσάτω, welche in den cc. 2 und 3 der Apokalypse und bei den Synoptikern von Jesus Christus in seinen Reden gebraucht werden, eingeleitet ist, sowie die Ähnlichkeit zwischen Apoc. 13, 10b und Mt. 26, 52 (πάντες γὰρ οἱ λαβόντες μάχαιραν ἐν μαχαίρῃ ἀπολοῦνται) weist darauf hin, dass hier wie in cc. 1—3 Jesus selber spricht. Dann ist es aber höchst auffallend, dass ein Ausspruch Jesu Christi ganz unvermittelt gebracht wird. Wir haben also hier unzweifelhaft ein Stück, welches sich selbst erstens als Einschiebung und zweitens als Einschiebung von christlicher Hand characterisiert. Das letztere wird zum Überfluss wiederum durch die Begriffe ὑπομονή und πίστις bewiesen. Ὑπομονή (s. oben) findet sich in cc. 1—3 fünfmal, sonst aber nur noch an unserer Stelle und 14, 12, die als christliche Einschiebung erkannt ist. Ebenso findet sich πίστις nur noch 2, 13; 2, 19 und wiederum 14, 12.

Noch deutlicher lässt sich 16, 15 nachweisen, dass der Überarbeiter einen Ausspruch Jesu in den vorgefundenen Text eingesetzt hat. Mitten in den Satz: εἰσὶν γὰρ πνεύματα δαιμονίων

ποιοῦντα σημεῖα, ἃ ἐκπορεύεται ἐπὶ τοὺς βασιλεῖς τῆς οἰκουμένης ὅλης, συναγαγεῖν αὐτοὺς εἰς τὸν πόλεμον τῆς ἡμέρας τῆς μεγάλης τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος, καὶ συνήγαγεν αὐτοὺς εἰς τὸν τόπον τὸν καλούμενον Ἑβραϊστὶ Ἁρμαγεδών, hat der Überarbeiter, um die ἡμέρα ἡ μεγάλη in christlichem Sinne zu deuten, ein Wort Jesu über seine Wiederkunft (vergl. Lc. 12, 37. 39) eingeschoben, unbekümmert um die Construction des Satzes[21]): ἰδοὺ ἔρχομαι ὡς κλέπτης· μακάριος ὁ γρηγορῶν καὶ τηρῶν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, ἵνα μὴ γυμνὸς περιπατῇ καὶ βλέπωσιν τὴν ἀσχημοσύνην αὐτοῦ. Zu diesen evangelischen Worten passt das gleich folgende: καὶ συνήγαγεν αὐτοὺς εἰς τὸν τόπον τὸν καλούμενον Ἑβραϊστὶ Ἁρμαγεδών, wie die Faust auf's Auge. Es kommt dazu, dass Wort- und Gedankenparallelen zu dem eingeschobenen Satz sich wiederum nur in cc. 2—3, resp. in den sicher als christlich erkannten Einschiebungen finden.

Wie hier so weist auch in dem Abschnitt 19, 11—16 der Context darauf hin, dass die Stelle einen späteren Zusatz erhalten hat. V. 13 lautet: καὶ περιβεβλημένος ἱμάτιον περιρεραμμένον αἵματι, καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Hätte der Apokalyptiker die Absicht gehabt, den Namen, den der Reiter auf den Diademen geschrieben hat, zu nennen, so hätte er ihn gewiss nicht an dieser Stelle gebracht; denn V. 13a und 13b passen jetzt gar nicht zusammen. In V. 12 steht jedoch deutlich zu lesen, dass Niemand den Namen weiss ausser ihm selbst. Zudem passt die Anspielung auf die Logosspeculation, von der sich in der ganzen Schrift sonst nirgends eine Spur findet, nicht hieher[22]). Es ist aus demselben Grunde wahrscheinlich, dass auch die Worte καλούμενος πιστὸς καὶ ἀληθινός in V. 11 spätere Zuthat sind.

Im einundzwanzigsten Capitel ist der Abschnitt 5b—8 der Überarbeitung zugewiesen worden, obwohl er kein specifisch christliches Gepräge hat. Die Gründe, welche dafür sprechen, dass er dennoch auf den gleichen Überarbeiter, dem wir auch die übrigen ausgeschiedenen Stücke zugewiesen haben, zurückzuführen ist, sind folgende: In V. 5a wird Gott redend eingeführt mit den Worten: καὶ εἶπεν ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ· ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα. Daran schliesst sich weiter an: καὶ

21) Vergl. Völter, a. a. O. S. 87.

22) Vergl. Völter, a. a. O. S. 94.

λέγει· γράψον, ὅτι οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί εἰσιν. καὶ εἶπέν μοι· γέγοναν. ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος. ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω αὐτῷ ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς δωρεάν. ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα, καὶ ἔσομαι αὐτῷ θεὸς καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός. τοῖς δὲ δειλοῖς καὶ ἀπίστοις καὶ ἐβδελυγμένοις καὶ φονεῦσιν καὶ πόρνοις καὶ φαρμακοῖς καὶ εἰδωλολάτραις καὶ πᾶσιν τοῖς ψευδέσιν τὸ μέρος αὐτῶν ἐν τῇ λίμνῃ τῇ καιομένῃ πυρὶ καὶ θείῳ, ὅ ἐστιν ὁ θάνατος ὁ δεύτερος. Da sich diese Worte unmittelbar an V. 5a anschliessen, so muss man annehmen, dass sie gleichfalls von Gott gesprochen werden. Dann ist es aber auffallend, dass sie durch ein neues καὶ λέγει und καὶ εἶπέν μοι eingeführt werden. Wir haben an andern Orten gesehen (14, 13; 19, 9. 10; 22, 6), wie der Überarbeiter durch das Einführen einer neuen himmlischen Stimme oder eines subjectlosen καὶ λέγει und καὶ εἶπεν seine Zusätze einzuleiten pflegt. Ebenso findet sich die Mahnung γράψον nur noch in den der Überarbeitung angehörenden Stücken (14, 13; 19, 9). Der Überarbeiter sucht durch diesen Befehl Aussprüchen, die für ihn von hohem Werth sind, ein besonderes Gewicht zu geben.

Ein Grund dafür, dass man sich von V. 5b an gar nicht mehr Gott als redend zu denken hat, liegt in dem Umstand, dass dieselbe Betheuerung: οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί εἰσιν, 19, 9 in ähnlicher Form von einem Engel und 22, 6 von einer nicht genannten Person, die aber — wie der Zusatz: καὶ ὁ κύριος ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων τῶν προφητῶν ἀπέστειλεν τὸν ἄγγελον αὐτοῦ κτλ. beweist — jedenfalls nicht Gott ist, mit den gleichen Worten gebracht wird. Die Worte passen auch nicht im Geringsten an unserer Stelle in Gottes Mund. Es nimmt sich höchst sonderbar aus, dass der auf dem Throne Sitzende betheuert, dass seine Worte glaubwürdig und wahrhaftig seien. Die Versicherung, dass Alles, was gesagt ist, wahr und glaubwürdig sei, ist vielmehr hier wie 19, 9 und 22, 6 ein Mittel, wodurch der Überarbeiter seinen Zusätzen Nachdruck zu geben sucht. Diese Betheuerungen sind jedoch wie die Drohung gegen Diejenigen, welche etwas zu dem Buch hinzuthun oder davon nehmen, der beste Beweis dafür, wie wenig der Überarbeiter erwarten konnte, dass die Schrift in der Gestalt, welche er ihr gegeben hat, sofort unbedingten Glauben finden werde.

Das Wort *πιστός* kommt nur noch in verdächtigen Stellen vor (1, 5; 2, 10. 13; 3, 14; 17, 14; 19, 11; 22, 6).

Die Verheissungen: *ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω αὐτῷ ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς δωρεάν*, und *ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα*, klingen in ihrem Ton höchst verdächtig an die Aussprüche in den cc. 2 und 3 an. Man vergleiche z. B. Stellen wie: 2, 7: *τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, ὅ ἐστιν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ*, 2, 11: *ὁ νικῶν οὐ μὴ ἀδικηθῇ ἐκ τοῦ θανάτου τοῦ δευτέρου*, ferner 3, 5. 12. Hier wie dort wird auf eine Thatsache hingewiesen, die überhaupt erst im Folgenden erzählt wird, diese Stellen setzen somit die Kenntniss der ganzen Schrift voraus, hier wie dort wird das *ὁ νικῶν* in prägnanter Weise als Bezeichnung für den ausharrenden Gläubigen gebraucht (2, 7. 11. 17. 26; 3, 5. 12. 21).

Die Verheissung: *ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω αὐτῷ ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς δωρεάν*, steht im Einklang mit der der Überarbeitung zugeschriebenen Stelle 7, 17: *τὸ ἀρνίον ὁδηγήσει αὐτοὺς ἐπὶ ζωῆς πηγὰς ὑδάτων*, sie hat auch eine gewisse Ähnlichkeit mit der Rede Jesu an die Samariterin (Joh. 4, 10. 13. 14).

Das Wort *κληρονομεῖν*, das von Jesus bei den Synoptikern einige Male angewandt wird, kommt sonst in der Apokalypse nicht vor. V. 8 kann ebensowohl ursprünglich wie späterer Zusatz sein, 22, 15 kehrt er in etwas veränderter Form wieder. V. 9 des Capitels fährt in der Schilderung des neuen Jerusalems fort und schliesst sich an V. 5a an. Das Stück 5b—8 ist eine für die Leser eingeschobene Ermahnung und Verheissung. Sie passt jedoch nicht hieher in die Mitte sondern an das Ende der Schilderung. Die Grundschrift bringt daher eine ihrem Sinne nach mit 21, 7. 8 wesentlich übereinstimmende Aussage in V. 27.

Wir haben hiermit gezeigt, dass alle die Stellen, deren christlicher Ursprung von vornherein zugegeben worden ist, spätere Zuthaten zu der ursprünglichen Schrift sind. Überall hat sich mit, wie mir scheint, ausreichender Sicherheit bestimmen lassen, wie weit sich die christliche Überarbeitung erstreckt. Nicht mit derselben Bestimmtheit lässt sich 20, 4—6 der Umfang der christlichen Arbeit angeben. Dass dieser Abschnitt christliche

Stücke enthält, ist vollständig klar. In V. 4 ist nicht nur das Wort Ἰησοῦ sondern der ganze Satztheil καὶ τὰς ψυχὰς τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ christlich; denn für die Grundschrift besteht kein Unterschied zwischen den um des Gotteswortes und des Zeugnisses willen Geschlachteten und den Heiligen, welche sich weigern das Thier anzubeten. In der Weigerung, das Thier und sein Bild anzubeten, zeigt sich gerade das Festhalten an Gottes Geboten und am Zeugniss. 13, 15 sagt auch deutlich, dass Alle, welche dem Thiere nicht die Ehre geben wollen, den Tod erleiden werden. Zudem weist schon die Voranstellung der μαρτυρία Ἰησοῦ vor den λόγος τοῦ θεοῦ auf den christlichen Verfasser hin.

Ebenso kann Vers 6 nicht jüdisch sein. Das Wort ἅγιος welches nach jüdisch apokalyptischem Sprachgebrauch in der Grundschrift die gewöhnliche Bezeichnung für die Gläubigen (5. 8; 8, 3. 4; 11, 18; 13, 7; 16, 6; 17, 6; 18, 20. 24 etc.) ist, wird hier neben μακάριος zur Bezeichnung des Zustandes, in dem sich die an der ersten Auferstehung Theilnehmenden befinden werden, gebraucht. V. 6b: ἀλλὰ ἔσονται ἱερεῖς τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ, καὶ βασιλεύσουσιν μετ' αὐτοῦ τὰ χίλια ἔτη, zeigt die Verwandtschaft dieses Stückes mit den christlichen Abschnitten 1, 6 und 5, 10. Sowohl V. 6 wie der besprochene Satztheil in V. 4 lassen sich ausscheiden, ohne dass der Zusammenhang gestört wird. In Vers 4 wird sogar eine bessere Verbindung hergestellt, indem nach Ausstossung der Satz οἵτινες κτλ. an das vorangehende αὐτοῖς angeknüpft werden kann.

Möglicher Weise sind jedoch nicht nur diese beiden Stücke sondern der ganze Abschnitt 20, 4—6 spätere Einschaltung. Wir führen die Gründe, welche für diese Annahme sprechen, an, ohne dass wir uns für oder gegen die Berechtigung dieser Vermuthung entscheiden; denn die Richtigkeit unserer Hypothese, dass die Apokalypse eine jüdische Schrift in christlicher Bearbeitung sei, ist von dem Resultate dieser Beobachtungen über die Stelle 20, 4—6 völlig unabhängig.

Ist 4—6 spätere Einschaltung, so hat ursprünglich V. 7 an V. 3 angeschlossen. In der jüdischen Apokalypse wäre demnach an dieser Stelle nichts weiter erzählt worden, als dass der Drache vom Messias auf Tausend Jahre gebunden wird, aber nach

dieser Frist noch einmal loskommt und nach einem vergeblichen Angriffe endgiltig besiegt wird. Die Erwartung, dass die Weltmacht noch nach ihrer Besiegung einen letzten Angriff auf das schon aufgerichtete Gottesreich machen werde, konnte sich leicht aus Ezechiel cc. 38 u. 39 ergeben und hat nichts Auffallendes. 21, 24 und 22, 2 zeigen, dass nach der Meinung des jüdischen Apokalyptikers wirklich auch zur Zeit, wo das Gottesreich schon gekommen ist, noch Heiden vorhanden sind. Ist der Abschnitt 20, 4—6 nicht ursprünglich, so folgt — wie es auch natürlicher ist — sowohl das Gericht wie die Erneuerung des Himmels unmittelbar auf die Vernichtungsschlacht, die der Messias gegen das Thier und seinen Anhang schlägt. Dafür, dass in der Grundschrift die Ereignisse unmittelbar aufeinander gefolgt sind, scheint Verschiedenes zu sprechen. So ist durchaus unklar, warum dem eigentlichen Gottesreich noch ein Zwischenreich vorangehen soll, und warum nicht auf die Vernichtung des Thieres und seines Anhangs sofort das Gericht folgen wird, auch wird über das tausendjährige Reich nichts weiter ausgesagt, als dass Alle, welche um des Zeugnisses Jesu und des Gotteswortes willen geschlachtet worden sind, leben und mit Christus herrschen werden. Über wen sie die Herrschaft ausüben werden, wird nicht gesagt und ist auch schwer zu sagen. Alle Bewohner der *οἰκουμένη* haben dem Thiere angehangen und sind mit ihm vernichtet worden. Gog und Magog hingegen stehen offenbar ausserhalb des Reiches der Gläubigen. Es sind also gar keine Unterthanen vorhanden. Ebensowenig ist klar, wer die Auserwählten sind, die an der Herrschaft theilnehmen werden. Nach V. 4 werden Alle, welche wegen des Zeugnisses Jesu und des Gotteswortes geschlachtet worden sind, sowie Alle, welche dem Thiere nicht die geforderten Ehrenerweisungen bezeigt haben, leben und herrschen. Es nehmen somit, wie 13, 15, wo erzählt wird, dass Alle, welche das Bild des Thieres nicht anbeten, getödtet werden, und 14, 9. 10, wo allen Anbetern des Thieres und seines Bildnisses Gottes Zorn und Peinigung in Feuer und Schwefel verheissen wird, beweisen, sämmtliche Frommen an dem tausendjährigen Reiche Theil, und nur die Bösen auferstehen nicht. Dann ist aber nicht recht verständlich, warum nachher noch ein Gericht abgehalten wird. Ferner ist es sonderbar, dass die Aufrichtung des messianischen Reiches

und die Erneuerung des Himmels und der Erde nicht zusammenfallen. Nach dem uns vorliegenden Wortlaute der Schrift halten sich die auferstandenen Gläubigen auf der alten Erde auf. Der Wohnsitz der Heiligen, die geliebte Stadt, muss das irdische Jerusalem sein. Nicht ohne Recht bemerkt hierzu Kliefoth: „Diese Metamorphose (d. h. die Auferstehung und Verwandlung der Heiligen) ist nur denkbar im Zusammenhange mit der Palingenesie überhaupt, mit der Erneuerung des Himmels und der Erde. Der wiedererschienene Herr und die verklärten Heiligen passen zu der alten Erde, und diese passt zu jenen nicht, es kommt ein ganz unfassbares mit den tiefsten inneren Widersprüchen und Gegensätzen behaftetes Ineinander zweier Weltsubstanzen heraus".

Es lässt sich somit nicht bestreiten, dass die Apokalypse verschiedene Stellen enthält, welche die Vorstellung eines tausendjährigen Reiches auszuschliessen scheinen. Freilich ist es unmöglich, zu behaupten, dass die Schrift auch in der uns vorliegenden Form nichts von einem dem eigentlichen Gottesreiche vorangehenden Millenium wisse, wie dies z. B. Kliefoth thut. Ständen wirklich Stellen in der Apokalypse der Annahme eines tausendjährigen Reiches auf das bestimmteste entgegen, so müssten wir darin, wenn wir nicht dem Abschnitte 20, 4—6 Gewalt anthun wollten, einen Beweis sehen, dass das Stück 20, 4—6 spätere Einschaltung sei.

Es lässt sich jedoch auf Grund der angeführten Beobachtungen nicht mit völliger Bestimmtheit die Nicht-Ursprünglichkeit der Stelle 20, 4—6 behaupten. Als Gegenbeweis kann das vierte Buch Esra angeführt werden. Nach Esra erfreut der Gesalbte das Volk Gottes 400 Jahre lang nach der Besiegung der Könige und stirbt hierauf sammt allen Erdenbewohnern. Sieben Tage lang wird Niemand auf der Erde sein. Dann aber werden die Todten auferstehen, und erst dann wird von dem Höchsten das Gericht gehalten werden. Nach alledem halten wir uns nicht für berechtigt, uns für die Echtheit oder Unechtheit des Abschnittes 20, 4—6 zu entscheiden, halten jedoch aus den (auf S. 68) angeführten Gründen daran fest, dass die Worte: *καὶ τὰς ψυχὰς τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*, in V. 4 sowie der ganze V. 6 spätere Zusätze zur Grundschrift sind.

Wir haben hiermit an sämmtlichen Stücken, welche auf einen christlichen Verfasser zurückgeführt werden müssen, zu zeigen versucht, dass sie nicht Theile der ursprünglichen Schrift sein können. Dass mit der Ausscheidung der christlichen Überarbeitung alle Zusätze, welche im Laufe der Zeit zu der ersten Schrift hinzugekommen sind, entfernt werden, soll keineswegs behauptet werden. Es ist jedoch hier nicht der Ort, darauf einzugehen, ob die Schrift noch weitere Bearbeitungen erlitten hat, da wir uns vorläufig lediglich die Aufgabe gestellt haben, zu zeigen, wie der doppelte Charakter der Apokalypse darauf beruht, dass uns eine jüdische Schrift in christlicher Überarbeitung vorliegt. Dass die Zwiespältigkeit der Apokalypse wirklich in der Einschaltung der von uns ausgeschiedenen Stücke begründet ist, soll im Folgenden noch etwas eingehender, als bisher möglich war, gezeigt werden.

Es lässt sich nachweisen, dass die Überarbeitung lediglich den Zweck hat, den in der jüdischen Apokalypse gegebenen Stoff für die christliche Gemeinde brauchbar zu machen. Die Zusätze sind desshalb theils für das christliche Gefühl nothwendige Ergänzungen zu specifisch jüdischen Stellen der Grundschrift, theils in christlichem Sinne vorgenommene Umdeutungen. Dem jüdischen Messias der Grundschrift, von dem nur die Geburt und das Erscheinen zur Vernichtung der Weltmacht erzählt wird, und der lediglich als das Werkzeug Gottes, durch welches Gottes Zorneskelter in Function gesetzt wird, erscheint, wird der christliche Heiland unter dem Bilde des Lammes zur Seite gestellt, indem darauf hingewiesen wird, wie er allezeit neben Gott im Himmel thront und an allen Handlungen, die sich auf der Erde und im Himmel abspielen, Antheil nimmt. Dadurch wird zugleich auch das Verhältniss des Messias zu den Heiligen und Gottlosen ein ganz anderes. Während in der Grundschrift lediglich Gott als der Herr der Heiligen gedacht ist, werden die Gläubigen vom Überarbeiter in die engste Beziehung zu Jesus gebracht. Durch das Blut des Lammes sind unzählige Schaaren aus allen Völkern, Nationen, Stämmen und Sprachen rein gemacht worden, so dass sie vor dem Throne Gottes erscheinen können, sie sind durch das Blut des Lammes für Gott gekauft (5, 9; 7, 14. 15; 14, 4) und Gott zu einem Königthum und Priestern gemacht worden (5, 10, vergl. auch 1, 5. 6). Nicht

die Zugehörigkeit zum Volke Israel (7, 4; 21, 12), das Bewahren der Gebote Gottes und seines Wortes und das Festhalten am Zeugnisse (6, 9; 12, 17 etc.), die Beobachtung des Tempelcultus (11, 1), die Gottesfurcht, die Anerkennung der Allmacht Gottes (11, 13; 14, 7) und die Weigerung, das Thier anzubeten, sind wie in der Grundschrift so auch für den Überarbeiter die das Wesen der Gläubigen bezeichnenden Merkmale, sondern von dem Christen wird der Hauptnachdruck auf das Verhältniss der Gläubigen zu Jesus gelegt. Alle die Menschen, welche mit dem Blut des Lammes erkauft worden sind, nehmen an der Seligkeit Theil. Welchem Volk sie früher angehört haben, kommt nicht in Betracht. Während die Grundschrift die Heiden stets nur im Gegensatze zum Gottesvolke erwähnt (11, 2. 9. 18; 12, 5; 13, 7; 14, 8; 16, 19; 17, 15; 18, 3. 23; 19, 15; 20, 3. 8; 21, 24. 26; 22, 2), braucht der Überarbeiter gerade mit Vorliebe den vorgefundenen Ausdruck „Leute von jedem Stamm, Sprache, Volk und Nation", um zu betonen, dass das Heil aller Welt widerfahren ist. Ja er ist so weit davon entfernt, in der Zugehörigkeit zu Israel an sich schon einen Vorzug zu erkennen, dass er die nicht zu Jesus Christus bekehrten Juden eine Synagoge Satans nennt und Jerusalem, das in der Grundschrift die heilige und geliebte Stadt (11, 2; 20, 9) und das Vorbild der Gottesstadt auf der neuen Erde (21, 10) ist, mit Sodom und Ägypten vergleicht. Nicht ein bestimmtes Volk, allein die vom Lamme Berufenen und Auserwählten (17, 14; 19, 9) werden der Seligkeit theilhaftig werden. Die Benennung der Frommen als Gottesknechte und Heilige ist für den christlichen Überarbeiter nicht genügend bezeichnend. Die *μαρτυρία*, an der die Heiligen festhalten, wird für ihn zur *μαρτυρία Ἰησοῦ*, die Heiligen werden durch die *μάρτυρες Ἰησοῦ* ergänzt (17, 6). Zu den schon von der Grundschrift aufgezählten Eigenschaften kommen als neue, die Gottesknechte von den Anhängern der Weltmacht unterscheidende Merkmale die Geduld (13, 10; 14, 12) und die *πίστις Ἰησοῦ* hinzu. Es ist für die Tendenz des Überarbeiters höchst charakteristisch, dass er die 144000 Heiligen nicht wie die Grundschrift mit dem Siegel Gottes (7, 2; 9, 4; 22, 4) sondern in erster Linie mit dem Namen des Lammes versiegelt sein lässt (14, 1). Indem der Überarbeiter überall das innige Verhältniss der Heiligen zu dem Messias zu betonen sucht, wandelt er zugleich die jüdisch-messianische

Erwartung in die christliche Hoffnung auf die Wiederkunft des Herrn um. Er freut sich in erster Linie nicht desshalb auf das Erscheinen des Messias, weil es das Gericht über die Feinde des Gottesvolkes bringen wird, sondern weil dann die harrende Gemeinde mit ihrem geliebten Herrn vereinigt werden wird. Das Freudenmahl, das bei der Ankunft des Messias abgehalten werden soll, ist für ihn das Hochzeitsfest, das die Gemeinde mit Jesus feiert, und nicht der Frass, den die Vögel des Himmels in dem Fleische der erschlagenen Könige und Grossen halten.

Aber nicht nur als Heiland und Herr der Gläubigen sondern auch als Richter wird im Gegensatz zur Grundschrift vom Überarbeiter Christus an die Stelle Gottes gerückt. Während die Grundschrift, wie zahllose Stellen beweisen (6, 10. 16; 11, 17 ff; 14, 7. 10. 19; 15, 1. 7; 16, 1. 5. 7. 14. 19. 21; 17, 17; 18, 5. 20 etc.), Gott als Richter vorstellt und den Messias lediglich in Gottes Auftrage die Schlacht gegen das Thier und seinen Anhang schlagen lässt, hat der Überarbeiter sichtlich die Tendenz, Christus als Richter erscheinen zu lassen. Ganz deutlich zeigt sich dieses Bestreben in den ersten drei Capiteln, welche nur das Verhältniss der Gemeinden zu Christus berühren und ihre Beziehung zu Gott völlig bei Seite lassen, aber auch an den in die Grundschrift eingeschalteten christlichen Stücken lässt sich diese Absicht erkennen (in V. 16 des c. 6; 14, 10 *ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου*; 16, 15; 13, 8 und 21, 27), ebenso in dem späteren Schluss 22, 6–21 (22, 7. 12). Die Stellen, welche im Gegensatz zur Grundschrift Christus als Richter erscheinen lassen, sollen offenbar die höchst auffällige Thatsache einigermassen verdecken, dass, während in den drei ersten Capiteln der verherrlichte Christus zu seinen Gemeinden spricht und sie zum Ausharren bis zum Tode ermahnt, und von Gott gar nicht die Rede ist, vom vierten Capitel an der Messias plötzlich verschwindet, und nur von Gott und seinem Verhältnisse zu seinem Volke als Herr und den Heiden als Richter gesprochen wird. Diese vollständig neue Betrachtungsweise, welche mit c. 4 beginnt, zeigt jedoch auf das deutlichste, dass die vorhergehenden Capitel von anderer Hand herrühren.

Indem der Überarbeiter Christus an die Stelle Gottes als Richter rückt, giebt er zugleich dem Gericht eine andere Bedeutung. Während für die Grundschrift das Gericht in erster Linie darin besteht, dass Gott die Heiden bestraft und seinem Volke den

Lohn ertheilt (11, 18; 6, 10 etc.), ist dem Überarbeiter lediglich die richterliche Thätigkeit Christi innerhalb seiner Gemeinde von Bedeutung. Die cc. 2 und 3 beschäftigen sich daher nur mit dem Verhältniss Christi zu seiner Gemeinde, und auch in die Grundschrift sind Ermahnungen an die Christen, zu wachen und Jesu Lehre zu beobachten, eingeschoben (16, 15; 13, 9 ff. 14, 12 ff. 21, 7 ff. 22, 7 etc.).

Sowohl die Grundschrift (19, 15) wie der Überarbeiter (1, 16: 2, 12. 16) lassen ein zweischneidiges Schwert aus dem Munde des Messias ausgehen. Aber während der Reiter in der Grundschrift das Schwert trägt, *ἵνα ἐν αὐτῇ πατάξῃ τὰ ἔθνη*, droht Christus in seinem Sendschreiben an Pergamus der die Nikolaiten duldenden Gemeinde mit den Worten: *μετανόησον· εἰ δὲ μή, ἔρχομαί σοι ταχὺ καὶ πολεμήσω μετ' αὐτῶν ἐν τῇ ῥομφαίᾳ τοῦ στόματός μου.*

Alle diese angeführten Beispiele zeigen deutlich, wie sich der Überarbeiter bemüht hat, die in der jüdischen Apokalypse vorgefundenen Stücke in die Formen christlicher Betrachtungsweise umzugiessen. Dieses Bestreben zeigt sich auch darin, dass er die Zahl 144 000 aufnimmt und ihr eine andere Bedeutung giebt. Während in der Grundschrift die Zahl sämmtlicher Gottesknechte auf 144 000 geschätzt wird (7, 4), sind für den Überarbeiter die 144 000 eine Auswahl solcher Heiligen, die sich durch einen besonderen Grad der Heiligkeit ausgezeichnet haben. Das weisse Gewand, welches in der Grundschrift das Zeichen der erlangten himmlischen Seligkeit ist (4, 4; 6, 11), wird für den Christen zum Symbol der Reinigung durch das Blut Jesu (7, 9. 13. 14). An die Stelle der sieben Geister Gottes der Grundschrift (4, 5; 5, 6) tritt in den überarbeiteten Stücken der heilige Geist (14, 13; 19, 10).

Was die von dem Überarbeiter eingeschalteten Weissagungen betrifft, so klingen sie stark an die uns in den Evangelien überlieferten Aussprüche des historischen Jesus an. Der Überarbeiter braucht zur Einführung der Messiasworte häufig die Aufforderung: *ὁ ἔχων οὖς* oder *εἴ τις ἔχει οὖς, ἀκουσάτω* (2, 7. 11. 17. 29; 3, 6. 13. 22; 13, 9), durch welche auch Jesus die Aufmerksamkeit der Zuhörer zu erwecken gesucht hat (Mt. 11, 15; 13, 9. 43. Mc. 4, 9. 23; 7, 16; Lc. 8, 8; 14, 35). Die Drohung: *εἴ τις ἐν μαχαίρῃ ἀποκτενεῖ, δεῖ αὐτὸν ἐν μαχαίρῃ ἀποκτανθῆναι*,

welche der Interpolator mit diesen uns von den Synoptikern bewahrten Herrenworten einführt, wird uns Mt. 26, 52 in der Form: *πάντες γὰρ οἱ λαβόντες μάχαιραν ἐν μαχαίρῃ ἀπολοῦνται*, als Ausspruch Jesu überliefert.

Der Überarbeiter giebt ferner seine Verheissungen wie Jesus bei Mt. (5, 3. 11; 11, 6; 13, 16; 16, 17; 24, 46) und Lc. (6, 20—22; 7, 23; 10, 23; 11, 28; 12, 37. 38. 43; 14, 14) in der Form von Seligpreisungen (1, 3; 14, 13; 16, 15; 19, 9; 20, 6; 22, 7. 14). Auch der Inhalt der Seligpreisungen ist theilweise der gleiche wie in den Evangelien. Apoc. 16, 15 lautet: *ἰδοὺ ἔρχομαι ὡς κλέπτης· μακάριος ὁ γρηγορῶν καὶ τηρῶν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, ἵνα μὴ γυμνὸς περιπατῇ καὶ βλέπωσιν τὴν ἀσχημοσύνην αὐτοῦ.* Man vergl. diese Stelle mit Lc. 12, 35. 37. 39. Die Mahnung, stets die Lenden gegürtet zu halten (V. 35), entspricht dem *μακάριος ὁ τηρῶν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ.* V. 37 heisst es: *μακάριοι οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι, οὓς ἐλθὼν ὁ κύριος εὑρήσει γρηγοροῦντας*, und V. 39 vergleicht Jesus seine plötzliche Wiederkunft mit dem Einbrechen des Diebes. Dieselbe Vergleichung, welche der Überarbeiter auch 3, 3 giebt, findet sich noch bei Mt. 24, 43. 44; 1 Thessal. 5, 2. 4; 2 Petr. 3, 10; vergl. *Διδαχή* c. 16, 1: *Γρηγορεῖτε ὑπὲρ τῆς ζωῆς ὑμῶν· οἱ λύχνοι ὑμῶν μὴ σβεσθήτωσαν, καὶ αἱ ὀσφύες ὑμῶν μὴ ἐκλυέσθωσαν, ἀλλὰ γίνεσθε ἕτοιμοι· οὐ γὰρ οἴδατε τὴν ὥραν, ἐν ᾗ ὁ κύριος ἡμῶν ἔρχεται.*

Die Seligpreisung: *μακάριοι οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι*, scheint auf das Gleichniss vom grossen Abendmahl (Lc. 14, 15—24) anzuspielen. Auf den Ausruf eines Gastes, der mit Jesu zusammen bei dem Pharisäer speist: *μακάριος ὅστις φάγεται ἄρτον ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ*, erzählt Jesus das Gleichniss und beginnt mit den Worten: *ἄνθρωπός τις ἐποίει δεῖπνον μέγα, καὶ ἐκάλεσεν πολλούς.*

Die der Überarbeitung angehörenden Stücke zeigen in den ihnen zu Grunde liegenden Anschauungen insofern eine Verwandtschaft mit der paulinischen Betrachtungsweise, als sie wie Paulus den Tod Christi als ein Opfer ansehen und seinem Blut eine sühnende Kraft zuschreiben. Die erlösende Function Christi, von der die Grundschrift nichts weiss, wird von dem Überarbeiter wie von Paulus (1 Cor. 6, 20; 7, 23; Gal. 3, 13; 4, 5) als ein *ἀγοράζειν* (5, 9; 14, 3. 4) bezeichnet. Wie Paulus so betont auch der Überarbeiter im Gegensatz zur Grundschrift die *πίστις* und die

ὑπομονή als Erfordernisse der Heiligen und spricht in paulinischer Weise von einem Berufenwerden der Gläubigen (17, 14: κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοὶ καὶ πιστοί; 19, 9). Auch der Ausdruck: οἱ νεκροὶ οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες, passt nicht zu den Anschauungen der Grundschrift, welche die Todten zu Gott und nie zu dem Messias in Beziehung bringt (vergl. z. B. 6, 9—11), sondern gehört dem paulinischen Gedankenkreise an (vergl. 1 Thessal. 4, 16: οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ). Auch die Worte: ἀπαρχή und θλῖψις, die sich in der Grundschrift nicht finden, sind an zahlreichen Stellen der paulinischen Briefe nachzuweisen.

Alle diese angeführten Beobachtungen dürften zur Genüge gezeigt haben, dass aus den der Überarbeitung angehörenden Stücken ein ganz anderer Geist spricht als aus der Grundschrift. Es ist somit der Beweis beigebracht, dass der zwiespältige Charakter der Apokalypse wirklich darauf beruht, dass uns eine jüdische Schrift in christlicher Bearbeitung vorliegt.

II. Der jüdische Charakter der Grundschrift.

Es liegt uns schliesslich noch ob, den Nachweis zu führen, dass nach der Ausscheidung der von uns bezeichneten Stücke eine zusammenhängende rein jüdische Schrift zurückbleibt. Wir können uns dieser Aufgabe in aller Kürze entledigen, da wir schon an verschiedenen Orten Gelegenheit hatten, auf den nur unter der Voraussetzung eines jüdischen Verfassers verständlichen Inhalt grösserer Theile der Apokalypse hinzuweisen. An allen einzelnen Stellen das Vorhandensein jüdischer Vorstellungen nachzuweisen, hat schon desshalb für uns keinen Zweck, weil auch bei der Annahme, dass die Apokalypse eine christliche Schrift sei, von den meisten Exegeten zugestanden wird, dass nicht nur die Form, in welche die Gedanken eingekleidet sind, sondern ein grosser Theil der Ideen selbst aus der jüdischen Apokalyptik entlehnt sind. Weitere Fragen, die für die Beurtheilung der Schrift von Wichtigkeit sind, wie z. B. die, ob auch jüdische Interpolationen und Überarbeitungen nachzuweisen sind, ferner die nach der Entstehungszeit u. s. w. lassen wir hier ebenfalls vollständig bei Seite, da ihre Beantwortung zur Lösung des gestellten Problems nichts beiträgt.

Die schon mehrfach aufgestellte Behauptung, dass die ersten drei Capitel spätere Zuthat seien, wird durch die Untersuchung der Verse 1 und 2 des c. 4 bestätigt [1]). Sie lauten nämlich: *μετὰ ταῦτα εἶδον, καὶ ἰδοὺ θύρα ἠνεῳγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἡ φωνὴ ἡ πρώτη ἣν ἤκουσα ὡς σάλπιγγος λαλούσης μετ' ἐμοῦ, λέγων· ἀνάβα ὧδε, καὶ δείξω σοι ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα. εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι· καὶ ἰδοὺ θρόνος ἔκειτο ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἐπὶ τὸν θρόνον καθήμενος.* Diese Verse schliessen sich unmittelbar an die Worte Christi an, welcher von 1, 17b—3, 22 ununterbrochen zum Seher spricht. Schon 1, 10 wird erzählt, dass der Seher am Herrentage in Entzückung gerathen ist, dass er eine Stimme gehört und den Befehl erhalten hat, die Weissagungen, welche er empfangen werde, in ein Buch aufzuzeichnen. Es ist darum völlig unbegreiflich, dass 4, 2 von Neuem erzählt wird: *εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι*, während doch gar kein Grund vorhanden ist, warum der Seher nicht mehr in Entzückung sein sollte. Ebenso auffallend ist, dass erzählt wird: *ἰδοὺ θύρα ἠνεῳγνένη ἐν τῷ οὐρανῷ*. Darnach muss man annnehmen, dass der Himmel vorher geschlossen war, während doch die überirdische Erscheinung des verklärten Christus nur im Himmel befindlich gedacht werden kann. Ferner ist die Stimme, welche 1, 10 ertönt, offenbar die Stimme Christi. 4, 1 jedoch kann sie unmöglich von dem Messias ausgehen; denn Dieser ist in den folgenden Capiteln nicht wie in cc. 1—3 Derjenige, von dem die Offenbarung ausgeht sondern ein Theil der Offenbarung selbst (vergl. c. 11 und c. 19, 11 ff.). Die Worte: *ἀνάβα ὧδε, καὶ δείξω σοι ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα* werden darum, wie man nach 22, 6: *ὁ κύριος ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων τῶν προφητῶν ἀπέστειλεν τὸν ἄγγελον αὐτοῦ δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει*, vermuthen darf, von einem Engel gesprochen. Diese verschiedenen Beobachtungen weisen darauf hin, dass c. 4 der ursprüngliche Anfang, wenn auch nicht der jüdischen Schrift, so doch der in ihr enthaltenen Apokalypse ist, und dass die Bezeichnung der Stimme als *ἡ φωνὴ ἡ πρώτη ἣν ἤκουσα* ein Versuch des Überarbeiters ist, eine Verbindung zwischen c. 4 und der von ihm zugesetzten Einleitung anzuknüpfen. Unvermeidlich ist freilich die Annahme, dass auch in der Grundschrift dem

1) Vergl. Völter, a. a. O. S. 49 und 50.

Stücke, welches bei der vorliegenden Gestalt der Apokalypse das vierte Capitel ist, ein Abschnitt vorangegangen ist, welcher den Namen des Verfassers resp. was das einzig Wahrscheinliche ist, den Namen irgend eines alten Propheten, dem die Weissagung zugeschrieben war, enthielt. Wir wissen von keiner jüdischen Apokalypse, die nicht unter dem Schutze einer erborgten alten Autorität, eines imponierenden Namens ausgegangen wäre, und somit müssen wir vermuthen, dass auch unsere jüdische Apokalypse einen solche Namen ursprünglich getragen hat. Aber wir müssen noch mehr vermuthen. Jene jüdischen Apokalypsen enthielten nicht nur den Namen eines der Vorzeit angehörenden Propheten als Autors, sondern ihre wahren Verfasser haben sich auch die Mühe gegeben, die Fiction zu vollenden und ihre Arbeit durch längere oder kürzere, mehr oder weniger gut zusammengestellte geschichtliche Abschnitte in die Zeit und Situation des Autors zu versetzen, dem sie ihr Werk zuschreiben wollten. Demgemäss müssen wir annehmen, dass auch die von uns in der Johannesoffenbarung nachgewiesene jüdische Apokalypse mindestens in ihrer Einleitung, aber vielleicht auch sonst, grössere oder kleinere Ausführungen dieser Art umfasst hat, welche der christliche Bearbeiter nothwendig ausscheiden musste, als er die Schrift auf Johannes zurückführte. Dieser Punkt liegt in einem Dunkel, welches zu lichten unsere geschichtlichen Mittel nicht ausreichen. Hier könnten die Gegner einsetzen, welche die Einheitlichkeit der Apokalypse nicht preisgeben und trotz der vorgebrachten Gründe ihren vollkommen christlichen Character behaupten möchten. Allein wir glauben, dass sie auch von diesem schwächsten Punkt der Hypothese aus die Überlieferung nicht zu retten vermögen; denn dass eine positive Reconstruction des Ursprünglichen nicht durchweg gelingt, kann kein Argument sein gegenüber dem Nachweis, dass wir es in der Johannesoffenbarung mit zwei ganz verschiedenen Theilen, die nicht aus einer Feder geflossen sein können, und deren Verfasser verschiedenen Religionen angehörten, zu thun haben. Es beweist somit nichts, dass wir uns von dem litterarischen Fundament, auf welchem die jüdische Apokalypse gestanden hat, kein vollständiges Bild mehr machen, auch nicht bestimmen können, wie viel der Bearbeiter davon entfernt hat. Wenn übrigens jede Apokalypse den geschichtlichen Inhalt ihrer Offenbarungen als zukünftig

erschaut vorstellt, so muss in der jüdischen Grundschrift der zeitliche Standpunkt des Sehers jedenfalls fern in der Vorzeit angenommen sein, so dass von da aus alles Geschaute, somit auch das Auftreten der Römer zweifellos zukünftig erschien. Wie es sich dagegen mit einer Stelle wie 17, 9. 10 verhält, soll hier nicht erörtert werden, da sowohl ihr Sinn als auch ihre Ursprünglichkeit keineswegs so sicher ist, als dass sie unsere Beweisführung erschüttern könnte.

Wir lassen also die Etiquette und den ursprünglichen Rahmen der jüdischen Grundschrift dahin gestellt, wir verlieren darüber keine Worte, weil sie überflüssig wären; wir constatieren nur, dass die Behandlung der Ausführungen der Grundschrift durch den Überarbeiter, wie namentlich die Beibehaltung von c. 7, 1 ff. beweist, als eine höchst conservative bezeichnet werden muss.

Den Himmel denkt sich der Apokalyptiker ähnlich wie den jerusalemischen Tempel eingerichtet. Er enthält wie dieser einen Naos, einen Altar, eine Bundeslade und sieben Leuchter. Indem der Apokalyptiker die Urbilder der Tempeltheile in den Himmel versetzt, folgt er dem Gebrauche der jüdischen Apokalyptiker und Rabbinen, welche vielen heiligen Dingen und Personen, insbesondere den Tempelgeräthschaften, Präexistenz beigelegt haben. Auch das himmlische Presbytercollegium ist eine Nachbildung einer irdischen jüdischen Einrichtung.

Die sieben Feuerlampen, welche vor Gottes Thron brennen (4, 5), und die sieben Augen des Lammes (5, 6) werden als die sieben Geister Gottes gedeutet. Die Zahl sieben war für die jüdische Vorstellung eine heilige Zahl. Es hat darum nichts Auffälliges an sich, dass die Zahl der Geister in einer jüdischen Apokalypse auf sieben angegeben wird. Die christliche Betrachtungsweise hingegen kennt nicht sieben Geister Gottes sondern nur einen heiligen Geist, desshalb spricht der Überarbeiter meist von dem *πνεῦμα*. Da er jedoch die Vorstellung von den sieben Geistern Gottes in der von ihm als heiliges Offenbarungsbuch geschätzten Apokalypse vorgefunden hatte, suchte er sie mit Christus in Beziehung zu bringen. Er nennt darum 3, 1 Christus *ὁ ἔχων τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ*. Möglicher Weise stammt auch der die sieben Augen des Lammes deutende Satz: *οἵ εἰσιν τὰ ἑπτὰ πνεύματα* (5, 6), von dem Überarbeiter; denn es ist etwas auffallend, dass hier die sieben Augen, 4, 5

hingegen die sieben Lampen als die sieben Geister Gottes gedeutet werden. 1, 4 werden die Leser mit den Worten gegrüsst: *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, καὶ ἀπὸ τῶν ἑπτὰ πνευμάτων ἃ ἐνώπιον τοῦ θρόνου αὐτοῦ.* Offenbar verdankt dieser in der urchristlichen Litteratur einzigartige Gruss seine Entstehung dem an vielen interpolierten Stellen nachweisbaren Bestreben des Überarbeiters, die von ihm eingefügten Stücke durch den Gebrauch von Ausdrücken, welche der jüdischen Apokalypse eigenthümlich sind, in Verbindung mit der Grundschrift zu bringen. Diese Absicht lässt sich besonders in den drei ersten Capiteln häufig nachweisen (2, 7. 11; 3, 4. 5. 12. 18. 20).

Im vierten Capitel ist ferner von Wichtigkeit die Aussage in V. 1: *δείξω σοι ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα.* Sie giebt den Beweis dafür, dass nach der Meinung des Apokalyptikers Alles, was er erzählt, Enthüllung der Zukunft ist, oder dass er wenigstens bei den Lesern diesen Glauben erwecken will.

Auch der Umstand, dass Gott in V. 8 *ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος* genannt wird, ist von Bedeutung; der jüdische Apokalyptiker weiss nichts von einer Wiederkunft des Herrn, sondern er hofft — dies bestätigen cc. 21, 22 — dass Gott selbst am Ende der Tage erscheinen und bei seinem Volke wohnen werde. 11, 17 und 16, 5 wird Gott in ähnlicher Weise bezeichnet. Da jedoch das Blasen der siebenten Trompete (11, 15) aller Welt verkündigt hat, dass das Reich Gottes herbeigekommen ist, wird an beiden Stellen das *ὁ ὤν* dem *ὁ ἦν* vorangestellt und das *ὁ ἐρχόμενος* weggelassen. Diese Stellen beweisen, dass unsere Apokalypse lediglich die jüdische Eschatologie enthält. Gott ist der Schöpfer und zugleich das Ende der Entwickelung. Zu der Zeit, in der der Apokalyptiker steht, ist der Weltmacht noch freier Lauf gelassen. Zwar verkünden schon Zeichen, dass der grosse Tag nicht mehr allzufern ist, und sehnsüchtig harren Gottes Knechte auf das Eingreifen ihres Herrn, doch sie werden vorerst noch vertröstet (6, 9 ff.). Weitere Zeichen folgen und die messianischen Geburtswehen brechen über das Gottesvolk herein, doch noch immer nicht ist das Ende der Tage gekommen, wenn auch offenbar geworden ist, dass Gott die Zügel wieder in die Hände genommen hat (11, 15 ff.). Der bösen Macht ist noch eine kurze Frist gegeben, und sie benützt dieselbe in der furchtbarsten

Weise. Wenn aber die Noth der Heiligen und der Übermuth der Welt den höchsten Grad erreicht hat, greift urplötzlich Gott durch seinen Gesalbten mächtig ein, die Feinde werden zerschmettert und die Heiligen gerächt. Der alte Himmel und die alte Erde vergehen, und Alles wird neu. Strahlend und mit göttlicher Herrlichkeit ausgestattet, fährt die heilige Stadt, das neue Jerusalem, vom Himmel hernieder und bildet den Wohnsitz, wo Gott auf alle Zeiten bei seinem heiligen Volke wohnen wird.

Dieser Gedanke ist das Gemeingut aller jüdischen Apokalypsen. Sie alle nehmen an, dass ein Eingreifen Gottes selbst das Ende der Dinge herbeiführen werde, und es geht bei ihnen die messianische Erwartung — wie auch in unserer Apokalypse, welche den Messias nur 19, 11 ff. handelnd auftreten lässt, sonst aber stets Gott als den Lenker der Endgeschichte in den Vordergrund stellt — in die Hoffnung über, dass Gott selbst zu seinem Volke kommen und bei ihm wohnen werde. In der christlichen Eschatologie dagegen wird — wie dies auch die drei ersten Capitel unserer Schrift beweisen — der volle Nachdruck auf die Wiederkunft des Herrn gelegt..

An unserer Stelle (4, 9) wird Gott *ὁ ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* genannt, während in dem der Überarbeitung angehörenden Stücke 1, 18 der auferstandene Christus diese Worte von sich selbst sagt.

Der Schluss des vierten Capitels (v. 11), der die Worte enthält: *ἄξιος εἶ λαβεῖν . . . τὴν δύναμιν, ὅτι σὺ ἔκτισας τὰ πάντα, καὶ διὰ τὸ θέλημά σου ἦσαν καὶ ἐκτίσθησαν*, ist für die Sprache des Übersetzers charakteristisch; denn *ἦσαν καὶ ἐκτίσθησαν* soll offenbar heissen „sie sind und sie sind geschaffen worden". Noch an mehreren Stellen lässt sich nachweisen, dass der Übersetzer das hebräische Tempus im Griechischen falsch wiedergegeben hat. So sollte z. B. in dem Satze *ἀλλ' ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς φωνῆς τοῦ ἑβδόμου ἀγγέλου, ὅταν μέλλῃ σαλπίζειν, καὶ ἐτελέσθη τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ* (10, 7) an der Stelle des Aorists das Futurum stehen. Auch 5, 5 erwartet man statt des *ἐνίκησεν* das Futurum *νικήσει*, da die Eröffnung des Buches noch zukünftig ist. Umgekehrt sind die Futura: *δώσουσιν, πεσοῦνται* und *προσκυνήσουσιν* (4, 8. 9) unverständlich.

Über das fünfte Capitel haben wir bereits eingehender gesprochen.

Auffallend ist, dass V. 8 die Wohlgerüche mit den Gebeten der Heiligen identificiert werden, während 8, 3—4 im Gegentheil erzählt wird, wie ein Engel den Gebeten der Heiligen Wohlgerüche beimischt, um sie als einen Gott wohlgefälligen Geruch aufsteigen zu lassen. Es ist jedoch zweifelhaft, ob diese Verschiedenheit der Auffassung zur Annahme berechtigt, dass in v. 8 des c. 5 die Hand des Überarbeiters thätig gewesen sei.

Im sechsten Capitel ist der Abschnitt v. 9—11, welcher von den getödteten Heiligen und ihrer Bitte an Gott handelt, von Wichtigkeit für die Beurtheilung des Standpunktes, von dem aus die Schrift geschrieben ist. Kein Wort berechtigt uns zu der Annahme, dass die Getödteten Christen sind, während verschiedene Merkmale erkennen lassen, dass es sich um Juden handelt. Sie werden genannt: *ἐσφαγμένοι διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον.* Dass der Name Jesu gar nicht erwähnt wird, wäre, wenn wirklich von Christen die Rede wäre, höchst auffallend. Ebenso merkwürdig ist bei der Voraussetzung des christlichen Ursprunges dieser Stelle, dass die Getödteten sich nicht an ihren Herrn um Hilfe wenden, obschon sie, lediglich weil sie ihm die Treue bewahrt haben, geschlachtet worden sind. Man sollte um so mehr erwarten, dass sie sich auch an Christus wenden würden, da für die Christen die Wiederkunft des Herrn und das Gericht gleichbedeutend war. Hat ein Jude diese Stelle geschrieben, so ist es auch viel begreiflicher, dass die Seelen der Geschlachteten ein lautes Geschrei nach Rache erheben und Gott mahnen, die Feinde zu richten. Die Versuche der Exegeten, zu beweisen, dass das von den Märtyrern geäusserte Verlangen „weder eine strafbare Ungeduld noch Rachsucht“ enthalte, beweisen deutlich, dass der Widerspruch empfunden wird, in welchem dieses Gebahren der Märtyrer zur Lehre Jesu steht. Auf jüdischem Standpunkt hingegen haben die Märtyrer vollkommen das Recht, auf ihre Verdienste hinzuweisen und von Gott zu verlangen, dass er auch seinerseits die Verpflichtung erfülle.

Als letzter und stärkster Beweis für den jüdischen Ursprung dieser Stelle ist der Umstand geltend zu machen, dass diese Zeilen — wie übrigens die ganze Grundschrift — unter dem Eindruck einer über die ganze Erde hin sich erstreckenden Verfolgung geschrieben sind. Wir befinden uns mitten in der Verfolgung, die die Erdenbewohner wider die Heiligen unternommen

haben. Ein Theil ist bereits geschlachtet, eine weitere Anzahl wird in kurzer Zeit diesen Opfern folgen. Bei der Annahme, dass diese Stelle vor dem Jahre 70 geschrieben sei, ist es somit rein unmöglich, an ihrem christlichen Ursprunge festzuhalten. Erst seit Trajan beschäftigte sich der römische Staat mit den Christen als Secte, und von da an begannen die Verfolgungen. Vorher waren die Christen in ihrer Eigenschaft als Solche — wenn wir von dem neronischen Gewaltacte absehen — unbehelligt. Mag man nun auch den Eindruck, den diese grausame Behandlung der Brüder zu Rom auf die übrigen Christen hervorgebracht hat, noch so hoch anschlagen, so ist es doch nicht glaublich und widerstreitet auch allen sonstigen Nachrichten über diese Zeit, dass die Christen für diese That kaiserlicher Willkür die Erdenbewohner verantwortlich gemacht und eine Fortsetzung dieser Schlächtereien erwartet hätten.

Dass die Verhältnisse für die Juden in damaliger Zeit ganz anders lagen, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden.

Die Handlung der Versiegelung der Juden, welche im siebenten Capitel erzählt wird, und die zwischen die Eröffnung des sechsten und des siebenten Siegels fällt, bildet — wie schon gezeigt worden ist — ein Vorspiel zu der neuen Entwicklungsreihe endgeschichtlicher Ereignisse, welche mit dem achten Capitel beginnt: 8, 1 schliesst sich somit an 7, 8 an.

Am Anfang des achten Capitels (3—5) wird erzählt, wie ein Engel mit einem goldenen Weihrauchfasse den Gebeten der Heiligen Wohlgerüche beimischt und sie zu Gott aufsteigen lässt. Hierauf nimmt der Engel das Weihrauchfass und schleudert es auf die Erde, und in Folge davon geschehen Donner, Rufe, Blitze und Erdbeben, und die sieben Engel verkünden mit Trompetenstössen neue Plagen und Schrecken: die geschilderte Handlung des Engels hat den Zweck zu zeigen, wie die folgenden Ereignisse die Erfüllung der Gebete sind. Es zeigt sich also auch hier, dass die Gebete der Heiligen lediglich eine Bitte um Rache und Vergeltung sind, und es gilt somit von dieser Stelle Dasselbe wie von 6, 9—11.

Das neunte Capitel zählt nach Art der jüdischen Apokalypsen die einzelnen Strafen, welche dem Endgerichte vorangehen werden, auf, und enthält gar nichts Christliches. Auch das zehnte Capitel ist durch und durch jüdisch und enthält

keine Stelle, die auf einen christlichen Verfasser hinweist. Auch hier ist jedoch der Stoff theilweise derart, dass ihn ein Christ nicht wohl in der gleichen Weise wie ein Jude behandeln konnte. Ein Engel verkündigt (v. 6), dass keine Zeit mehr gegeben ist, und fährt fort mit den Worten: *ἀλλ' ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς φωνῆς τοῦ ἑβδόμου ἀγγέλου, ὅταν μέλλῃ σαλπίζειν, καὶ ἐτελέσθη τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ, ὡς εὐηγγέλισεν τοὺς ἑαυτοῦ δούλους τοὺς προφήτας.* Wenn diese Stelle christlich wäre, so wäre es höchst auffallend, dass sich der Engel hier auf die Propheten und nicht auf das viel wichtigere Zeugniss Jesu Christi beruft. Auch wenn man annimmt, dass in die eschatologischen Reden Jesu manches Fremde hineingekommen sei, so wird man doch nicht bestreiten können, dass Jesus in seinen Reden sich öfters über die Endzeit ausgesprochen hat. Jedenfalls stützte sich die erste christliche Gemeinde, deren ganzes Thun und Hoffen von dem Gedanken der nahen Wiederkunft Christi beherrscht war, in ihren Erwartungen in erster Linie auf die Versicherungen des Herrn selbst. Um so unbegreiflicher wäre es, wenn in einer christlichen Apokalypse in diesem Zusammenhange weder Christus noch die Apostel sondern lediglich die Propheten als Zeugen genannt wären. Solche Stellen wie die soeben besprochene und die vorher genannten bestätigen, wie wenig es gelingen kann, den jüdischen Charakter des Buches durch die Annahme, dass der Verfasser ein „Judenchrist" sei, zu erklären. Gerade einem „Judenchristen," der den Schwerpunkt der messianischen Thätigkeit in die Endgeschichte verlegte, musste daran liegen, das Recht seiner Auffassung durch Aussprüche, die Jesus selbst in dieser Sache gethan hatte, zu begründen.

Das elfte Capitel ist bereits einer eingehenden Untersuchung unterworfen worden. Es ist an dieser Stelle nur noch darauf aufmerksam zu machen, dass wohl auch die Bezeichnung Jerusalems in v. 8 als *ἡ πόλις ἡ μεγάλη* auf den Überarbeiter zurückzuführen ist. *Ἡ μεγάλη* ist in der Grundschrift das stehende Epitheton Babels (14, 8; 16, 19; 17, 1. 5. 18; 18, 2. 10. 16. 18. 19. 21). Es ist somit nicht wahrscheinlich, dass der jüdische Apokalyptiker an dieser Stelle das gleiche Adjectiv zur Bezeichnung Jerusalems, welches in der Grundschrift sonst die heilige und die geliebte Stadt heisst, angewandt hat, da dadurch leicht ein Missverständniss entstehen konnte. Man wird daher

annehmen dürfen, dass der Uberarbeiter das ἁγία, welches im Widerspruch zu seinem Zusatze stand, in μεγάλη umgeändert hat.

Den jüdischen Ursprung des zwölften Capitels haben wir schon an früherer Stelle nachgewiesen.

Das dreizehnte Capitel schildert, wie ein Thier mit zehn Hörnern und sieben Köpfen aus dem Meere aufsteigt und von dem Drachen Thron und Gewalt erhält. Es öffnet sein Maul zu Lästerungen wider Gott, seinen Namen und gegen Alle, welche im Himmel wohnen, und sämmtliche Bewohner der Erde müssen ihm gehorchen. Und eine andere Bestie, die vom Lande aufsteigt, verführt die Menschen zur Anbetung des Wasserthieres und tödtet Diejenigen, welche das Bild des Thieres nicht anbeten wollen. Und kein Mensch kann handeln oder verkaufen, der nicht den Stempel mit dem Namen des Thieres oder der Zahl seines Namens hat.

Diese Schilderung der beiden Thiere und ihres Treibens, welche auf das deutlichste zeigt, mit welchem Abscheu die Glaubensgenossen des Apokalyptikers durch gewisse Handlungen der römischen Kaiser erfüllt wurden, ist durch und durch in jüdischem Geiste geschrieben. Als besten Beleg für diese Behauptung kann die Thatsache angeführt werden, dass Mommsen (Römische Geschichte, 5. Bd. S. 520 ff.) gerade dieses Capitel der Apokalypse benützt hat, um das Verfahren des Judenthums gegenüber dem römischen Kaiserthum zu kennzeichnen. Besonders bezeichnend für den jüdischen Charakter dieser Schilderung ist der Abscheu des Apokalyptikers vor den Münzen mit dem Namen des römischen Kaisers und die Anschauung, dass es eine Sünde sei, mit diesen zu handeln und zu verkaufen.

Man darf gewiss — ganz abgesehen von der Stelle Röm. 13, 1—7, welche ihrem Inhalte nach im allerschärfsten Gegensatze zu diesem Capitel steht — behaupten, dass die Christen noch längere Zeit nach der Zerstörung Jerusalems nicht in einem so feindlichen Verhältniss zum römischen Kaiserthum gestanden haben, wie man, wenn die Aussagen dieses Capitels von einem Christen ausgiengen, annehmen müsste.

Seinem jüdischen Standpunkte gemäss lässt der Apokalyptiker v. 6 das Thier nur Schmähungen gegen Gott und die Himmelsbewohner, nicht aber auch — wie man von einem Christen erwarten müsste — gegen Jesus Christus ausstossen.

Durch den Ausfall des Stückes 1—5 im vierzehnten Capitel wird in keiner Weise der Zusammenhang gestört. 14, 6 schliesst sich an 13, 18 an, und die Episode mit dem Lamme steht weder mit dem vorhergehenden noch mit den folgenden Versen in irgend welcher Verbindung. Wir brauchen darum durchaus nicht anzunehmen, dass in der Grundschrift ursprünglich hier ein jüdisches Stück gestanden habe, das vom Überarbeiter in den Abschnitt 1—5 umgewandelt worden sei.

Das *εὐαγγέλιον αἰώνιον*, welches ein Engel allen Bewohnern der Erde verkündigt (6—7), ist — wie fast alle Exegeten richtig anerkennen — nicht die frohe Botschaft von Jesus Christus, sondern es besteht in den Worten, welche v. 7 angeführt werden: *φοβήθητε τὸν θεὸν καὶ δότε αὐτῷ δόξαν, ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα τῆς κρίσεως αὐτοῦ, καὶ προσκυνήσατε τῷ ποιήσαντι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πηγὰς ὑδάτων.* Diese Aufforderung, welche der Engel an die Menschen richtet, überschreitet in nichts das Mass dessen, was das Judenthum von den Proselyten zu fordern pflegte. *Φοβήθητε τὸν θεόν* ist der Inhalt der Botschaft, und *φοβούμενοι τὸν θεόν* war die gewöhnliche Bezeichnung für die Proselyten. In einer christlichen Apokalypse hätte sich ohne Zweifel an die Aufforderung, Gott zu fürchten und ihm die Ehre zu geben, die angeschlossen, Jesus als den Messias anzuerkennen; denn auch dem eingefleischtesten Judenchristen musste — wenn er überhaupt noch auf den Namen eines Christen Anspruch machen konnte — der Glaube an Jesus als die erste Bedingung zur Erlangung des Heils erscheinen. Will man an dem christlichen Ursprung dieser Stelle festhalten, so hat man erst den Beweis zu bringen, dass es in der urchristlichen Zeit eine Partei gab, welche glaubte, in einer solchen Forderung, wie wir sie hier finden, das Entscheidende am Christenthum hervorzuheben. Diese Stelle ist übrigens in der Apokalypse nicht einzig in ihrer Art. Ähnliche Beobachtungen lassen sich machen 9, 20. 21; 11, 13; 16, 9 u. a. andern Orten. Einen scharfen Contrast zu dieser Aufforderung, Gott die Ehre zu geben, welche die Grundschrift enthält, bilden die vom Überarbeiter eingeschobenen Verse 12 und 13, welche von einer *πίστις Ἰησοῦ* und einem *ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκειν* sprechen. An die Drohung des dritten Engels gegen alle Diejenigen, welche dem Thiere Ehrfurcht erzeigen, schliesst sich der Abschnitt v. 14—20

an, welcher erzählt, wie Einer gleich einem Menschensohne auf den Zuruf eines Engels hin seine Sichel über die Erde wirft und die Ernte vollzieht, und wie ein anderer Engel ebenfalls von einem Engel aufgefordert wird, die Sichel ausgehen zu lassen, und den Weinstock der Erde schneidet. Auch diese Erzählung giebt nicht die geringste Veranlassung dazu, einen christlichen Verfasser anzunehmen.

Ebenso ist das fünfzehnte Capitel mit Ausnahme einer kleinen Einschaltung von jüdischem Geiste beseelt. Besonders auffallend ist, wie wir bereits betont haben, dass das von den Seligen gesungene Lied gar kein christliches Merkmal enthält.

Das sechzehnte Capitel erzählt, wie sieben Engel sieben Zornesschalen Gottes über die Erde ausgiessen, und schildert, wie die Menschen trotz aller Plagen sich nicht zu Gott bekehren wollen. Während die Bewohner Jerusalems sich auf ein Erdbeben hin, das nur den zehnten Theil der Stadt zerstört, zu Gott bekehrt hatten, bleiben die Völker bei den härtesten Gerichten verstockt und gehen blindlings ihrem Untergange entgegen. Beim Ausgiessen der siebenten Schale entsteht ein Erdbeben so gross, wie noch nie eines war, seitdem Menschen auf der Erde wohnen, und die grosse Stadt zerreisst in drei Theile, und die Städte der Heiden stürzen zusammen. Diese verschiedene Behandlung, welche den Städten der Heiden und ihren Bewohnern und Jerusalem und seiner Einwohnerschaft zu Theil wird, lässt den Juden erkennen, jedenfalls weist mit Ausnahme der in einen Satz der Grundschrift eingeschobenen Bemerkung 16, 15 nichts darauf hin, dass wir einen christlichen Verfasser für dieses Capitel anzunehmen haben.

Das siebenzehnte und das achtzehnte Capitel, welche eine Schilderung der Greuel Babylons und ihres Unterganges geben, athmen den glühendsten Hass gegen die römische Weltmacht und vor Allem gegen das Centrum des Reiches, die Stadt Rom. Der Apokalyptiker sieht ein Weib, das in Purpur und Scharlach gekleidet ist und in der Hand einen Becher voll Greuel und Unsauberkeit ihrer Unzucht trägt. Auf der Stirne trägt sie den Namen: Mutter aller Buhlerinnen und Greuel auf Erden. Sie ist trunken vom Blute der Heiligen (17, 6), und an späterer Stelle (18, 24) heisst es, dass in ihr das Blut der Propheten und Heiligen und aller Geschlachteten auf der Erde gefunden wurde.

Sowohl der furchtbare Hass gegen Rom, wie auch die Klage, dass auf der ganzen Erde Leute auf Veranlassung der römischen Weltmacht, die in Rom ihren Sitz hat, geschlachtet worden sind, passt nicht in eine altchristliche Apokalypse. Ferner wird der Sturz Roms unter Gesichtspunkten betrachtet, wie sie wohl schwerlich den urchristlichen Gemeinden eigen waren. Den grössten Nachdruck legt der Apokalyptiker darauf, dass in Rom das Centrum des Welthandels zu Grunde geht, und in seinem Untergange alle Händler, welche in Rom reich geworden sind, vernichtet werden. Immer von Neuem kehrt der Apokalyptiker auf dieses Thema zurück (18, 3. 11—19. 23) und malt mit besonderem Vergnügen den Jammer der römischen Kaufleute. Den Schluss der Schilderung, wie die stolze Stadt in Flammen aufgeht, bilden die charakteristischen Worte: *ὅτι οἱ ἔμποροί σου ἦσαν οἱ μεγιστᾶνες τῆς γῆς, ὅτι ἐν τῇ φαρμακίᾳ σου ἐπλανήθησαν πάντα τὰ ἔθνη, καὶ ἐν αὐτῇ αἵματα προφητῶν καὶ ἁγίων εὑρέθη καὶ πάντων τῶν ἐσφαγμένων ἐπὶ τῆς γῆς.*

Auch andere Züge der von heissem Hass erfüllten Schilderung weisen darauf hin, dass der Apokalyptiker im Namen des von dem römischen Staat auf das Schwerste geschädigten jüdischen Volkes und nicht der christlichen Gemeinde spricht. Ebenso passt die Gestalt des Reiters, der, angethan mit einem in Blut getauchten Gewande, und ein zweischneidiges Schwert im Munde, um die Heiden zu zerschmettern, die Kelter des Zornweines des Gerichtes Gottes tritt, besser zur Bezeichnung des jüdischen Messias als des wiedererscheinenden Christus.

Den Abschnitt über das tausendjährige Reich im zwanzigsten Capitel haben wir bereits besprochen.

Der auf dem weissen Throne Sitzende, welcher nach den aufgeschlagenen Büchern über alle Todten Gericht hält, ist, wie fast alle Exegeten zugestehen, Gott selbst. Der ganze Abschnitt v. 11—15 ist der beste Beweis dafür, dass alle die Stellen, welche das Lamm mit dem Gericht und dem Lebensbuche in Beziehung zu bringen suchen, von der Hand des Christen Überarbeitungen erlitten haben.

Die Schilderung des neuen Jerusalems und der ewigen Seligkeit, welche die Heiligen im Umgang mit Gott geniessen werden, bildet den Schluss der Grundschrift (21, 1—22, 5). Die einzelnen, in den Context störend eingreifenden, christlichen Inter-

polationen lassen sich leicht ausscheiden, ebenso ist deutlich zu erkennen, dass die mit *καὶ εἶπέν μοι* in v. 6 beginnende Reihe unvermittelt nebeneinander gestellter Aussprüche auf den Überarbeiter zurückzuführen ist. Jedenfalls werden auch in der jüdischen Grundschrift auf v. 5 noch ein paar kurze Schlussbemerkungen des Verfassers gefolgt sein. Möglicher Weise liegen uns Überreste des ursprünglichen Schlusses vor in den Worten: *ὁ κύριος ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων τῶν προφητῶν ἀπέστειλεν τὸν ἄγγελον αὐτοῦ δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει*, welche von einem Engel sprechen, während der Überarbeiter seine Offenbarung auf Christus selbst zurückführt (1, 9 ff.), — ferner in der Erzählung, wie der Seher vor dem Engel niederfällt und von ihm abgewiesen wird mit den Worten: Bete Gott an (22, 8—9).

Man hat schon, um den universalistischen Standpunkt des Apokalyptikers zu erweisen, darauf aufmerksam gemacht, dass er im neuen Jerusalem keinen Tempel annehme (21, 22). Der Schluss, den man aus dieser Thatsache zieht, ist jedoch vollständig unrichtig; denn es musste auch für den engherzigsten Juden selbstverständlich sein, dass der Tempel unnöthig ist, sobald Gott selbst unter dem Volke wohnt. Wie unrecht man thut, dem Verfasser desshalb einen universalistischen Standpunkt beizulegen, zeigt schon die eine Thatsache, dass der Apokalyptiker selbst noch im Gottesreiche zwischen Heiligen und Heiden einen Unterschied macht (21, 24. 26; 22, 2).

Es hat sich somit gezeigt, dass die Apokalypse durch die Ausscheidung der von uns bezeichneten Interpolationen ihres christlichen Charakters vollkommen entkleidet wird und sich als rein jüdische Schrift zu erkennen giebt.

Wir lassen zum Schlusse noch den Text der Apokalypse mit Hervorhebung der christlichen Stücke und dann die christlichen Stücke noch besonders folgen, um deutlich vor Augen zu führen, dass nach der Entfernung sämmtlicher christlicher Stellen ein geschlossenes Ganzes zurückbleibt, und um ferner durch die Ermöglichung einer übersichtlichen Vergleichung noch klarer zu veranschaulichen, wie die zwei verschiedenen Verfasser zwei gänzlich verschiedenen Gesinnungen Ausdruck verleihen. Betrachten wir die christlichen Stücke gesondert von der Grundschrift, in die sie eingefügt sind, so zeigt sich, dass sie, was ihren Inhalt betrifft, den

schönsten Zeugnissen urchristlicher Frömmigkeit beigezählt werden können. Unsere Untersuchung der Apokalypse giebt ein klares Bild davon, wie die grob sinnlichen, Rache und Vergeltung für die Feinde und irdische Herrschaft für die Gläubigen erhoffenden jüdischen Messiaserwartungen im Christenthum verinnerlicht und unter den Hauptgesichtspunkt der Vereinigung mit dem wiedererscheinenden Heiland gestellt worden sind.

Die scheinbar negative Kritik, welche wir an das christliche Offenbarungsbuch angelegt haben, ergiebt somit ein vollständig positives Resultat. Während man unter der Voraussetzung, dass die Apokalypse Johannis ein rein christliches Buch sei, sich genöthigt gesehen hat, ein Schriftstück, das sich — abgesehen von einzelnen, hin und her zerstreuten von echt christlichem Geiste zeugenden Aussprüchen — kaum merklich von den zeitgenössischen jüdisch-apokalyptischen Producten unterscheidet, als charakteristischen Ausdruck für die eschatologischen Erwartungen der urchristlichen Gemeinde, welche noch unter dem unmittelbaren Einflusse des Herrn selbst und der Apostel stand, zu halten, zeigt sich nun, dass alle die dem Evangelium Jesu fremden oder widersprechenden Züge einem jüdischen Verfasser zuzuschreiben sind, dass hingegen alle von christlicher Hand herrührenden Stellen den Zweck haben, die jüdischen Zukunftsbilder zu verinnerlichen und unter einen höheren Gesichtspunkt zu stellen. Sollte die vorgetragene Hypothese sich bestätigt haben, so würde die Frage nach dem christlichen Lehrgehalt der Johannesapokalypse in ein neues Stadium treten, und die Untersuchungen über denselben würden gewiss befriedigendere Ergebnisse zu Tage fördern, als die sind, welche man bisher unter dem Titel „der Lehrbegriff der Apokalypse“ hinnehmen musste. Ebenso wäre dann die Frage nach dem Verhältniss der Apokalypse zu dem Evangelium Johannis eine neue geworden, und, wie mir scheint, wäre die Situation eine günstigere als früher. Indessen will ich in Bezug auf die vielen Fragen, die sich weiter erheben würden, nicht vorgreifen.

Ein Räthsel bleibt für uns die Thatsache, dass der Christ bei seinem gänzlich verschiedenen Standpunkte trotzdem die jüdische Schrift als Grundlage für sein Offenbarungsbuch benützt hat. Wir machen uns auch gar nicht anheischig, die psychologischen und geschichtlichen Bedingungen, unter denen er gear-

beitet hat, zu durchschauen und zu erklären; denn wir kennen leider auf diesem verwickelten Gebiete der jüdisch-christlichen Geschichte überall nur die Ergebnisse der Situationen, nicht aber die Stimmungen und Conflicte der fühlenden und handelnden Personen. Die Situation aber ist hier keine wesentlich andere gewesen als die, welche wir für Männer wie Papias, ja für die grosse Mehrzahl der ältesten Christen, annehmen müssen.

Anhang.

Um eine klare Übersicht über den Umfang der dem Überarbeiter zugeschriebenen Stücke zu ermöglichen, lasse ich als Anhang sowohl den Text der jüdischen Apokalypse 4, 1—22. 5 mit Hervorhebung derjenigen Stellen (in fetter Schrift), die ich für christliche Zusätze halte, als auch diese christlichen Stücke vom Zusammenhang losgelöst, nebst den drei ersten Capiteln und dem Schlusstheil 22, 6—21 folgen[1]). Durch Noten unterhalb des Textes verweise ich auf meine die einzelnen Verse betreffenden Erörterungen.

Wenn die drei ersten Capitel sowie die übrigen als Zusätze ausgeschiedenen Stücke als christlich bezeichnet werden, so soll damit durchaus nicht gesagt sein, dass sie nicht auch Theile der alten jüdischen Apokalypse — freilich in verstümmelter Gestalt — enthalten können. Es legen im Gegentheil, wie schon früher bemerkt worden ist[2]), verschiedene Beobachtungen die Annahme nahe, dass der Überarbeiter bei seinen Einschaltungen und Zusätzen hie und da (so vor Allem im Anfangs- und im Schlusscapitel) vorgefundene jüdische Stücke verwerthet habe. Da es mir jedoch unmöglich erschien, die letzteren mit Sicherheit herauszuschälen, so habe ich hier auf eine Scheidung verzichtet.

---

1) Was den Text betrifft, so schliesse ich mich, mit Ausnahme von zwei Stellen (6, 16 u. 19, 5, vergl. dazu S. 18 u. S. 40), der Recension Tischendorf's in der Ausgabe von Gebhardt (Lipsiae 1881) an.

2) Vergl. S. 34, 36, 44 f., 71, 80 und 89.

ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ IV, 1—XXII, 5.

IV [1]*Μετὰ ταῦτα ἰδον, καὶ ἰδοὺ θύρα ἠνεῳγμένη ἐν τῳ οὐρανῷ, καὶ ἡ φωνὴ ἡ πρώτη ἣν ἤκουσα ὡς σάλπιγγος λαλούσης μετ' ἐμοῦ, λέγων· ἀνάβα ὧδε, καὶ δείξω σοι ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα.* [2]*εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι· καὶ ἰδοὺ θρόνος ἔκειτο ἐν τῳ οὐρανῷ, καὶ ἐπὶ τὸν θρόνον καθήμενος,* [3]*καὶ ὁ καθήμενος ὅμοιος ὁράσει λίθῳ ἰάσπιδι καὶ σαρδίῳ, καὶ ἶρις κυκλόθεν τοῦ θρόνου ὅμοιος ὁράσει σμαραγδίνῳ.* [4]*καὶ κυκλόθεν του θρόνου θρόνους εἴκοσι τέσσαρας, καὶ ἐπὶ τοὺς θρόνους εἴκοσι τέσσαρας πρεσβυτέρους καθημένους περιβεβλημένους ἐν ἱματίοις λευκοῖς, καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν στεφάνους χρυσοῦς.* [5]*καὶ ἐκ τοῦ θρόνου ἐκπορεύονται ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταί· καὶ ἑπτὰ λαμπάδες πυρὸς καιόμεναι ἐνώπιον τοῦ θρόνου, ἅ εἰσιν τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ·* [6]*καὶ ἐνώπιον τοῦ θρόνου ὡς θάλασσα ὑαλίνη ὁμοία κρυστάλλῳ· καὶ ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ κύκλῳ τοῦ θρόνου τέσσερα ζῶα γέμοντα ὀφθαλμῶν ἔμπροσθεν καὶ ὄπισθεν.* [7]*καὶ τὸ ζῶον τὸ πρῶτον ὅμοιον λέοντι, καὶ τὸ δεύτερον ζῶον ὅμοιον μόσχῳ, καὶ τὸ τρίτον ζῶον ἔχων τὸ πρόσωπον ὡς ἀνθρώπου, καὶ τὸ τέταρτον ζῶον ὅμοιον ἀετῳ πετομένῳ.* [8]*καὶ τὰ τέσσερα ζῶα, ἓν καθ' ἓν αὐτῶν ἔχων ἀνὰ πτέρυγας ἓξ, κυκλόθεν καὶ ἔσωθεν γέμουσιν ὀφθαλμῶν, καὶ ἀνάπαυσιν οὐκ ἔχουσιν ἡμέρας καὶ νυκτὸς λέγοντες· ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος.* [9]*καὶ ὅταν δώσουσιν τὰ ζῶα δόξαν καὶ τιμὴν καὶ εὐχαριστίαν τῳ καθημένῳ ἐπὶ τῳ θρόνῳ τῳ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων,* [10]*πεσοῦνται οἱ εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι ἐνώπιον τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου, καὶ προσκυνή-*

IV ff. S. 13. **IV.** S. 35, 36, 73, 77—81. *1 f.* S. 77. *1.* S. 77, 80. *2.* S. 77. *4.* S. 74. *5.* S. 45, 74, 79 f. *8.* S. 56, 80, 81. *9 ff.* S. 56. *9.* S. 81. *10.* S. 56.

σουσιν τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, καὶ βαλοῦσιν τοὺς στεφάνους αὐτῶν ἐνώπιον τοῦ θρόνου, λέγοντες· 11ἄξιος εἶ, ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν, λαβεῖν τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν καὶ τὴν δύναμιν, ὅτι σὺ ἔκτισας τὰ πάντα, καὶ διὰ τὸ θέλημά σου ἦσαν καὶ ἐκτίσθησαν.

V 1Καὶ εἶδον ἐπὶ τὴν δεξιὰν τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου βιβλίον γεγραμμένον ἔσωθεν καὶ ὄπισθεν, κατεσφραγισμένον σφραγῖσιν ἑπτά. 2καὶ εἶδον ἄγγελον ἰσχυρὸν κηρύσσοντα ἐν φωνῇ μεγάλῃ· τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον καὶ λῦσαι τὰς σφραγῖδας αὐτοῦ; 3καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο ἐν τῷ οὐρανῷ οὔτε ἐπὶ τῆς γῆς οὔτε ὑποκάτω τῆς γῆς ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον οὔτε βλέπειν αὐτό. 4καὶ ἔκλαιον πολύ, ὅτι οὐδεὶς ἄξιος εὑρέθη ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον οὔτε βλέπειν αὐτό. 5καὶ εἷς ἐκ τῶν πρεσβυτέρων λέγει μοι· μὴ κλαῖε· ἰδοὺ ἐνίκησεν ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἡ ῥίζα Δαυείδ, ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον καὶ τὰς ἑπτὰ σφραγῖδας αὐτοῦ.

6Καὶ εἶδον ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν τεσσάρων ζώων καὶ ἐν μέσῳ τῶν πρεσβυτέρων ἀρνίον ἑστηκὼς ὡς ἐσφαγμένον, ἔχων κέρατα ἑπτὰ καὶ ὀφθαλμοὺς ἑπτά, οἵ εἰσιν τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ ἀπεσταλμένα εἰς πᾶσαν τὴν γῆν. 7καὶ ἦλθεν καὶ εἴληφεν ἐκ τῆς δεξιᾶς τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου. 8καὶ ὅτε ἔλαβεν τὸ βιβλίον, τὰ τέσσερα ζῶα καὶ οἱ εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι ἔπεσαν ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου, ἔχοντες ἕκαστος κιθάραν καὶ φιάλας χρυσᾶς γεμούσας θυμιαμάτων, ἃ εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων. 9καὶ ᾄδουσιν ᾠδὴν καινὴν λέγοντες· ἄξιος εἶ λαβεῖν τὸ βιβλίον καὶ ἀνοῖξαι τὰς σφραγῖδας αὐτοῦ, ὅτι ἐσφάγης καὶ ἠγόρασας τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους, 10καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλείαν καὶ ἱερεῖς, καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς. 11καὶ εἶδον, καὶ ἤκουσα ὡς φωνὴν ἀγγέλων πολλῶν κύκλῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν ζώων καὶ τῶν πρεσβυτέρων, καὶ ἦν ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν μυριάδες μυριάδων καὶ χιλιάδες χιλιάδων, 12λέγοντες φωνῇ μεγάλῃ· ἄξιός ἐστιν τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον λαβεῖν τὴν δύναμιν καὶ πλοῦτον καὶ σοφίαν καὶ ἰσχὺν καὶ τιμὴν καὶ δόξαν καὶ εὐλογίαν. 13καὶ πᾶν κτίσμα ὃ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὑποκάτω τῆς γῆς καὶ ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα καὶ ἤκουσα λέγοντας· τῷ καθημένῳ ἐπὶ

---

11. S. 41, 56, 81. V. S. 36, 39, 41, 81 f. *5.* S. 81. *6.* S. 35, 38 f., 45. 46, 57, 60, 74, 79. *8.* S. 35, 46, 68, 82. *9* ff. S. 54—59. *9.* S. 35, 38, 54. 55, 56, 71, 75. *10.* S. 35, 57 Anm. 18, 68, 71. *11* ff. S. 35, 57 Anm. 17. *12.* S. 35, 41, 46. *13.* S. 46, 56.

τῷ θρόνῳ καὶ τῷ ἀρνίῳ ἡ εὐλογία καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. 14 καὶ τὰ τέσσερα ζῶα ἔλεγον· ἀμήν, καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἔπεσαν καὶ προσεκύνησαν.

VI 1 Καὶ ἴδον ὅτε ἤνοιξεν τὸ ἀρνίον μίαν ἐκ τῶν ἑπτὰ σφραγίδων, καὶ ἤκουσα ἑνὸς ἐκ τῶν τεσσάρων ζώων λέγοντος ὡς φωνὴ βροντῆς· ἔρχου. 2καὶ ἴδον, καὶ ἰδοὺ ἵππος λευκός, καὶ ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτὸν ἔχων τόξον, καὶ ἐδόθη αὐτῷ στέφανος, καὶ ἐξῆλθεν νικῶν καὶ ἵνα νικήσῃ.

3 Καὶ ὅτε ἤνοιξεν τὴν σφραγῖδα τὴν δευτέραν, ἤκουσα τοῦ δευτέρου ζώου λέγοντος· ἔρχου. 4καὶ ἐξῆλθεν ἄλλος ἵππος πυρρός, καὶ τῷ καθημένῳ ἐπ' αὐτὸν ἐδόθη αὐτῷ λαβεῖν τὴν εἰρήνην ἐκ τῆς γῆς καὶ ἵνα ἀλλήλους σφάξουσιν, καὶ ἐδόθη αὐτῷ μάχαιρα μεγάλη.

5 Καὶ ὅτε ἤνοιξεν τὴν σφραγῖδα τὴν τρίτην, ἤκουσα τοῦ τρίτου ζώου λέγοντος· ἔρχου. καὶ ἴδον, καὶ ἰδοὺ ἵππος μέλας, καὶ ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτὸν ἔχων ζυγὸν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ. 6καὶ ἤκουσα ὡς φωνὴν ἐν μέσῳ τῶν τεσσάρων ζώων λέγουσαν· χοῖνιξ σίτου δηναρίου, καὶ τρεῖς χοίνικες κριθῶν δηναρίου· καὶ τὸ ἔλαιον καὶ τὸν οἶνον μὴ ἀδικήσῃς.

7 Καὶ ὅτε ἤνοιξεν τὴν σφραγῖδα τὴν τετάρτην, ἤκουσα φωνὴν τοῦ τετάρτου ζώου λέγοντος· ἔρχου. 8καὶ ἴδον, καὶ ἰδοὺ ἵππος χλωρός, καὶ ὁ καθήμενος ἐπάνω αὐτοῦ, ὄνομα αὐτῷ θάνατος, καὶ ὁ ᾅδης ἠκολούθει μετ' αὐτοῦ, καὶ ἐδόθη αὐτοῖς ἐξουσία ἐπὶ τὸ τέταρτον τῆς γῆς, ἀποκτεῖναι ἐν ῥομφαίᾳ καὶ ἐν λιμῷ καὶ ἐν θανάτῳ καὶ ὑπὸ τῶν θηρίων τῆς γῆς.

9 Καὶ ὅτε ἤνοιξεν τὴν πέμπτην σφραγῖδα, ἴδον ὑποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου τὰς ψυχὰς τῶν ἐσφαγμένων διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον. 10καὶ ἔκραξαν φωνῇ μεγάλῃ λέγοντες· ἕως πότε, ὁ δεσπότης ὁ ἅγιος καὶ ἀληθινός, οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν ἐκ τῶν κατοικούντων ἐπὶ τῆς γῆς; 11καὶ ἐδόθη αὐτοῖς ἑκάστῳ στολὴ λευκή, καὶ ἐρρέθη αὐτοῖς ἵνα ἀναπαύσωνται ἔτι χρόνον μικρόν, ἕως πληρώσωσιν καὶ οἱ σύνδουλοι αὐτῶν καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτῶν οἱ μέλλοντες ἀποκτέννεσθαι ὡς καὶ αὐτοί.

12 Καὶ ἴδον ὅτε ἤνοιξεν τὴν σφραγῖδα τὴν ἕκτην, καὶ σεισμὸς μέγας ἐγένετο, καὶ ὁ ἥλιος μέλας ἐγένετο ὡς σάκκος

---

14. S. 56. **VI.** S. 82 f. *1.* S. 35, 46. *9* ff. S. 47, 63, 76, 80, 82 f. *9.* S. 56, 61 f., 72. *10.* S. 40, 73, 74. *11.* S. 74.

τρίχινος, καὶ ἡ σελήνη ὅλη ἐγένετο ὡς αἷμα, 13καὶ οἱ ἀστέρες
τοῦ οὐρανοῦ ἔπεσαν εἰς τὴν γῆν, ὡς συκῆ βάλλουσα τοὺς ὀλύν-
θους αὐτῆς ὑπὸ ἀνέμου μεγάλου σειομένη, 14καὶ ὁ οὐρανὸς
ἀπεχωρίσθη ὡς βιβλίον ἑλισσόμενον, καὶ πᾶν ὄρος καὶ νῆσος
ἐκ τῶν τόπων αὐτῶν ἐκινήθησαν. 15 καὶ οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς
καὶ οἱ μεγιστᾶνες καὶ οἱ χιλίαρχοι καὶ οἱ πλούσιοι καὶ οἱ ἰσχυ-
ροὶ καὶ πᾶς δοῦλος καὶ ἐλεύθερος ἔκρυψαν ἑαυτοὺς εἰς τὰ σπήλαια καὶ εἰς τὰς πέτρας τῶν ὀρέων, 16καὶ λέγουσιν τοῖς ὄρεσιν καὶ ταῖς πέτραις· πέσετε ἐφ' ἡμᾶς καὶ κρύψατε ἡμᾶς ἀπὸ προσώπου τοῦ καθημένου ἐπὶ τῷ θρόνῳ καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου, 17ὅτι ἦλθεν ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς αὐτοῦ, καὶ τίς δύναται σταθῆναι;

VII 1Καὶ μετὰ τοῦτο ἴδον τέσσαρας ἀγγέλους ἑστῶτας ἐπὶ τὰς τέσσαρας γωνίας τῆς γῆς, κρατοῦντας τοὺς τέσσαρας ἀνέμους τῆς γῆς, ἵνα μὴ πνέῃ ἄνεμος ἐπὶ τῆς γῆς μήτε ἐπὶ τῆς θαλάσσης μήτε ἐπὶ πᾶν δένδρον. 2καὶ ἴδον ἄλλον ἄγγελον ἀναβαίνοντα ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου, ἔχοντα σφραγῖδα θεοῦ ζῶντος· καὶ ἔκραξεν φωνῇ μεγάλῃ τοῖς τέσσαρσιν ἀγγέλοις οἷς ἐδόθη αὐτοῖς ἀδικῆσαι τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, 3λέγων· μὴ ἀδικήσητε τὴν γῆν μήτε τὴν θάλασσαν μήτε τὰ δένδρα, ἄχρι σφραγίσωμεν τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν. 4καὶ ἤκουσα τὸν ἀριθμὸν τῶν ἐσφραγισμένων, ἑκατὸν τεσσεράκοντα τέσσαρες χιλιάδες ἐσφραγισμένοι ἐκ πάσης φυλῆς υἱῶν Ἰσραήλ· 5ἐκ φυλῆς Ἰούδα δώδεκα χιλιάδες ἐσφραγισμένοι. ἐκ φυλῆς Ῥουβὴν δώδεκα χιλιάδες, ἐκ φυλῆς Γὰδ δώδεκα χιλιάδες, 6ἐκ φυλῆς Ἀσὴρ δώδεκα χιλιάδες, ἐκ φυλῆς Νεφθαλὶμ δώδεκα χιλιάδες, ἐκ φυλῆς Μανασσῆ δώδεκα χιλιάδες, 7ἐκ φυλῆς Συμεὼν δώδεκα χιλιάδες, ἐκ φυλῆς Λευὶ δώδεκα χιλιάδες, ἐκ φυλῆς Ἰσσάχαρ δώδεκα χιλιάδες, 8ἐκ φυλῆς Ζαβουλὼν δώδεκα χιλιάδες, ἐκ φυλῆς Ἰωσὴφ δώδεκα χιλιάδες, ἐκ φυλῆς Βενιαμὶν δώδεκα χιλιάδες ἐσφραγισμένοι.

9Μετὰ ταῦτα ἴδον, καὶ ἰδοὺ ὄχλος πολύς, ὃν ἀριθμῆσαι αὐτὸν οὐδεὶς ἐδύνατο, ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ φυλῶν καὶ λαῶν καὶ γλωσσῶν, ἑστῶτες ἐνώπιον τοῦ θρόνου καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου, περιβεβλημένους στολὰς λευκάς, καὶ φοίνικας ἐν ταῖς χερσὶν αὐτῶν· 10καὶ κράζουσιν φωνῇ μεγάλῃ λέγοντες· ἡ σωτηρία τῷ

---

16. S. 35, 40 f., 46, 73. *17.* S. 40, 49. **VII.** S. 4, 36, 46—57, 83. *1* ff. S. 46—54, 79. *2.* S. 54, 72. *3.* S. 52. *4.* S. 72, 74. *8.* S. 83. *9* ff. S. 35, 49—57. *9.* S. 46, 54, 74. *10.* S. 46.

θεῷ ἡμῶν τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ καὶ τῷ ἀρνίῳ. 11καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι εἱστήκεισαν κύκλῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν τεσσάρων ζώων, καὶ ἔπεσαν ἐνώπιον τοῦ θρόνου ἐπὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν καὶ προσεκύνησαν τῷ θεῷ, 12λέγοντες· ἀμήν, ἡ εὐλογία καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ σοφία καὶ ἡ εὐχαριστία καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ ἰσχὺς τῷ θεῷ ἡμῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν. 13καὶ ἀπεκρίθη εἷς ἐκ τῶν πρεσβυτέρων λέγων μοι· οὗτοι οἱ περιβεβλημένοι τὰς στολὰς τὰς λευκὰς τίνες εἰσὶν καὶ πόθεν ἦλθον; 14καὶ εἴρηκα αὐτῷ· κύριέ μου, σὺ οἶδας. καὶ εἶπέν μοι· οὗτοί εἰσιν οἱ ἐρχόμενοι ἐκ τῆς θλίψεως τῆς μεγάλης, καὶ ἔπλυναν τὰς στολὰς αὐτῶν καὶ ἐλεύκαναν αὐτὰς ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου. 15διὰ τοῦτό εἰσιν ἐνώπιον τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ, καὶ λατρεύουσιν αὐτῷ ἡμέρας καὶ νυκτὸς ἐν τῷ ναῷ αὐτοῦ, καὶ ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ θρόνου σκηνώσει ἐπ' αὐτούς. 16οὐ πεινάσουσιν ἔτι οὐδὲ διψήσουσιν ἔτι, οὐδὲ μὴ πέσῃ ἐπ' αὐτοὺς ὁ ἥλιος οὐδὲ πᾶν καῦμα, 17ὅτι τὸ ἀρνίον τὸ ἀνὰ μέσον τοῦ θρόνου ποιμανεῖ αὐτοὺς καὶ ὁδηγήσει αὐτοὺς ἐπὶ ζωῆς πηγὰς ὑδάτων, καὶ ἐξαλείψει ὁ θεὸς πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν.

VIII 1Καὶ ὅταν ἤνοιξεν τὴν σφραγῖδα τὴν ἑβδόμην, ἐγένετο σιγὴ ἐν τῷ οὐρανῷ ὡς ἡμίωρον. 2καὶ εἶδον τοὺς ἑπτὰ ἀγγέλους οἳ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἑστήκασιν, καὶ ἐδόθησαν αὐτοῖς ἑπτὰ σάλπιγγες. 3καὶ ἄλλος ἄγγελος ἦλθεν καὶ ἐστάθη ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου ἔχων λιβανωτὸν χρυσοῦν, καὶ ἐδόθη αὐτῷ θυμιάματα πολλά, ἵνα δώσει ταῖς προσευχαῖς τῶν ἁγίων πάντων ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν τὸ ἐνώπιον τοῦ θρόνου. 4καὶ ἀνέβη ὁ καπνὸς τῶν θυμιαμάτων ταῖς προσευχαῖς τῶν ἁγίων ἐκ χειρὸς τοῦ ἀγγέλου ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. 5καὶ εἴληφεν ὁ ἄγγελος τὸν λιβανωτόν, καὶ ἐγέμισεν αὐτὸν ἐκ τοῦ πυρὸς τοῦ θυσιαστηρίου καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν γῆν· καὶ ἐγένοντο βρονταὶ καὶ φωναὶ καὶ ἀστραπαὶ καὶ σεισμός.

6Καὶ οἱ ἑπτὰ ἄγγελοι οἱ ἔχοντες τὰς ἑπτὰ σάλπιγγας ἡτοίμασαν αὐτοὺς ἵνα σαλπίσωσιν. 7Καὶ ὁ πρῶτος ἐσάλπισεν· καὶ ἐγένετο χάλαζα καὶ πῦρ μεμιγμένον ἐν αἵματι καὶ ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν· καὶ τὸ τρίτον τῆς γῆς κατεκάη, καὶ τὸ τρίτον τῶν δένδρων κατεκάη, καὶ πᾶς χόρτος χλωρὸς κατεκάη.

8Καὶ ὁ δεύτερος ἄγγελος ἐσάλπισεν· καὶ ὡς ὄρος μέγα πυρὶ καιόμενον ἐβλήθη εἰς τὴν θάλασσαν· καὶ ἐγένετο τὸ τρίτον

---

13. S. 50, 74. *14.* S. 46, 54, 55, 71, 74. *15.* S. 71. *17.* S. 46, 67. VIII. S. 35, 36, 53, 83. *1.* S. 83. *3* ff. S. 47, 82, 83. *3.* S. 68. *4.* S. 68. *6.* S. 31.

τῆς θαλάσσης αἷμα, 9καὶ ἀπέθανεν τὸ τρίτον τῶν κτισμάτων τῶν ἐν τῇ θαλάσσῃ, τὰ ἔχοντα ψυχάς, καὶ τὸ τρίτον τῶν πλοίων διεφθάρησαν.

10Καὶ ὁ τρίτος ἄγγελος ἐσάλπισεν· καὶ ἔπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀστὴρ μέγας καιόμενος ὡς λαμπάς, καὶ ἔπεσεν ἐπὶ τὸ τρίτον τῶν ποταμῶν καὶ ἐπὶ τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων. 11καὶ τὸ ὄνομα τοῦ ἀστέρος λέγεται ὁ Ἄψινθος. καὶ ἐγένετο τὸ τρίτον τῶν ὑδάτων εἰς ἄψινθον, καὶ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων ἀπέθανον ἐκ τῶν ὑδάτων ὅτι ἐπικράνθησαν.

12Καὶ ὁ τέταρτος ἄγγελος ἐσάλπισεν· καὶ ἐπλήγη τὸ τρίτον τοῦ ἡλίου καὶ τὸ τρίτον τῆς σελήνης καὶ τὸ τρίτον τῶν ἀστέρων, ἵνα σκοτισθῇ τὸ τρίτον αὐτῶν καὶ ἡ ἡμέρα μὴ φάνῃ τὸ τρίτον αὐτῆς, καὶ ἡ νὺξ ὁμοίως. 13καὶ ἴδον, καὶ ἤκουσα ἑνὸς ἀετοῦ πετομένου ἐν μεσουρανήματι λέγοντος φωνῇ μεγάλῃ· οὐαὶ οὐαὶ οὐαὶ τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς ἐκ τῶν λοιπῶν φωνῶν τῆς σάλπιγγος τῶν τριῶν ἀγγέλων τῶν μελλόντων σαλπίζειν.

IX 1Καὶ ὁ πέμπτος ἄγγελος ἐσάλπισεν· καὶ ἴδον ἀστέρα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεπτωκότα εἰς τὴν γῆν, καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἡ κλεὶς τοῦ φρέατος τῆς ἀβύσσου. 2καὶ ἤνοιξεν τὸ φρέαρ τῆς ἀβύσσου· καὶ ἀνέβη καπνὸς ἐκ τοῦ φρέατος ὡς καπνὸς καμίνου μεγάλης, καὶ ἐσκοτώθη ὁ ἥλιος καὶ ὁ ἀὴρ ἐκ τοῦ καπνοῦ τοῦ φρέατος. 3καὶ ἐκ τοῦ καπνοῦ ἐξῆλθον ἀκρίδες εἰς τὴν γῆν, καὶ ἐδόθη αὐτοῖς ἐξουσία ὡς ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ σκορπίοι τῆς γῆς. 4καὶ ἐρρέθη αὐτοῖς ἵνα μὴ ἀδικήσουσιν τὸν χόρτον τῆς γῆς οὐδὲ πᾶν χλωρὸν οὐδὲ πᾶν δένδρον, εἰ μὴ τοὺς ἀνθρώπους οἵτινες οὐκ ἔχουσιν τὴν σφραγῖδα τοῦ θεοῦ ἐπὶ τῶν μετώπων. 5καὶ ἐδόθη αὐτοῖς ἵνα μὴ ἀποκτείνωσιν αὐτούς, ἀλλ' ἵνα βασανισθήσονται μῆνας πέντε· καὶ ὁ βασανισμὸς αὐτῶν ὡς βασανισμὸς σκορπίου, ὅταν παίσῃ ἄνθρωπον. 6καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ζητήσουσιν οἱ ἄνθρωποι τὸν θάνατον καὶ οὐ μὴ εὑρήσουσιν αὐτόν, καὶ ἐπιθυμήσουσιν ἀποθανεῖν καὶ φεύγει ὁ θάνατος ἀπ' αὐτῶν. 7καὶ τὰ ὁμοιώματα τῶν ἀκρίδων ὅμοια ἵπποις ἡτοιμασμένοις εἰς πόλεμον, καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν ὡς στέφανοι ὅμοιοι χρυσῷ, καὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν ὡς πρόσωπα ἀνθρώπων, 8καὶ εἶχαν τρίχας ὡς τρίχας γυναικῶν, καὶ οἱ

IX. S. 35, 36, 83. 4. S. 47, 54, 72.

ὀδόντες αὐτῶν ὡς λεόντων ἦσαν, 9καὶ εἶχον θώρακας ὡς θώρακας σιδηροῦς, καὶ ἡ φωνὴ τῶν πτερύγων αὐτῶν ὡς φωνὴ ἁρμάτων ἵππων πολλῶν τρεχόντων εἰς πόλεμον. 10καὶ ἔχουσιν οὐρὰς ὁμοίας σκορπίοις καὶ κέντρα, καὶ ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν ἡ ἐξουσία αὐτῶν ἀδικῆσαι τοὺς ἀνθρώπους μῆνας πέντε· 11ἔχουσιν ἐπ᾽ αὐτῶν βασιλέα τὸν ἄγγελον τῆς ἀβύσσου, ᾧ ὄνομα αὐτῷ **Ἑβραϊστὶ Ἀβαδδών, καὶ ἐν τῇ Ἑλληνικῇ ὄνομα ἔχει Ἀπολλύων.** 12Ἡ οὐαὶ ἡ μία ἀπῆλθεν· ἰδοὺ ἔρχεται ἔτι δύο οὐαὶ μετὰ ταῦτα.

13Καὶ ὁ ἕκτος ἄγγελος ἐσάλπισεν· καὶ ἤκουσα φωνὴν μίαν ἐκ τῶν τεσσάρων κεράτων τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ χρυσοῦ τοῦ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, 14λέγοντα τῷ ἕκτῳ ἀγγέλῳ, ὁ ἔχων τὴν σάλπιγγα· λῦσον τοὺς τέσσαρας ἀγγέλους τοὺς δεδεμένους ἐπὶ τῷ ποταμῷ τῷ μεγάλῳ Εὐφράτῃ. 15καὶ ἐλύθησαν οἱ τέσσαρες ἄγγελοι οἱ ἡτοιμασμένοι εἰς τὴν ὥραν καὶ ἡμέραν καὶ μῆνα καὶ ἐνιαυτόν, ἵνα ἀποκτείνωσιν τὸ τρίτον τῶν ἀνθρώπων. 16καὶ ὁ ἀριθμὸς τῶν στρατευμάτων τοῦ ἱππικοῦ δισμυριάδες μυριάδων· ἤκουσα τὸν ἀριθμὸν αὐτῶν. 17καὶ οὕτως ἰδοὺ τοὺς ἵππους ἐν τῇ ὁράσει καὶ τοὺς καθημένους ἐπ᾽ αὐτῶν, ἔχοντας θώρακας πυρίνους καὶ ὑακινθίνους καὶ θειώδεις· καὶ αἱ κεφαλαὶ τῶν ἵππων ὡς κεφαλαὶ λεόντων, καὶ ἐκ τῶν στομάτων αὐτῶν ἐκπορεύεται πῦρ καὶ καπνὸς καὶ θεῖον. 18ἀπὸ τῶν τριῶν πληγῶν τούτων ἀπεκτάνθησαν τὸ τρίτον τῶν ἀνθρώπων, ἐκ τοῦ πυρὸς καὶ τοῦ καπνοῦ καὶ τοῦ θείου τοῦ ἐκπορευομένου ἐκ τῶν στομάτων αὐτῶν. 19ἡ γὰρ ἐξουσία τῶν ἵππων ἐν τῷ στόματι αὐτῶν ἐστὶν καὶ ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν· αἱ γὰρ οὐραὶ αὐτῶν ὅμοιαι ὄφεσιν, ἔχουσαι κεφαλάς, καὶ ἐν αὐταῖς ἀδικοῦσιν. 20καὶ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων, οἳ οὐκ ἀπεκτάνθησαν ἐν ταῖς πληγαῖς ταύταις, οὐδὲ μετενόησαν ἐκ τῶν ἔργων τῶν χειρῶν αὐτῶν, ἵνα μὴ προσκυνήσουσιν τὰ δαιμόνια καὶ τὰ εἴδωλα τὰ χρυσᾶ καὶ τὰ ἀργυρᾶ καὶ τὰ χαλκᾶ καὶ τὰ λίθινα καὶ τὰ ξύλινα, ἃ οὔτε βλέπειν δύνανται οὔτε ἀκούειν οὔτε περιπατεῖν, 21καὶ οὐ μετενόησαν ἐκ τῶν φόνων αὐτῶν οὔτε ἐκ τῶν φαρμακιῶν αὐτῶν οὔτε ἐκ τῆς πορνείας αὐτῶν οὔτε ἐκ τῶν κλεμμάτων αὐτῶν.

X 1Καὶ εἶδον ἄλλον ἄγγελον ἰσχυρὸν καταβαίνοντα ἐκ τοῦ

---

11. S. 37. *20* f. S. 55, 86. **X.** S. 35, 36, 83 f.

οὐρανοῦ, περιβεβλημένον νεφέλην, καὶ ἡ ἶρις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ, καὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὡς στῦλοι πυρός, [2]καὶ ἔχων ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ βιβλαρίδιον ἠνεῳγμένον. καὶ ἔθηκεν τὸν πόδα αὐτοῦ τὸν δεξιὸν ἐπὶ τῆς θαλάσσης, τὸν δὲ εὐώνυμον ἐπὶ τῆς γῆς, [3]καὶ ἔκραξεν φωνῇ μεγάλῃ ὥσπερ λέων μυκᾶται. καὶ ὅτε ἔκραξεν, ἐλάλησαν αἱ ἑπτὰ βρονταὶ τὰς ἑαυτῶν φωνάς. [4]καὶ ὅτε ἐλάλησαν αἱ ἑπτὰ βρονταί, ἔμελλον γράφειν, καὶ ἤκουσα φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσαν· σφράγισον ἃ ἐλάλησαν αἱ ἑπτὰ βρονταί, καὶ μὴ αὐτὰ γράψῃς. [5]καὶ ὁ ἄγγελος, ὃν εἶδον ἑστῶτα ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, ἦρεν τὴν χεῖρα αὐτοῦ τὴν δεξιὰν εἰς τὸν οὐρανόν, [6]καὶ ὤμοσεν ἐν τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ὃς ἔκτισεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ, ὅτι χρόνος οὐκέτι ἔσται, [7]ἀλλ' ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς φωνῆς τοῦ ἑβδόμου ἀγγέλου, ὅταν μέλλῃ σαλπίζειν, καὶ ἐτελέσθη τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ, ὡς εὐηγγέλισεν τοὺς ἑαυτοῦ δούλους τοὺς προφήτας. [8]καὶ ἡ φωνὴ ἣν ἤκουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πάλιν λαλοῦσαν μετ' ἐμοῦ καὶ λέγουσαν· ὕπαγε λάβε τὸ βιβλαρίδιον τὸ ἠνεῳγμένον ἐν τῇ χειρὶ τοῦ ἀγγέλου τοῦ ἑστῶτος ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ ἐπὶ τῆς γῆς. [9]καὶ ἀπῆλθα πρὸς τὸν ἄγγελον, λέγων αὐτῷ δοῦναί μοι τὸ βιβλαρίδιον. καὶ λέγει μοι· λάβε καὶ κατάφαγε αὐτό, καὶ πικρανεῖ σου τὴν κοιλίαν, ἀλλ' ἐν τῷ στόματί σου ἔσται γλυκὺ ὡς μέλι. [10]καὶ ἔλαβον τὸ βιβλαρίδιον ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ ἀγγέλου καὶ κατέφαγον αὐτό, καὶ ἦν ἐν τῷ στόματί μου ὡς μέλι γλυκύ· καὶ ὅτε ἔφαγον αὐτό, ἐπικράνθη ἡ κοιλία μου. [11]καὶ λέγουσίν μοι· δεῖ σε πάλιν προφητεῦσαι ἐπὶ λαοῖς καὶ ἔθνεσιν καὶ γλώσσαις καὶ βασιλεῦσιν πολλοῖς.

XI [1]Καὶ ἐδόθη μοι κάλαμος ὅμοιος ῥάβδῳ, λέγων· ἔγειρε καὶ μέτρησον τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ τὸ θυσιαστήριον καὶ τοὺς προσκυνοῦντας ἐν αὐτῷ. [2]καὶ τὴν αὐλὴν τὴν ἔξωθεν τοῦ ναοῦ ἔκβαλε ἔξωθεν καὶ μὴ αὐτὴν μετρήσῃς, ὅτι ἐδόθη τοῖς ἔθνεσιν, καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν πατήσουσιν μῆνας τεσσεράκοντα δύο. [3]καὶ δώσω τοῖς δυσὶν μάρτυσίν μου, καὶ προφητεύσουσιν ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἑξήκοντα περιβεβλημένοι σάκκους. [4]οὗτοί εἰσιν αἱ δύο ἐλαῖαι καὶ αἱ δύο λυχνίαι αἱ ἐνώ-

---

6. S. 84. 7. S. 20, 31, 81. **XI.** S. 13—19, 21, 31—33, 77, 84 f. 1 f. S. 13—15, 72. 2. S. 18, 25 Anm. 11, 55, 72. 3 ff. S. 15 ff.

πιον τοῦ κυρίου τῆς γῆς ἑστῶτες· 5*καὶ εἴ τις αὐτοὺς θέλει ἀδικῆσαι, πῦρ ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ στόματος αὐτῶν καὶ κατεσθίει τοὺς ἐχθροὺς αὐτῶν· καὶ εἴ τις θελήσῃ αὐτοὺς ἀδικῆσαι, οὕτως δεῖ αὐτὸν ἀποκτανθῆναι.* 6*οὗτοι ἔχουσιν ἐξουσίαν κλεῖσαι τὸν οὐρανόν, ἵνα μὴ ὑετὸς βρέχῃ τὰς ἡμέρας τῆς προφητείας αὐτῶν, καὶ ἐξουσίαν ἔχουσιν ἐπὶ τῶν ὑδάτων στρέφειν αὐτὰ εἰς αἷμα καὶ πατάξαι τὴν γῆν ἐν πάσῃ πληγῇ ὁσάκις ἐὰν θελήσωσιν.* 7*καὶ ὅταν τελέσωσιν τὴν μαρτυρίαν αὐτῶν, τὸ θηρίον τὸ ἀναβαῖνον ἐκ τῆς ἀβύσσου ποιήσει μετ' αὐτῶν πόλεμον καὶ νικήσει αὐτοὺς καὶ ἀποκτενεῖ αὐτούς.* 8*καὶ τὸ πτῶμα αὐτῶν ἐπὶ τῆς πλατείας τῆς πόλεως τῆς μεγάλης, ἥτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος, ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη.* 9*καὶ βλέπουσιν ἐκ τῶν λαῶν καὶ φυλῶν καὶ γλωσσῶν καὶ ἐθνῶν τὸ πτῶμα αὐτῶν ἡμέρας τρεῖς καὶ ἥμισυ, καὶ τὰ πτώματα αὐτῶν οὐκ ἀφίουσιν τεθῆναι εἰς μνῆμα.* 10*καὶ οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς χαίρουσιν ἐπ' αὐτοῖς καὶ εὐφραίνονται, καὶ δῶρα πέμπουσιν ἀλλήλοις, ὅτι οὗτοι οἱ δύο προφῆται ἐβασάνισαν τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς.* 11*καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας καὶ ἥμισυ πνεῦμα ζωῆς ἐκ τοῦ θεοῦ εἰσῆλθεν ἐν αὐτοῖς, καὶ ἔστησαν ἐπὶ τοὺς πόδας αὐτῶν, καὶ φόβος μέγας ἐπέπεσεν ἐπὶ τοὺς θεωροῦντας αὐτούς·* 12*καὶ ἤκουσαν φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λεγούσης αὐτοῖς· ἀνάβατε ὧδε· καὶ ἀνέβησαν εἰς τὸν οὐρανὸν ἐν τῇ νεφέλῃ, καὶ ἐθεώρησαν αὐτοὺς οἱ ἐχθροὶ αὐτῶν.* 13*καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ ἐγένετο σεισμὸς μέγας, καὶ τὸ δέκατον τῆς πόλεως ἔπεσεν, καὶ ἀπεκτάνθησαν ἐν τῷ σεισμῷ ὀνόματα ἀνθρώπων χιλιάδες ἑπτά, καὶ οἱ λοιποὶ ἔμφοβοι ἐγένοντο καὶ ἔδωκαν δόξαν τῷ θεῷ τοῦ οὐρανοῦ.* 14*Ἡ οὐαὶ ἡ δευτέρα ἀπῆλθεν· ἰδοὺ ἡ οὐαὶ ἡ τρίτη ἔρχεται ταχύ.*

15 *Καὶ ὁ ἕβδομος ἄγγελος ἐσάλπισεν· καὶ ἐγένοντο φωναὶ μεγάλαι ἐν τῷ οὐρανῷ, λέγοντες· ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, καὶ βασιλεύσει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.* 16*καὶ οἱ εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι οἱ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, οἱ κάθηνται ἐπὶ τοὺς θρόνους αὐτῶν, ἔπεσαν ἐπὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν καὶ προσεκύνησαν τῷ θεῷ,* 17*λέγοντες· εὐχαριστοῦμέν σοι, κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν, καὶ ὅτι εἴληφας τὴν δύναμίν σου τὴν*

---

6. S. 16. *8.* S. 17 f., 28, 35, 64, 84. *9.* S. 55, 72. *13.* S. 55, 72, 86. *15* ff. S 20 ff., 31 f., 80. *15.* S. 18, 35, 80. *17* ff. S. 73. *17.* S. 23, 40, 80.

μεγάλην καὶ ἐβασίλευσας, 18καὶ τὰ ἔθνη ὠργίσθησαν, καὶ ἦλθεν
ἡ ὀργή σου καὶ ὁ καιρὸς τῶν νεκρῶν κριθῆναι καὶ δοῦναι τὸν
μισθὸν τοῖς δούλοις σου τοῖς προφήταις καὶ τοῖς ἁγίοις καὶ
τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά σου, τοῖς μικροῖς καὶ τοῖς μεγάλοις,
καὶ διαφθεῖραι τοὺς διαφθείροντας τὴν γῆν. 19καὶ ἠνοίγη ὁ
ναὸς τοῦ θεοῦ ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ὤφθη ἡ κιβωτὸς τῆς δια-
θήκης αὐτοῦ ἐν τῷ ναῷ αὐτοῦ, καὶ ἐγένοντο ἀστραπαὶ καὶ
φωναὶ καὶ βρονταὶ καὶ σεισμὸς καὶ χάλαζα μεγάλη.

XII 1Καὶ σημεῖον μέγα ὤφθη ἐν τῷ οὐρανῷ, γυνὴ περι-
βεβλημένη τὸν ἥλιον, καὶ ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς,
καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς στέφανος ἀστέρων δώδεκα, 2καὶ ἐν
γαστρὶ ἔχουσα, καὶ κράζει ὠδίνουσα καὶ βασανιζομένη τεκεῖν.
3καὶ ὤφθη ἄλλο σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἰδοὺ δράκων
πυρρὸς μέγας, ἔχων κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα δέκα καὶ ἐπὶ τὰς
κεφαλὰς αὐτοῦ ἑπτὰ διαδήματα, 4καὶ ἡ οὐρὰ αὐτοῦ σύρει τὸ
τρίτον τῶν ἀστέρων τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἔβαλεν αὐτοὺς εἰς τὴν
γῆν. καὶ ὁ δράκων ἕστηκεν ἐνώπιον τῆς γυναικὸς τῆς μελ-
λούσης τεκεῖν, ἵνα ὅταν τέκῃ τὸ τέκνον αὐτῆς καταφάγῃ.
5καὶ ἔτεκεν υἱὸν ἄρσεν, ὃς μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔθνη
ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ· καὶ ἡρπάσθη τὸ τέκνον αὐτῆς πρὸς τὸν θεὸν
καὶ πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ. 6καὶ ἡ γυνὴ ἔφυγεν εἰς τὴν ἔρη-
μον, ὅπου ἔχει ἐκεῖ τόπον ἡτοιμασμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ, ἵνα
ἐκεῖ τρέφουσιν αὐτὴν ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἑξήκοντα. 7καὶ
ἐγένετο πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ
πολεμῆσαι μετὰ τοῦ δράκοντος. καὶ ὁ δράκων ἐπολέμησεν καὶ
οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ, 8καὶ οὐκ ἴσχυσαν, οὐδὲ τόπος εὑρέθη αὐτῶν
ἔτι ἐν τῷ οὐρανῷ. 9καὶ ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ
ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος διάβολος καὶ ὁ σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν
οἰκουμένην ὅλην, ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ μετ'
αὐτοῦ ἐβλήθησαν. 10καὶ ἤκουσα φωνὴν μεγάλην ἐν τῷ οὐρανῷ
λέγουσαν· ἄρτι ἐγένετο ἡ σωτηρία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ βασι-
λεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, ὅτι
ἐβλήθη ὁ κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν, ὁ κατηγορῶν αὐτοὺς
ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἡμέρας καὶ νυκτός. 11**καὶ αὐτοὶ ἐνί-
κησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου καὶ διὰ τὸν λόγον τῆς μαρ-
τυρίας αὐτῶν, καὶ οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανά-**

---

18. S. 18, 55, 68, 72, 74. **XII.** S. 13, 19—33, 38 f., 43. *5.* S. 55, 72. *6.* S. 25 Anm. 11. *7.* S. 27 ff. *10.* S. 28. *11.* S. 28 f., 35, 39, 46, 55, 59, 62.

του. 12διὰ τοῦτο εὐφραίνεσθε, οὐρανοὶ καὶ οἱ ἐν αὐτοῖς σκηνοῦντες· οὐαὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, ὅτι κατέβη ὁ διάβολος πρὸς ὑμᾶς ἔχων θυμὸν μέγαν, εἰδὼς ὅτι ὀλίγον καιρὸν ἔχει.

13Καὶ ὅτε εἶδεν ὁ δράκων ὅτι ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, ἐδίωξεν τὴν γυναῖκα ἥτις ἔτεκεν τὸν ἄρσενα. 14καὶ ἐδόθησαν τῇ γυναικὶ αἱ δύο πτέρυγες τοῦ ἀετοῦ τοῦ μεγάλου, ἵνα πέτηται εἰς τὴν ἔρημον εἰς τὸν τόπον αὐτῆς, ὅπου τρέφεται ἐκεῖ καιρὸν καὶ καιροὺς καὶ ἥμισυ καιροῦ ἀπὸ προσώπου τοῦ ὄφεως. 15καὶ ἔβαλεν ὁ ὄφις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ὀπίσω τῆς γυναικὸς ὕδωρ ὡς ποταμόν, ἵνα αὐτὴν ποταμοφόρητον ποιήσῃ. 16καὶ ἐβοήθησεν ἡ γῆ τῇ γυναικί, καὶ ἤνοιξεν ἡ γῆ τὸ στόμα αὐτῆς καὶ κατέπιεν τὸν ποταμὸν ὃν ἔβαλεν ὁ δράκων ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ. 17καὶ ὠργίσθη ὁ δράκων ἐπὶ τῇ γυναικί, καὶ ἀπῆλθεν ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς τῶν τηρούντων τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ. 18Καὶ ἐστάθην ἐπὶ τὴν ἄμμον τῆς θαλάσσης.

XIII 1καὶ εἶδον ἐκ τῆς θαλάσσης θηρίον ἀναβαῖνον, ἔχον κέρατα δέκα καὶ κεφαλὰς ἑπτά, καὶ ἐπὶ τῶν κεράτων αὐτοῦ δέκα διαδήματα, καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτοῦ ὀνόματα βλασφημίας. 2καὶ τὸ θηρίον ὃ εἶδον ἦν ὅμοιον παρδάλει, καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὡς ἄρκου, καὶ τὸ στόμα αὐτοῦ ὡς στόμα λέοντος· καὶ ἔδωκεν αὐτῷ ὁ δράκων τὴν δύναμιν αὐτοῦ καὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ καὶ ἐξουσίαν μεγάλην. 3καὶ μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν αὐτοῦ ὡς ἐσφαγμένην εἰς θάνατον, καὶ ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ ἐθεραπεύθη. καὶ ἐθαύμασεν ὅλη ἡ γῆ ὀπίσω τοῦ θηρίου, 4καὶ προσεκύνησαν τῷ δράκοντι, ὅτι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν τῷ θηρίῳ, καὶ προσεκύνησαν τῷ θηρίῳ λέγοντες· τίς ὅμοιος τῷ θηρίῳ, καὶ τίς δύναται πολεμῆσαι μετ' αὐτοῦ; 5καὶ ἐδόθη αὐτῷ στόμα λαλοῦν μεγάλα καὶ βλασφημίας, καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία ποιῆσαι μῆνας τεσσεράκοντα δύο. 6καὶ ἤνοιξεν τὸ στόμα αὐτοῦ εἰς βλασφημίας πρὸς τὸν θεόν, βλασφημῆσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὴν σκηνὴν αὐτοῦ, τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ σκηνοῦντας. 7καὶ ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων καὶ νικῆσαι αὐτούς, καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία ἐπὶ πᾶσαν φυλὴν καὶ λαὸν καὶ γλῶσσαν καὶ ἔθνος. 8καὶ προσκυνήσουσιν αὐτὸν πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς

12. S. 29. 14. S. 25 Anm. 11. 17. S. 29, 31, 35, 60—62, 72. XIII. S. 85. 3. S. 58. 6. S. 85. 7. S. 55, 68, 72. 8. S. 35, 39 ff., 46, 73.

γῆς, οὗ οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. 9 εἴ τις ἔχει οὖς, ἀκουσάτω. 10 εἴ τις εἰς αἰχμαλωσίαν, εἰς αἰχμαλωσίαν ὑπάγει· εἴ τις ἐν μαχαίρῃ ἀποκτενεῖ, δεῖ αὐτὸν ἐν μαχαίρῃ ἀποκτανθῆναι. ὧδέ ἐστιν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων.

11 Καὶ εἶδον ἄλλο θηρίον ἀναβαῖνον ἐκ τῆς γῆς, καὶ εἶχεν κέρατα δύο ὅμοια ἀρνίῳ καὶ ἐλάλει ὡς δράκων. 12 καὶ τὴν ἐξουσίαν τοῦ πρώτου θηρίου πᾶσαν ποιεῖ ἐνώπιον αὐτοῦ. καὶ ποιεῖ τὴν γῆν καὶ τοὺς ἐν αὐτῇ κατοικοῦντας ἵνα προσκυνήσουσιν τὸ θηρίον τὸ πρῶτον, οὗ ἐθεραπεύθη ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ. 13 καὶ ποιεῖ σημεῖα μεγάλα, ἵνα καὶ πῦρ ποιῇ καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ εἰς τὴν γῆν ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων. 14 καὶ πλανᾷ τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς διὰ τὰ σημεῖα ἃ ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι ἐνώπιον τοῦ θηρίου, λέγων τοῖς κατοικοῦσιν ἐπὶ τῆς γῆς ποιῆσαι εἰκόνα τῷ θηρίῳ, ὃς ἔχει τὴν πληγὴν τῆς μαχαίρης καὶ ἔζησεν. 15 καὶ ἐδόθη αὐτῷ δοῦναι πνεῦμα τῇ εἰκόνι τοῦ θηρίου, ἵνα καὶ λαλήσῃ ἡ εἰκὼν τοῦ θηρίου, καὶ ποιήσῃ ὅσοι ἐὰν μὴ προσκυνήσουσιν τῇ εἰκόνι τοῦ θηρίου ἀποκτανθῶσιν. 16 καὶ ποιεῖ πάντας, τοὺς μικροὺς καὶ τοὺς μεγάλους, καὶ τοὺς πλουσίους καὶ τοὺς πτωχούς, καὶ τοὺς ἐλευθέρους καὶ τοὺς δούλους, ἵνα δῶσιν αὐτοῖς χάραγμα ἐπὶ τῆς χειρὸς αὐτῶν τῆς δεξιᾶς ἢ ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῶν, 17 ἵνα μή τις δύνηται ἀγοράσαι ἢ πωλῆσαι εἰ μὴ ὁ ἔχων τὸ χάραγμα τὸ ὄνομα τοῦ θηρίου ἢ τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ. 18 ὧδε ἡ σοφία ἐστίν. ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου· ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν. καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτοῦ χξς΄.

XIV 1 Καὶ ἴδον, καὶ ἰδοὺ τὸ ἀρνίον ἑστὸς ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών, καὶ μετ' αὐτοῦ ἑκατὸν τεσσεράκοντα τέσσαρες χιλιάδες ἔχουσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ γεγραμμένον ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν. 2 καὶ ἤκουσα φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν καὶ ὡς φωνὴν βροντῆς μεγάλης, καὶ ἡ φωνὴ ἣν ἤκουσα ὡς κιθαρῳδῶν κιθαριζόντων ἐν ταῖς κιθάραις αὐτῶν· 3 καὶ ᾄδουσιν ᾠδὴν καινὴν ἐνώπιον τοῦ θρόνου καὶ ἐνώπιον τῶν τεσσάρων ζώων καὶ τῶν πρεσβυτέρων· καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο μαθεῖν τὴν ᾠδὴν εἰ μὴ αἱ ἑκατὸν τεσσεράκοντα τέσσαρες

---

9 f. S. 35, 63, 64, 74. *9.* S. 74. *10.* S. 64, 72. *15.* S. 68, 69. *16.* S. 47. *17.* S. 47. *18.* S. 38, 86. **XIV.** S. 36, 86 f. *1* ff. S. 35, 49—57, 86. *1.* S. 41, 46, 53 Anm. 16, 54, 72. *3.* S. 55, 56, 75.

χιλιάδες, οἱ ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς. 4οὗτοί εἰσιν οἳ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν· παρθένοι γάρ εἰσιν. οὗτοι οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ. οὗτοι ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ, 5καὶ ἐν τῷ στόματι αὐτῶν οὐχ εὑρέθη ψεῦδος· ἄμωμοι γάρ εἰσιν.

6 Καὶ εἶδον ἄλλον ἄγγελον πετόμενον ἐν μεσουρανήματι, ἔχοντα εὐαγγέλιον αἰώνιον εὐαγγελίσαι ἐπὶ τοὺς καθημένους ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐπὶ πᾶν ἔθνος καὶ φυλὴν καὶ γλῶσσαν καὶ λαόν, 7λέγων ἐν φωνῇ μεγάλῃ· φοβήθητε τὸν θεὸν καὶ δότε αὐτῷ δόξαν, ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα τῆς κρίσεως αὐτοῦ, καὶ προσκυνήσατε τῷ ποιήσαντι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πηγὰς ὑδάτων. 8 Καὶ ἄλλος ἄγγελος δεύτερος ἠκολούθησεν λέγων· ἔπεσεν ἔπεσεν Βαβυλὼν ἡ μεγάλη, ἣ ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς πορνείας αὐτῆς πεπότικεν πάντα τὰ ἔθνη. 9 Καὶ ἄλλος ἄγγελος τρίτος ἠκολούθησεν αὐτοῖς λέγων ἐν φωνῇ μεγάλῃ· εἴ τις προσκυνεῖ τὸ θηρίον καὶ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ, καὶ λαμβάνει χάραγμα ἐπὶ τοῦ μετώπου αὐτοῦ ἢ ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτοῦ, 10καὶ αὐτὸς πίεται ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ κεκερασμένου ἀκράτου ἐν τῷ ποτηρίῳ τῆς ὀργῆς αὐτοῦ, καὶ βασανισθήσεται ἐν πυρὶ καὶ θείῳ ἐνώπιον ἀγγέλων ἁγίων καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου. 11καὶ ὁ καπνὸς τοῦ βασανισμοῦ αὐτῶν εἰς αἰῶνας αἰώνων ἀναβαίνει, καὶ οὐκ ἔχουσιν ἀνάπαυσιν ἡμέρας καὶ νυκτὸς οἱ προσκυνοῦντες τὸ θηρίον καὶ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ, καὶ εἴ τις λαμβάνει τὸ χάραγμα τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ. 12ὧδε ἡ ὑπομονὴ τῶν ἁγίων ἐστίν, οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ. 13καὶ ἤκουσα φωνῆς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λεγούσης· γράψον· μακάριοι οἱ νεκροὶ οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες ἀπάρτι. ναί, λέγει τὸ πνεῦμα, ἵνα ἀναπαήσονται ἐκ τῶν κόπων αὐτῶν· τὰ γὰρ ἔργα αὐτῶν ἀκολουθεῖ μετ' αὐτῶν.

14 Καὶ ἴδον, καὶ ἰδοὺ νεφέλη λευκή, καὶ ἐπὶ τὴν νεφέλην καθήμενον ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου, ἔχων ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ στέφανον χρυσοῦν καὶ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ δρέπανον ὀξύ. 15καὶ ἄλλος ἄγγελος ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ναοῦ, κράζων ἐν φωνῇ μεγάλῃ τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῆς νεφέλης· πέμψον τὸ δρέπανόν σου καὶ

4 f. S. 53 Anm. 16. 4. S. 46, 54, 55, 71, 75. 6 ff. S. 86. 6. S. 55, 86. 7. S. 72, 73, 86. 8. S. 55, 72, 84. 9. S. 47, 69. 10. S. 35, 40, 41, 46, 69, 73. 11. S. 47. 12 f. S. 35, 45, 62—64, 74, 86. 12. S. 60, 64, 72. 13. S. 63, 66, 74, 75. 14 ff. S. 62, 86 f.

θέρισον, ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα θερίσαι, ὅτι ἐξηράνθη ὁ θερισμὸς
τῆς γῆς. 16καὶ ἔβαλεν ὁ καθήμενος ἐπὶ τῆς νεφέλης τὸ δρέπα-
νον αὐτοῦ ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ ἐθερίσθη ἡ γῆ. 17καὶ ἄλλος ἄγγε-
λος ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ναοῦ τοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ, ἔχων καὶ αὐτὸς
δρέπανον ὀξύ· 18καὶ ἄλλος ἄγγελος ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ θυσιαστη-
ρίου, ἔχων ἐξουσίαν ἐπὶ τοῦ πυρός, καὶ ἐφώνησεν φωνῇ μεγάλῃ
τῷ ἔχοντι τὸ δρέπανον τὸ ὀξὺ λέγων· πέμψον σου τὸ δρέπα-
νον τὸ ὀξὺ καὶ τρύγησον τοὺς βότρυας τῆς ἀμπέλου τῆς γῆς, ὅτι
ἤκμασαν αἱ σταφυλαὶ αὐτῆς. 19καὶ ἔβαλεν ὁ ἄγγελος τὸ δρέπανον
αὐτοῦ εἰς τὴν γῆν, καὶ ἐτρύγησεν τὴν ἄμπελον τῆς γῆς καὶ ἔβαλεν
εἰς τὴν ληνὸν τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ τὸν μέγαν. 20καὶ ἐπατήθη
ἡ ληνὸς ἔξωθεν τῆς πόλεως, καὶ ἐξῆλθεν αἷμα ἐκ τῆς ληνοῦ
ἄχρι τῶν χαλινῶν τῶν ἵππων, ἀπὸ σταδίων χιλίων ἑξακοσίων.

XV 1Καὶ εἶδον ἄλλο σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ μέγα καὶ θαυ-
μαστόν, ἀγγέλους ἑπτὰ ἔχοντας πληγὰς ἑπτὰ τὰς ἐσχάτας, ὅτι
ἐν αὐταῖς ἐτελέσθη ὁ θυμὸς τοῦ θεοῦ. 2καὶ εἶδον ὡς θάλασσαν
ὑαλίνην μεμιγμένην πυρί, καὶ τοὺς νικῶντας ἐκ τοῦ θηρίου
καὶ ἐκ τῆς εἰκόνος αὐτοῦ καὶ ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τοῦ ὀνόματος
αὐτοῦ ἑστῶτας ἐπὶ τὴν θάλασσαν τὴν ὑαλίνην, ἔχοντας κιθά-
ρας τοῦ θεοῦ. 3καὶ ᾄδουσιν τὴν ᾠδὴν Μωϋσέως τοῦ δούλου
τοῦ θεοῦ **καὶ τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου**, λέγοντες· μεγάλα καὶ θαυ-
μαστὰ τὰ ἔργα σου, κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ· δίκαιαι καὶ
ἀληθιναὶ αἱ ὁδοί σου, ὁ βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν· 4τίς οὐ μὴ
φοβηθῇ, κύριε, καὶ δοξάσει τὸ ὄνομά σου; ὅτι μόνος ὅσιος,
ὅτι πάντα τὰ ἔθνη ἥξουσιν καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιόν σου,
ὅτι τὰ δικαιώματά σου ἐφανερώθησαν.

5Καὶ μετὰ ταῦτα εἶδον, καὶ ἠνοίγη ὁ ναὸς τῆς σκηνῆς τοῦ
μαρτυρίου ἐν τῷ οὐρανῷ, 6καὶ ἐξῆλθον οἱ ἑπτὰ ἄγγελοι οἱ ἔχον-
τες τὰς ἑπτὰ πληγὰς ἐκ τοῦ ναοῦ, ἐνδεδυμένοι λίνον καθαρὸν
λαμπρὸν καὶ περιεζωσμένοι περὶ τὰ στήθη ζώνας χρυσᾶς. 7καὶ
ἓν ἐκ τῶν τεσσάρων ζώων ἔδωκεν τοῖς ἑπτὰ ἀγγέλοις ἑπτὰ
φιάλας χρυσᾶς γεμούσας τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος εἰς
τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. 8καὶ ἐγεμίσθη ὁ ναὸς καπνοῦ ἐκ
τῆς δόξης τοῦ θεοῦ καὶ ἐκ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καὶ οὐδεὶς
ἐδύνατο εἰσελθεῖν εἰς τὸν ναὸν ἄχρι τελεσθῶσιν αἱ ἑπτὰ πλη-
γαὶ τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων.

---

19. S. 40, 73. **XV.** S. 87. *1* ff. S. 54, *1.* S. 40, 73. *3.* S. 35, 41, 46.
7. S. 40, 73.

XVI [1] Καὶ ἤκουσα μεγάλης φωνῆς ἐκ τοῦ ναοῦ λεγούσης τοῖς ἑπτὰ ἀγγέλοις· ὑπάγετε καὶ ἐκχέετε τὰς ἑπτὰ φιάλας τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ εἰς τὴν γῆν. [2] Καὶ ἀπῆλθεν ὁ πρῶτος καὶ ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ εἰς τὴν γῆν· καὶ ἐγένετο ἕλκος κακὸν καὶ πονηρὸν ἐπὶ τοὺς ἀνθρώπους τοὺς ἔχοντας τὸ χάραγμα τοῦ θηρίου καὶ τοὺς προσκυνοῦντας τῇ εἰκόνι αὐτοῦ.

[3] Καὶ ὁ δεύτερος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ εἰς τὴν θάλασσαν· καὶ ἐγένετο αἷμα ὡς νεκροῦ, καὶ πᾶσα ψυχὴ ζωῆς ἀπέθανεν, τὰ ἐν τῇ θαλάσσῃ.

[4] Καὶ ὁ τρίτος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ εἰς τοὺς ποταμοὺς καὶ τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων· καὶ ἐγένετο αἷμα. [5] καὶ ἤκουσα τοῦ ἀγγέλου τῶν ὑδάτων λέγοντος· δίκαιος εἶ, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν, ὁ ὅσιος, ὅτι ταῦτα ἔκρινας, [6] ὅτι αἵματα ἁγίων καὶ προφητῶν ἐξέχεαν, καὶ αἷμα αὐτοῖς ἔδωκας πεῖν· ἄξιοί εἰσιν. [7] καὶ ἤκουσα τοῦ θυσιαστηρίου λέγοντος· ναί, κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ἀληθιναὶ καὶ δίκαιαι αἱ κρίσεις σου.

[8] Καὶ ὁ τέταρτος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ ἐπὶ τὸν ἥλιον, καὶ ἐδόθη αὐτῷ καυματίσαι τοὺς ἀνθρώπους ἐν πυρί. [9] καὶ ἐκαυματίσθησαν οἱ ἄνθρωποι καῦμα μέγα, καὶ ἐβλασφήμησαν τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ τοῦ ἔχοντος τὴν ἐξουσίαν ἐπὶ τὰς πληγὰς ταύτας, καὶ οὐ μετενόησαν δοῦναι αὐτῷ δόξαν.

[10] Καὶ ὁ πέμπτος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ ἐπὶ τὸν θρόνον τοῦ θηρίου· καὶ ἐγένετο ἡ βασιλεία αὐτοῦ ἐσκοτωμένη, καὶ ἐμασῶντο τὰς γλώσσας αὐτῶν ἐκ τοῦ πόνου, [11] καὶ ἐβλασφήμησαν τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ ἐκ τῶν πόνων αὐτῶν καὶ ἐκ τῶν ἑλκῶν αὐτῶν, καὶ οὐ μετενόησαν ἐκ τῶν ἔργων αὐτῶν.

[12] Καὶ ὁ ἕκτος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ ἐπὶ τὸν ποταμὸν τὸν μέγαν Εὐφράτην· καὶ ἐξηράνθη τὸ ὕδωρ αὐτοῦ, ἵνα ἑτοιμασθῇ ἡ ὁδὸς τῶν βασιλέων τῶν ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου. [13] καὶ εἶδον ἐκ τοῦ στόματος τοῦ δράκοντος καὶ ἐκ τοῦ στόματος τοῦ θηρίου καὶ ἐκ τοῦ στόματος τοῦ ψευδοπροφήτου πνεύματα τρία ἀκάθαρτα ὡς βάτραχοι· [14] εἰσὶν γὰρ πνεύματα δαιμονίων ποιοῦντα σημεῖα, ἃ ἐκπορεύεται ἐπὶ τοὺς βασιλεῖς τῆς οἰκουμένης ὅλης, συναγαγεῖν αὐτοὺς εἰς τὸν πόλεμον τῆς ἡμέρας τῆς μεγάλης τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος. [15] ἰδοὺ ἔρχομαι ὡς κλέπτης· μακάριος ὁ γρηγορῶν καὶ τηρῶν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, ἵνα μὴ

XVI. S. 87. *1.* S. 40, 73. *2.* S. 47. *5.* S. 73, 80. *6.* S. 60, 68. *7.* S. 73. *9.* S. 55, 86. *11.* S. 55. *14.* S. 73. *15.* S. 35, 63, 64 f., 73, 74, 75, 87.

γυμνὸς περιπατῇ καὶ βλέπωσιν τὴν ἀσχημοσύνην αὐτοῦ. 16καὶ συνήγαγεν αὐτοὺς εἰς τὸν τόπον τὸν καλούμενον Ἑβραϊστὶ Ἁρμαγεδών.

17 Καὶ ὁ ἕβδομος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ ἐπὶ τὸν ἀέρα· καὶ ἐξῆλθεν φωνὴ μεγάλη ἐκ τοῦ ναοῦ ἀπὸ τοῦ θρόνου λέγουσα· γέγονεν. 18καὶ ἐγένοντο ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταί, καὶ σεισμὸς ἐγένετο μέγας, οἷος οὐκ ἐγένετο ἀφ' οὗ ἄνθρωπος ἐγένετο ἐπὶ τῆς γῆς, τηλικοῦτος σεισμὸς οὕτω μέγας. 19καὶ ἐγένετο ἡ πόλις ἡ μεγάλη εἰς τρία μέρη, καὶ αἱ πόλεις τῶν ἐθνῶν ἔπεσαν. καὶ Βαβυλὼν ἡ μεγάλη ἐμνήσθη ἐνώπιον τοῦ θεοῦ δοῦναι αὐτῇ τὸ ποτήριον τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς αὐτοῦ. 20καὶ πᾶσα νῆσος ἔφυγεν, καὶ ὄρη οὐχ εὑρέθησαν. 21καὶ χάλαζα μεγάλη ὡς ταλαντιαία καταβαίνει ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπὶ τοὺς ἀνθρώπους· καὶ ἐβλασφήμησαν οἱ ἄνθρωποι τὸν θεὸν ἐκ τῆς πληγῆς τῆς χαλάζης, ὅτι μεγάλη ἐστὶν ἡ πληγὴ αὐτῆς σφόδρα.

XVII 1 Καὶ ἦλθεν εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων τῶν ἐχόντων τὰς ἑπτὰ φιάλας, καὶ ἐλάλησεν μετ' ἐμοῦ λέγων· δεῦρο, δείξω σοι τὸ κρίμα τῆς πόρνης τῆς μεγάλης τῆς καθημένης ἐπὶ ὑδάτων πολλῶν, 2μεθ' ἧς ἐπόρνευσαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς. καὶ ἐμεθύσθησαν οἱ κατοικοῦντες τὴν γῆν ἐκ τοῦ οἴνου τῆς πορνείας αὐτῆς. 3καὶ ἀπήνεγκέν με εἰς ἔρημον ἐν πνεύματι. καὶ εἶδον γυναῖκα καθημένην ἐπὶ θηρίον κόκκινον, γέμοντα ὀνόματα βλασφημίας, ἔχοντα κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα δέκα. 4καὶ ἡ γυνὴ ἦν περιβεβλημένη πορφυροῦν καὶ κόκκινον, καὶ κεχρυσωμένη χρυσῷ καὶ λίθῳ τιμίῳ καὶ μαργαρίταις, ἔχουσα ποτήριον χρυσοῦν ἐν τῇ χειρὶ αὐτῆς γέμων βδελυγμάτων καὶ τὰ ἀκάθαρτα τῆς πορνείας αὐτῆς, 5καὶ ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῆς ὄνομα γεγραμμένον· μυστήριον, Βαβυλὼν ἡ μεγάλη, ἡ μήτηρ τῶν πορνῶν καὶ τῶν βδελυγμάτων τῆς γῆς. 6καὶ εἶδα τὴν γυναῖκα μεθύουσαν ἐκ τοῦ αἵματος τῶν ἁγίων καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ, καὶ ἐθαύμασα ἰδὼν αὐτὴν θαῦμα μέγα. 7 Καὶ εἶπέν μοι ὁ ἄγγελος· διατί ἐθαύμασας; ἐγώ σοι ἐρῶ τὸ μυστήριον τῆς γυναικὸς καὶ τοῦ θηρίου τοῦ βαστάζοντος αὐτὴν τοῦ ἔχοντος τὰς ἑπτὰ κεφαλὰς καὶ τὰ δέκα κέρατα. 8τὸ θηρίον ὃ εἶδες ἦν καὶ οὐκ ἔστιν, καὶ μέλλει ἀναβαίνειν ἐκ

---

16. S. 37 f. *19.* S. 40, 55, 72, 73. 84. *21.* S. 73. **XVII** f. S. 87 f. 1 S. 84. *5.* S. 84. *6.* S. 35, 60 f., 68, 72, 87. *8.* S. 40.

τῆς ἀβύσσου καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγειν· καὶ θαυμάσονται οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς, ὧν οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα ἐπὶ τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, βλεπόντων τὸ θηρίον ὅτι ἦν καὶ οὐκ ἔστιν καὶ παρέσται. 9 ὧδε ὁ νοῦς ὁ ἔχων σοφίαν. αἱ ἑπτὰ κεφαλαὶ ἑπτὰ ὄρη εἰσίν, ὅπου ἡ γυνὴ κάθηται ἐπ' αὐτῶν, 10 καὶ βασιλεῖς ἑπτά εἰσιν· οἱ πέντε ἔπεσαν, ὁ εἷς ἔστιν, ὁ ἄλλος οὔπω ἦλθεν, καὶ ὅταν ἔλθῃ ὀλίγον αὐτὸν δεῖ μεῖναι. 11 καὶ τὸ θηρίον ὃ ἦν καὶ οὐκ ἔστιν, καὶ αὐτὸς ὄγδοός ἐστιν, καὶ ἐκ τῶν ἑπτά ἐστιν, καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει. 12 καὶ τὰ δέκα κέρατα ἃ εἶδες δέκα βασιλεῖς εἰσίν, οἵτινες βασιλείαν οὔπω ἔλαβον, ἀλλὰ ἐξουσίαν ὡς βασιλεῖς μίαν ὥραν λαμβάνουσιν μετὰ τοῦ θηρίου. 13 οὗτοι μίαν γνώμην ἔχουσιν, καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐξουσίαν αὐτῶν τῷ θηρίῳ διδόασιν. 14 **οὗτοι μετὰ τοῦ ἀρνίου πολεμήσουσιν καὶ τὸ ἀρνίον νικήσει αὐτούς, ὅτι κύριος κυρίων ἐστὶν καὶ βασιλεὺς βασιλέων, καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοὶ καὶ πιστοί.** 15 καὶ λέγει μοι· τὰ ὕδατα ἃ εἶδες, οὗ ἡ πόρνη κάθηται, λαοὶ καὶ ὄχλοι εἰσὶν καὶ ἔθνη καὶ γλῶσσαι. 16 καὶ τὰ δέκα κέρατα ἃ εἶδες καὶ τὸ θηρίον, οὗτοι μισήσουσιν τὴν πόρνην, καὶ ἠρημωμένην ποιήσουσιν αὐτὴν καὶ γυμνήν, καὶ τὰς σάρκας αὐτῆς φάγονται, καὶ αὐτὴν κατακαύσουσιν πυρί· 17 ὁ γὰρ θεὸς ἔδωκεν εἰς τὰς καρδίας αὐτῶν ποιῆσαι τὴν γνώμην αὐτοῦ καὶ ποιῆσαι μίαν γνώμην καὶ δοῦναι τὴν βασιλείαν αὐτῶν τῷ θηρίῳ, ἄχρι τελεσθήσονται οἱ λόγοι τοῦ θεοῦ. 18 καὶ ἡ γυνὴ ἣν εἶδες ἔστιν ἡ πόλις ἡ μεγάλη ἡ ἔχουσα βασιλείαν ἐπὶ τῶν βασιλέων τῆς γῆς.

XVIII 1 Μετὰ ταῦτα εἶδον ἄλλον ἄγγελον καταβαίνοντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἔχοντα ἐξουσίαν μεγάλην, καὶ ἡ γῆ ἐφωτίσθη ἐκ τῆς δόξης αὐτοῦ. 2 καὶ ἔκραξεν ἐν ἰσχυρᾷ φωνῇ λέγων· ἔπεσεν ἔπεσεν Βαβυλὼν ἡ μεγάλη, καὶ ἐγένετο κατοικητήριον δαιμονίων καὶ φυλακὴ παντὸς πνεύματος ἀκαθάρτου καὶ φυλακὴ παντὸς ὀρνέου ἀκαθάρτου καὶ μεμισημένου, 3 ὅτι ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς πορνείας αὐτῆς πέπωκαν πάντα τὰ ἔθνη, καὶ οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς μετ' αὐτῆς ἐπόρνευσαν, καὶ οἱ ἔμποροι τῆς γῆς ἐκ τῆς δυνάμεως τοῦ στρήνους αὐτῆς ἐπλούτησαν. 4 καὶ ἤκουσα ἄλλην φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσαν· ἐξέλθατε ὁ λαός μου ἐξ αὐτῆς, ἵνα μὴ συνκοινωνήσητε ταῖς ἁμαρτίαις

9 f. S. 79. 14. S. 35, 46, 59, 67, 72, 76. 15. S. 55, 72. 17. S. 73. 18. S. 84. **XVIII.** S. 43. 2. S. 84. 3. S. 55, 72, 88.

αὐτῆς, καὶ ἐκ τῶν πληγῶν αὐτῆς ἵνα μὴ λάβητε, [5]ὅτι ἐκολλήθησαν αὐτῆς αἱ ἁμαρτίαι ἄχρι τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐμνημόνευσεν ὁ θεὸς τὰ ἀδικήματα αὐτῆς. [6]ἀπόδοτε αὐτῇ ὡς καὶ αὐτὴ ἀπέδωκεν, καὶ διπλώσατε τὰ διπλᾶ κατὰ τὰ ἔργα αὐτῆς· ἐν τῷ ποτηρίῳ ᾧ ἐκέρασεν κεράσατε αὐτῇ διπλοῦν· [7]ὅσα ἐδόξασεν αὐτὴν καὶ ἐστρηνίασεν, τοσοῦτον δότε αὐτῇ βασανισμὸν καὶ πένθος. ὅτι ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς λέγει ὅτι κάθημαι βασίλισσα καὶ χήρα οὐκ εἰμὶ καὶ πένθος οὐ μὴ ἴδω, [8]διὰ τοῦτο ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ ἥξουσιν αἱ πληγαὶ αὐτῆς, θάνατος καὶ πένθος καὶ λιμός, καὶ ἐν πυρὶ κατακαυθήσεται· ὅτι ἰσχυρὸς κύριος ὁ θεὸς ὁ κρίνας αὐτήν.

[9]Καὶ κλαύσονται καὶ κόψονται ἐπ᾽ αὐτὴν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς οἱ μετ᾽ αὐτῆς πορνεύσαντες καὶ στρηνιάσαντες, ὅταν βλέπωσιν τὸν καπνὸν τῆς πυρώσεως αὐτῆς. [10]ἀπὸ μακρόθεν ἑστηκότες διὰ τὸν φόβον τοῦ βασανισμοῦ αὐτῆς, λέγοντες· οὐαὶ οὐαί, ἡ πόλις ἡ μεγάλη, Βαβυλὼν ἡ πόλις ἡ ἰσχυρά, ὅτι μιᾷ ὥρᾳ ἦλθεν ἡ κρίσις σου. [11]καὶ οἱ ἔμποροι τῆς γῆς κλαίουσιν καὶ πενθοῦσιν ἐπ᾽ αὐτήν, ὅτι τὸν γόμον αὐτῶν οὐδεὶς ἀγοράζει οὐκέτι, [12]γόμον χρυσοῦ καὶ ἀργύρου καὶ λίθου τιμίου καὶ μαργαριτῶν καὶ βυσσίνου καὶ πορφύρας καὶ σιρικοῦ καὶ κοκκίνου καὶ πᾶν ξύλον θύϊνον καὶ πᾶν σκεῦος ἐλεφάντινον καὶ πᾶν σκεῦος ἐκ ξύλου τιμιωτάτου καὶ χαλκοῦ καὶ σιδήρου καὶ μαρμάρου, [13]καὶ κιννάμωμον καὶ ἄμωμον καὶ θυμιάματα καὶ μύρον καὶ λίβανον καὶ οἶνον καὶ ἔλαιον καὶ σεμίδαλιν καὶ σῖτον καὶ κτήνη καὶ πρόβατα, καὶ ἵππων καὶ ῥεδῶν καὶ σωμάτων, καὶ ψυχὰς ἀνθρώπων, [14]καὶ ἡ ὀπώρα σου τῆς ἐπιθυμίας τῆς ψυχῆς ἀπῆλθεν ἀπὸ σοῦ, καὶ πάντα τὰ λιπαρὰ καὶ τὰ λαμπρὰ ἀπώλοντο ἀπὸ σοῦ, καὶ οὐκέτι οὐ μὴ αὐτὰ εὑρήσουσιν. [15]οἱ ἔμποροι τούτων, οἱ πλουτήσαντες ἀπ᾽ αὐτῆς, ἀπὸ μακρόθεν στήσονται διὰ τὸν φόβον τοῦ βασανισμοῦ αὐτῆς κλαίοντες καὶ πενθοῦντες, [16]λέγοντες· οὐαὶ οὐαί, ἡ πόλις ἡ μεγάλη, ἡ περιβεβλημένη βύσσινον καὶ πορφυροῦν καὶ κόκκινον, καὶ κεχρυσωμένη ἐν χρυσῷ καὶ λίθῳ τιμίῳ καὶ μαργαρίτῃ, ὅτι μιᾷ ὥρᾳ ἠρημώθη ὁ τοσοῦτος πλοῦτος. [17]καὶ πᾶς κυβερνήτης καὶ πᾶς ὁ ἐπὶ τόπον πλέων καὶ ναῦται καὶ ὅσοι τὴν θάλασσαν ἐργάζονται, ἀπὸ μακρόθεν ἔστησαν [18]καὶ ἔκραζον βλέποντες τὸν καπνὸν τῆς πυρώσεως αὐτῆς λέγοντες· τίς ὁμοία τῇ πόλει τῇ

---

5. S. 73. 10. S. 84. 11 ff. S. 88. 16. S. 84. 18. S. 84.

μεγάλη; [19]καὶ ἔβαλον χοῦν ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν καὶ ἔκραζον κλαίοντες καὶ πενθοῦντες, λέγοντες· οὐαὶ οὐαί, ἡ πόλις ἡ μεγάλη, ἐν ᾗ ἐπλούτησαν πάντες οἱ ἔχοντες τὰ πλοῖα ἐν τῇ θαλάσσῃ ἐκ τῆς τιμιότητος αὐτῆς, ὅτι μιᾷ ὥρᾳ ἠρημώθη. [20]εὐφραίνου ἐπ᾽ αὐτῇ, οὐρανὲ καὶ οἱ ἅγιοι καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται, ὅτι ἔκρινεν ὁ θεὸς τὸ κρίμα ὑμῶν ἐξ αὐτῆς.

[21]Καὶ ἦρεν εἷς ἄγγελος ἰσχυρὸς λίθον ὡς μύλον μέγαν, καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν θάλασσαν λέγων· οὕτως ὁρμήματι βληθήσεται Βαβυλὼν ἡ μεγάλη πόλις, καὶ οὐ μὴ εὑρεθῇ ἔτι. [22]καὶ φωνὴ κιθαρῳδῶν καὶ μουσικῶν καὶ αὐλητῶν καὶ σαλπιστῶν οὐ μὴ ἀκουσθῇ ἐν σοὶ ἔτι, καὶ πᾶς τεχνίτης πάσης τέχνης οὐ μὴ εὑρεθῇ ἐν σοὶ ἔτι, καὶ φωνὴ μύλου οὐ μὴ ἀκουσθῇ ἐν σοὶ ἔτι, [23]καὶ φῶς λύχνου οὐ μὴ φάνῃ ἐν σοὶ ἔτι, καὶ φωνὴ νυμφίου καὶ νύμφης οὐ μὴ ἀκουσθῇ ἐν σοὶ ἔτι, ὅτι οἱ ἔμποροί σου ἦσαν οἱ μεγιστᾶνες τῆς γῆς, ὅτι ἐν τῇ φαρμακίᾳ σου ἐπλανήθησαν πάντα τὰ ἔθνη, [24]καὶ ἐν αὐτῇ αἵματα προφητῶν καὶ ἁγίων εὑρέθη καὶ πάντων τῶν ἐσφαγμένων ἐπὶ τῆς γῆς.

XIX [1]Μετὰ ταῦτα ἤκουσα ὡς φωνὴν μεγάλην ὄχλου πολλοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ λεγόντων· ἀλληλούϊα, ἡ σωτηρία καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡμῶν, [2]ὅτι ἀληθιναὶ καὶ δίκαιαι αἱ κρίσεις αὐτοῦ, ὅτι ἔκρινεν τὴν πόρνην τὴν μεγάλην ἥτις ἔφθειρεν τὴν γῆν ἐν τῇ πορνείᾳ αὐτῆς, καὶ ἐξεδίκησεν τὸ αἷμα τῶν δούλων αὐτοῦ ἐκ χειρὸς αὐτῆς. [3]καὶ δεύτερον εἴρηκαν· ἀλληλούϊα, καὶ ὁ καπνὸς αὐτῆς ἀναβαίνει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. [4]καὶ ἔπεσαν οἱ πρεσβύτεροι οἱ εἴκοσι τέσσαρες καὶ τὰ τέσσερα ζῶα, καὶ προσεκύνησαν τῷ θεῷ τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ λέγοντες· ἀμὴν ἀλληλούϊα. [5]καὶ φωνὴ ἐκ τοῦ θρόνου ἐξῆλθεν λέγουσα· αἰνεῖτε τῷ θεῷ ἡμῶν, πάντες οἱ δοῦλοι αὐτοῦ καὶ οἱ φοβούμενοι αὐτόν, οἱ μικροὶ καὶ οἱ μεγάλοι. [6]καὶ ἤκουσα ὡς φωνὴν ὄχλου πολλοῦ καὶ ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν καὶ ὡς φωνὴν βροντῶν ἰσχυρῶν, λεγόντων· ἀλληλούϊα, ὅτι ἐβασίλευσεν κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ παντοκράτωρ. [7]χαίρωμεν καὶ ἀγαλλιῶμεν, καὶ δῶμεν τὴν δόξαν αὐτῷ, ὅτι ἦλθεν ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἡτοίμασεν ἑαυτήν, [8]καὶ ἐδόθη αὐτῇ ἵνα περιβάληται βύσσινον λαμπρὸν καθαρόν. τὸ

---

19. S. 84 *20.* S. 35, 60, 68, 73. *21.* S. 84. *23.* S. 55, 72, 88. *24.* S. 60, 68, 87. **XIX.** S. 38, 88. *5.* S. 18 f. *6* ff. S. 43. *7.* S. 35, 43 f., 46.

γὰρ βύσσινον τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων ἐστίν. 9Καὶ λέγει μοι· γράψον· μακάριοι οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι. καὶ λέγει μοι· οὗτοι οἱ λόγοι ἀληθινοὶ τοῦ θεοῦ εἰσίν. 10καὶ ἔπεσα ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν αὐτοῦ προσκυνῆσαι αὐτῷ. καὶ λέγει μοι· ὅρα μή· σύνδουλός σου εἰμὶ καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ· τῷ θεῷ προσκύνησον. ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας.

11 Καὶ εἶδον τὸν οὐρανὸν ἠνεῳγμένον, καὶ ἰδοὺ ἵππος λευκός, καὶ ὁ καθήμενος ἐπ᾽ αὐτὸν καλούμενος πιστὸς καὶ ἀληθινός, καὶ ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει καὶ πολεμεῖ. 12οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ φλὸξ πυρός, καὶ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ διαδήματα πολλά, ἔχων ὄνομα γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός, 13καὶ περιβεβλημένος ἱμάτιον περιρεραμμένον αἵματι, καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. 14καὶ τὰ στρατεύματα ἐν τῷ οὐρανῷ ἠκολούθει αὐτῷ ἐφ᾽ ἵπποις λευκοῖς, ἐνδεδυμένοι βύσσινον λευκὸν καθαρόν. 15καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ἐκπορεύεται ῥομφαία ὀξεῖα, ἵνα ἐν αὐτῇ πατάξῃ τὰ ἔθνη· καὶ αὐτὸς ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ, καὶ αὐτὸς πατεῖ τὴν ληνὸν τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος. 16καὶ ἔχει ἐπὶ τὸ ἱμάτιον καὶ ἐπὶ τὸν μηρὸν αὐτοῦ ὄνομα γεγραμμένον· βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων.

17 Καὶ εἶδον ἕνα ἄγγελον ἑστῶτα ἐν τῷ ἡλίῳ, καὶ ἔκραξεν ἐν φωνῇ μεγάλῃ λέγων πᾶσιν τοῖς ὀρνέοις τοῖς πετομένοις ἐν μεσουρανήματι· δεῦτε συνάχθητε εἰς τὸ δεῖπνον τὸ μέγα τοῦ θεοῦ, 18ἵνα φάγητε σάρκας βασιλέων καὶ σάρκας χιλιάρχων καὶ σάρκας ἰσχυρῶν καὶ σάρκας ἵππων καὶ τῶν καθημένων ἐπ᾽ αὐτῶν, καὶ σάρκας πάντων ἐλευθέρων τε καὶ δούλων καὶ μικρῶν καὶ μεγάλων. 19Καὶ εἶδον τὸ θηρίον καὶ τοὺς βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ τὰ στρατεύματα αὐτῶν συνηγμένα ποιῆσαι τὸν πόλεμον μετὰ τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ ἵππου καὶ μετὰ τοῦ στρατεύματος αὐτοῦ. 20καὶ ἐπιάσθη τὸ θηρίον καὶ μετ᾽ αὐτοῦ ὁ ψευδοπροφήτης ὁ ποιήσας τὰ σημεῖα ἐνώπιον αὐτοῦ, ἐν οἷς ἐπλάνησεν τοὺς λαβόντας τὸ χάραγμα τοῦ θηρίου καὶ τοὺς προσκυνοῦντας τῇ εἰκόνι αὐτοῦ· ζῶντες ἐβλήθησαν οἱ δύο εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρὸς τῆς καιομένης ἐν θείῳ. 21καὶ οἱ

---

9 f. S. 35, 44—46, 63. *9.* S. 44, 45 f., 59, 63, 66, 72, 75, 76. *10.* S. 44 f., 60 f., 66, 74. *11* ff. S. 21, 23, 24, 41, 59, 65, 77, 81. *11.* S. 65, 67. *12.* S. 65. *13.* S. 35, 65. *15.* S. 40, 41, 55, 72, 74. *16.* S. 59, 63. *17.* S. 41, 45 f. *20.* S. 47.

λοιποὶ ἀπεκτάνθησαν ἐν τῇ ῥομφαίᾳ τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ ἵππου τῇ ἐξελθούσῃ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ, καὶ πάντα τὰ ὄρνεα ἐχορτάσθησαν ἐκ τῶν σαρκῶν αὐτῶν.

XX [1]Καὶ εἶδον ἄγγελον καταβαίνοντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἔχοντα τὴν κλεῖν τῆς ἀβύσσου καὶ ἅλυσιν μεγάλην ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτοῦ. [2]καὶ ἐκράτησεν τὸν δράκοντα, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὅ ἐστιν ὁ διάβολος καὶ ὁ σατανᾶς, καὶ ἔδησεν αὐτὸν χίλια ἔτη, [3]καὶ ἔβαλεν αὐτὸν εἰς τὴν ἄβυσσον, καὶ ἔκλεισεν καὶ ἐσφράγισεν ἐπάνω αὐτοῦ, ἵνα μὴ πλανήσῃ ἔτι τὰ ἔθνη, ἄχρι τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη· μετὰ ταῦτα δεῖ αὐτὸν λυθῆναι μικρὸν χρόνον.

[4]Καὶ εἶδον θρόνους, καὶ ἐκάθισαν ἐπ᾽ αὐτούς, καὶ κρίμα ἐδόθη αὐτοῖς, καὶ τὰς ψυχὰς τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, καὶ οἵτινες οὐ προσεκύνησαν τὸ θηρίον οὐδὲ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔλαβον τὸ χάραγμα ἐπὶ τὸ μέτωπον καὶ ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτῶν· καὶ ἔζησαν καὶ ἐβασίλευσαν μετὰ τοῦ Χριστοῦ χίλια ἔτη. [5]οἱ λοιποὶ τῶν νεκρῶν οὐκ ἔζησαν ἄχρι τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη. αὕτη ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη. [6]μακάριος καὶ ἅγιος ὁ ἔχων μέρος ἐν τῇ ἀναστάσει τῇ πρώτῃ· ἐπὶ τούτων ὁ δεύτερος θάνατος οὐκ ἔχει ἐξουσίαν, ἀλλὰ ἔσονται ἱερεῖς τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ, καὶ βασιλεύσουσιν μετ᾽ αὐτοῦ τὰ χίλια ἔτη.

[7]Καὶ ὅταν τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη, λυθήσεται ὁ σατανᾶς ἐκ τῆς φυλακῆς αὐτοῦ, [8]καὶ ἐξελεύσεται πλανῆσαι τὰ ἔθνη τὰ ἐν ταῖς τέσσαρσιν γωνίαις τῆς γῆς, τὸν Γὼγ καὶ Μαγώγ, συναγαγεῖν αὐτοὺς εἰς τὸν πόλεμον, ὧν ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης. [9]καὶ ἀνέβησαν ἐπὶ τὸ πλάτος τῆς γῆς, καὶ ἐκύκλευσαν τὴν παρεμβολὴν τῶν ἁγίων καὶ τὴν πόλιν τὴν ἠγαπημένην· καὶ κατέβη πῦρ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατέφαγεν αὐτούς· [10]καὶ ὁ διάβολος ὁ πλανῶν αὐτοὺς ἐβλήθη εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρὸς καὶ τοῦ θείου, ὅπου καὶ τὸ θηρίον καὶ ὁ ψευδοπροφήτης, καὶ βασανισθήσονται ἡμέρας καὶ νυκτὸς εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

[11]Καὶ εἶδον θρόνον μέγαν λευκὸν καὶ τὸν καθήμενον ἐπ᾽ αὐτόν, οὗ ἀπὸ τοῦ προσώπου ἔφυγεν ἡ γῆ καὶ ὁ οὐρανός, καὶ τόπος οὐχ εὑρέθη αὐτοῖς. [12]καὶ εἶδον τοὺς νεκροὺς τοὺς μεγάλους καὶ τοὺς μικροὺς ἑστῶτας ἐνώπιον τοῦ θρόνου, καὶ

XX. S. 36, 88. *3.* S. 55, 68, 72. *4* ff. S. 35, 62, 67—70. *4.* S. 35, 47, 60, 62, 68—70. *6.* S. 35, 63, 68, 70, 75. *7.* S. 68. *8.* S. 55, 72. *9.* S. 72. *11* ff. S. 88. *12* ff. S. 39 f.

βιβλία ἠνοίχθησαν· καὶ ἄλλο βιβλίον ἠνοίχθη, ὅ ἐστιν τῆς ζωῆς· καὶ ἐκρίθησαν οἱ νεκροὶ ἐκ τῶν γεγραμμένων ἐν τοῖς βιβλίοις κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν. 13καὶ ἔδωκεν ἡ θάλασσα τοὺς νεκροὺς τοὺς ἐν αὐτῇ, καὶ ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾅδης ἔδωκαν τοὺς νεκροὺς τοὺς ἐν αὐτοῖς, καὶ ἐκρίθησαν ἕκαστος κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν. 14καὶ ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾅδης ἐβλήθησαν εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός. οὗτος ὁ θάνατος ὁ δεύτερός ἐστιν, ἡ λίμνη τοῦ πυρός. 15καὶ εἴ τις οὐχ εὑρέθη ἐν τῇ βίβλῳ τῆς ζωῆς γεγραμμένος, ἐβλήθη εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός.

XXI 1Καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινήν· ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθαν, καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι. 2καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ καινὴν εἶδον καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ, ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς. 3καὶ ἤκουσα φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ θρόνου λεγούσης· ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων, καὶ σκηνώσει μετ' αὐτῶν, καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται, καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς ἔσται μετ' αὐτῶν, 4καὶ ἐξαλείψει πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν, καὶ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι, οὔτε πένθος οὔτε κραυγὴ οὔτε πόνος οὐκ ἔσται ἔτι· ὅτι τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν. 5καὶ εἶπεν ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ· ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα. καὶ λέγει· γράψον, ὅτι οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί εἰσιν. 6καὶ εἶπέν μοι· γέγοναν. ἐγὼ τὸ Ἄλφα καὶ τὸ ω, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος. ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω αὐτῷ ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς δωρεάν. 7ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα, καὶ ἔσομαι αὐτῷ θεὸς καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός. 8τοῖς δὲ δειλοῖς καὶ ἀπίστοις καὶ ἐβδελυγμένοις καὶ φονεῦσιν καὶ πόρνοις καὶ φαρμακοῖς καὶ εἰδωλολάτραις καὶ πᾶσιν τοῖς ψευδέσιν τὸ μέρος αὐτῶν ἐν τῇ λίμνῃ τῇ καιομένῃ πυρὶ καὶ θείῳ, ὅ ἐστιν ὁ θάνατος ὁ δεύτερος.

9Καὶ ἦλθεν εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων τῶν ἐχόντων τὰς ἑπτὰ φιάλας τῶν γεμόντων τῶν ἑπτὰ πληγῶν τῶν ἐσχάτων· καὶ ἐλάλησεν μετ' ἐμοῦ λέγων· δεῦρο, δείξω σοι τὴν νύμφην τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου. 10καὶ ἀπήνεγκέν με ἐν πνεύματι ἐπὶ ὄρος μέγα καὶ ὑψηλόν, καὶ ἔδειξέν μοι τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ, 11ἔχουσαν τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ· ὁ φωστὴρ αὐτῆς ὅμοιος λίθῳ τιμιωτάτῳ, ὡς λίθῳ ἰάσπιδι κρυσταλλίζοντι. 12ἔχουσα τεῖχος μέγα καὶ ὑψηλόν, ἔχουσα πυλῶνας δώδεκα, καὶ ἐπὶ τοῖς πυλῶσι

XXI. S. 80. *1* ff. S. 88. *5* ff. S. 35 f., 45, 65—67. *5.* S. 44, 63, 65 ff. *6.* S. 63. *7* ff. S. 67, 74. *8.* S. 67. *9.* S. 35, 44, 46, 67. *10.* S. 72. *12.* S. 72

σιν ἀγγέλους δώδεκα, καὶ ὀνόματα ἐπιγεγραμμένα, ἃ ἐστιν τῶν δώδεκα φυλῶν υἱῶν Ἰσραήλ. 13ἀπὸ ἀνατολῆς πυλῶνες τρεῖς, καὶ ἀπὸ βορρᾶ πυλῶνες τρεῖς, καὶ ἀπὸ νότου πυλῶνες τρεῖς, καὶ ἀπὸ δυσμῶν πυλῶνες τρεῖς. 14καὶ τὸ τεῖχος τῆς πόλεως ἔχων θεμελίους δώδεκα, καὶ ἐπ' αὐτῶν δώδεκα ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου. 15καὶ ὁ λαλῶν μετ' ἐμοῦ εἶχεν μέτρον κάλαμον χρυσοῦν, ἵνα μετρήσῃ τὴν πόλιν καὶ τοὺς πυλῶνας αὐτῆς καὶ τὸ τεῖχος αὐτῆς. 16καὶ ἡ πόλις τετράγωνος κεῖται, καὶ τὸ μῆκος αὐτῆς ὅσον τὸ πλάτος. καὶ ἐμέτρησεν τὴν πόλιν τῷ καλάμῳ ἐπὶ σταδίων δώδεκα χιλιάδων· τὸ μῆκος καὶ τὸ πλάτος καὶ τὸ ὕψος αὐτῆς ἴσα ἐστίν. 17καὶ ἐμέτρησεν τὸ τεῖχος αὐτῆς ἑκατὸν τεσσεράκοντα τεσσάρων πηχῶν, μέτρον ἀνθρώπου, ὅ ἐστιν ἀγγέλου. 18καὶ ἡ ἐνδώμησις τοῦ τείχους αὐτῆς ἴασπις, καὶ ἡ πόλις χρυσίον καθαρὸν ὅμοιον ὑάλῳ καθαρῷ. 19οἱ θεμέλιοι τοῦ τείχους τῆς πόλεως παντὶ λίθῳ τιμίῳ κεκοσμημένοι· ὁ θεμέλιος ὁ πρῶτος ἴασπις, ὁ δεύτερος σάπφειρος, ὁ τρίτος χαλκηδών, ὁ τέταρτος σμάραγδος, ὁ πέμπτος σαρδόνυξ, ὁ ἕκτος σάρδιον, ὁ ἕβδομος χρυσόλιθος, 20ὁ ὄγδοος βήρυλλος, ὁ ἔνατος τοπάζιον, ὁ δέκατος χρυσόπρασος, ὁ ἑνδέκατος ὑάκινθος, ὁ δωδέκατος ἀμέθυστος. 21καὶ οἱ δώδεκα πυλῶνες δώδεκα μαργαρῖται· ἀνὰ εἷς ἕκαστος τῶν πυλώνων ἦν ἐξ ἑνὸς μαργαρίτου. καὶ ἡ πλατεῖα τῆς πόλεως χρυσίον καθαρὸν ὡς ὕαλος διαυγής. 22καὶ ναὸν οὐκ εἶδον ἐν αὐτῇ· ὁ γὰρ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ναὸς αὐτῆς ἐστίν, καὶ τὸ ἀρνίον. 23καὶ ἡ πόλις οὐ χρείαν ἔχει τοῦ ἡλίου οὐδὲ τῆς σελήνης, ἵνα φαίνωσιν αὐτῇ· ἡ γὰρ δόξα τοῦ θεοῦ ἐφώτισεν αὐτήν, καὶ ὁ λύχνος αὐτῆς τὸ ἀρνίον. 24καὶ περιπατήσουσιν τὰ ἔθνη διὰ τοῦ φωτὸς αὐτῆς, καὶ οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς φέρουσιν τὴν δόξαν αὐτῶν εἰς αὐτήν, 25καὶ οἱ πυλῶνες αὐτῆς οὐ μὴ κλεισθῶσιν ἡμέρας, νὺξ γὰρ οὐκ ἔσται ἐκεῖ, 26καὶ οἴσουσιν τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν τῶν ἐθνῶν εἰς αὐτήν. 27καὶ οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτὴν πᾶν κοινὸν καὶ ὁ ποιῶν βδέλυγμα καὶ ψεῦδος, εἰ μὴ οἱ γεγραμμένοι ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου.

XXII 1Καὶ ἔδειξέν μοι ποταμὸν ὕδατος ζωῆς λαμπρὸν ὡς κρύσταλλον, ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου. 2ἐν μέσῳ τῆς πλατείας αὐτῆς καὶ τοῦ ποταμοῦ ἐν-

14. S. 35, 46, 60. *22.* S. 35, 42, 43, 46, 89. *23.* S. 35, 42 f., 46. *24.* S. 55, 69, 72, 89. *26.* S. 72, 89. *27.* S. 35, 40, 46, 67, 73. **XXII.** S. 4. *1.* S. 36, 43, 46. *2.* S. 55, 69, 72, 89.

τεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν ξύλον ζωῆς ποιῶν καρποὺς δώδεκα, κατὰ μῆνα ἕκαστον ἀποδιδοὺς τὸν καρπὸν αὐτοῦ, καὶ τὰ φύλλα τοῦ ξύλου εἰς θεραπείαν τῶν ἐθνῶν. [3]καὶ πᾶν κατάθεμα οὐκ ἔσται ἔτι. καὶ ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου ἐν αὐτῇ ἔσται, καὶ οἱ δοῦλοι αὐτοῦ λατρεύσουσιν αὐτῷ [4]καὶ ὄψονται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν. [5]καὶ νὺξ οὐκ ἔσται ἔτι, καὶ οὐκ ἔχουσιν χρείαν φωτὸς λύχνου καὶ φωτὸς ἡλίου, ὅτι κύριος ὁ θεὸς φωτιεῖ ἐπ᾽ αὐτούς, καὶ βασιλεύσουσιν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

1, 1—3, 22: I [1]Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεός, δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει, καὶ ἐσήμανεν ἀποστείλας διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάννῃ, [2]ὃς ἐμαρτύρησεν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅσα εἶδεν. [3]μακάριος ὁ ἀναγινώσκων καὶ οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τῆς προφητείας καὶ τηροῦντες τὰ ἐν αὐτῇ γεγραμμένα· ὁ γὰρ καιρὸς ἐγγύς.

[4]Ἰωάννης ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ· χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, καὶ ἀπὸ τῶν ἑπτὰ πνευμάτων ἃ ἐνώπιον τοῦ θρόνου αὐτοῦ, [5]καὶ ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν καὶ ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς. τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ λύσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, [6]καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ, αὐτῷ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.

[7]Ἰδοὺ ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν, καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν, καὶ κόψονται ἐπ᾽ αὐτὸν πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς, ναί, ἀμήν. [8]ἐγώ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ω, λέγει κύριος ὁ θεός, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ.

[9]Ἐγὼ Ἰωάννης, ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ, ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ. [10]ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ, καὶ ἤκουσα ὀπίσω μου φωνὴν μεγάλην ὡς σάλπιγγος

---

3 f. S. 42 f. *3.* S. 36, 42, 43, 46. *4.* S. 47, 50, 54, 72. *5.* S. 89. I ff. S. 19, 34, 41, 45, 57, 63, 64, 73, 77, 80. I. S. 34. *3.* S. 75. *4.* S. 80. *5.* S. 55, 67, 71. *6.* S. 54, 57 Anm. 18, 68, 71. *8.* S. 80. *9* ff. S. 89. *10.* S. 77.

11λεγούσης· ὃ βλέπεις γράψον εἰς βιβλίον καὶ πέμψον ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις, εἰς Ἔφεσον καὶ εἰς Σμύρναν καὶ εἰς Πέργαμον καὶ εἰς Θυάτειρα καὶ εἰς Σάρδεις καὶ εἰς Φιλαδελφίαν καὶ εἰς Λαοδικίαν. 12καὶ ἐπέστρεψα βλέπειν τὴν φωνὴν ἥτις ἐλάλει μετ' ἐμοῦ· καὶ ἐπιστρέψας εἶδον ἑπτὰ λυχνίας χρυσᾶς, 13καὶ ἐν μέσῳ τῶν λυχνιῶν ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου, ἐνδεδυμένον ποδήρη καὶ περιεζωσμένον πρὸς τοῖς μαστοῖς ζώνην χρυσᾶν. 14ἡ δὲ κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες λευκαὶ ὡς ἔριον λευκὸν ὡς χιών, καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς φλὸξ πυρός, 15καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ ὡς ἐν καμίνῳ πεπυρωμένῳ, καὶ ἡ φωνὴ αὐτοῦ ὡς φωνὴ ὑδάτων πολλῶν, 16καὶ ἔχων ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ αὐτοῦ ἀστέρας ἑπτά, καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ῥομφαία δίστομος ὀξεῖα ἐκπορευομένη, καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος φαίνει ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ. 17καὶ ὅτε εἶδον αὐτόν, ἔπεσα πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ ὡς νεκρός, καὶ ἔθηκεν τὴν δεξιὰν αὐτοῦ ἐπ' ἐμὲ λέγων· μὴ φοβοῦ· ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος 18καὶ ὁ ζῶν, καὶ ἐγενόμην νεκρὸς καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, καὶ ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾅδου. 19γράψον οὖν ἃ εἶδες καὶ ἃ εἰσὶν καὶ ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα, 20τὸ μυστήριον τῶν ἑπτὰ ἀστέρων οὓς εἶδες ἐπὶ τῆς δεξιᾶς μου, καὶ τὰς ἑπτὰ λυχνίας τὰς χρυσᾶς. οἱ ἑπτὰ ἀστέρες ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν εἰσίν, καὶ αἱ λυχνίαι αἱ ἑπτὰ ἑπτὰ ἐκκλησίαι εἰσίν.

II 1Τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησίας γράψον· τάδε λέγει ὁ κρατῶν τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ, ὁ περιπατῶν ἐν μέσῳ τῶν ἑπτὰ λυχνιῶν τῶν χρυσῶν· 2οἶδα τὰ ἔργα σου καὶ τὸν κόπον καὶ τὴν ὑπομονήν σου, καὶ ὅτι οὐ δύνῃ βαστάσαι κακούς, καὶ ἐπείρασας τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους καὶ οὐκ εἰσίν, καὶ εὗρες αὐτοὺς ψευδεῖς· 3καὶ ὑπομονὴν ἔχεις, καὶ ἐβάστασας διὰ τὸ ὄνομά μου, καὶ οὐ κεκοπίακες. 4ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ ὅτι τὴν ἀγάπην σου τὴν πρώτην ἀφῆκες. 5μνημόνευε οὖν πόθεν πέπτωκες, καὶ μετανόησον καὶ τὰ πρῶτα ἔργα ποίησον· εἰ δὲ μή, ἔρχομαί σοι καὶ κινήσω τὴν λυχνίαν σου ἐκ τοῦ τόπου αὐτῆς, ἐὰν μὴ μετανοήσῃς. 6ἀλλὰ τοῦτο ἔχεις, ὅτι μισεῖς τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν, ἃ κἀγὼ μισῶ. 7ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις· τῷ νικῶντι

---

16. S. 74. *17* ff. S. 77. *18.* S. 81. *19.* S. 21. **II** ff. S. 4, 34, 45, 59, 65, 74. *7.* S. 67, 74, 80.

δώσω αὐτῷ φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, ὅ ἐστιν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ.

8 Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Ζμύρνῃ ἐκκλησίας γράψον· τάδε λέγει ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ὃς ἐγένετο νεκρὸς καὶ ἔζησεν· 9οἶδά σου τὴν θλῖψιν καὶ τὴν πτωχείαν, ἀλλὰ πλούσιος εἶ, καὶ τὴν βλασφημίαν ἐκ τῶν λεγόντων Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτούς, καὶ οὐκ εἰσὶν ἀλλὰ συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ. 10μηδὲν φοβοῦ ἃ μέλλεις πάσχειν. ἰδοὺ μέλλει βάλλειν ὁ διάβολος ἐξ ὑμῶν εἰς φυλακὴν ἵνα πειρασθῆτε, καὶ ἕξετε θλῖψιν ἡμερῶν δέκα. γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου, καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς. 11ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις· ὁ νικῶν οὐ μὴ ἀδικηθῇ ἐκ τοῦ θανάτου τοῦ δευτέρου.

12 Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Περγάμῳ ἐκκλησίας γράψον· τάδε λέγει ὁ ἔχων τὴν ῥομφαίαν τὴν δίστομον τὴν ὀξεῖαν· 13οἶδα ποῦ κατοικεῖς· ὅπου ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ· καὶ κρατεῖς τὸ ὄνομά μου, καὶ οὐκ ἠρνήσω τὴν πίστιν μου ἐν ταῖς ἡμέραις Ἀντείπας ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός μου, ὃς ἀπεκτάνθη παρ' ὑμῖν, ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ. 14ἀλλ' ἔχω κατὰ σοῦ ὀλίγα, ὅτι ἔχεις ἐκεῖ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Βαλαάμ, ὃς ἐδίδασκεν τῷ Βαλὰκ βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραήλ, φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι. 15οὕτως ἔχεις καὶ σὺ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν τῶν Νικολαϊτῶν ὁμοίως. 16μετανόησον· εἰ δὲ μή, ἔρχομαί σοι ταχὺ καὶ πολεμήσω μετ' αὐτῶν ἐν τῇ ῥομφαίᾳ τοῦ στόματός μου. 17ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις· τῷ νικοῦντι δώσω αὐτῷ τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμμένου, καὶ δώσω αὐτῷ ψῆφον λευκήν, καὶ ἐπὶ τὴν ψῆφον ὄνομα καινὸν γεγραμμένον, ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ ὁ λαμβάνων.

18 Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Θυατείροις ἐκκλησίας γράψον· τάδε λέγει ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ ἔχων τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ ὡς φλὸξ πυρός, καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ· 19οἶδά σου τὰ ἔργα καὶ τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν καὶ τὴν διακονίαν καὶ τὴν ὑπομονήν, καὶ τὰ ἔργα σου τὰ ἔσχατα πλείονα τῶν πρώτων. 20ἀλλ' ἔχω κατὰ σοῦ ὅτι ἀφεῖς τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ, ἡ λέγουσα αὐτὴν προφῆτιν καὶ διδάσκει καὶ πλανᾷ τοὺς ἐμοὺς δούλους πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα. 21καὶ ἔδωκα αὐτῇ χρόνον ἵνα μετανοήσῃ, καὶ οὐ θέλει μετανοῆσαι ἐκ τῆς πορνείας

---

10. S. 67. *11.* S. 67, 74, 80. *12.* S. 74. *13.* S. 64, 67. *16.* S. 74. *17* S. 67, 74. *19.* S. 64.

αὐτῆς. 22ἰδοὺ βάλλω αὐτὴν εἰς κλίνην, καὶ τοὺς μοιχεύοντας μετ' αὐτῆς εἰς θλῖψιν μεγάλην, ἐὰν μὴ μετανοήσουσιν ἐκ τῶν ἔργων αὐτῆς. 23καὶ τὰ τέκνα αὐτῆς ἀποκτενῶ ἐν θανάτῳ, καὶ γνώσονται πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ ἐραυνῶν νεφροὺς καὶ καρδίας, καὶ δώσω ὑμῖν ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα ὑμῶν. 24ὑμῖν δὲ λέγω τοῖς λοιποῖς τοῖς ἐν Θυατείροις, ὅσοι οὐκ ἔχουσιν τὴν διδαχὴν ταύτην, οἵτινες οὐκ ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ, ὡς λέγουσιν· οὐ βάλλω ἐφ' ὑμᾶς ἄλλο βάρος· 25πλὴν ὃ ἔχετε κρατήσατε ἄχρι οὗ ἂν ἥξω. 26καὶ ὁ νικῶν καὶ ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου, δώσω αὐτῷ ἐξουσίαν ἐπὶ τῶν ἐθνῶν, 27καὶ ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ, ὡς τὰ σκεύη τὰ κεραμικὰ συντρίβεται, ὡς κἀγὼ εἴληφα παρὰ τοῦ πατρός μου, 28καὶ δώσω αὐτῷ τὸν ἀστέρα τὸν πρωϊνόν. 29ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.

III 1Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Σάρδεσιν ἐκκλησίας γράψον· τάδε λέγει ὁ ἔχων τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ καὶ τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας· οἶδά σου τὰ ἔργα, ὅτι ὄνομα ἔχεις ὅτι ζῇς, καὶ νεκρὸς εἶ. 2γίνου γρηγορῶν, καὶ στήρισον τὰ λοιπὰ ἃ ἔμελλον ἀποθανεῖν. οὐ γὰρ εὕρηκά σου τὰ ἔργα πεπληρωμένα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ μου. 3μνημόνευε οὖν πῶς εἴληφας καὶ ἤκουσας, καὶ τήρει καὶ μετανόησον. ἐὰν οὖν μὴ γρηγορήσῃς, ἥξω ὡς κλέπτης, καὶ οὐ μὴ γνώσῃ ποίαν ὥραν ἥξω ἐπὶ σέ. 4ἀλλὰ ἔχεις ὀλίγα ὀνόματα ἐν Σάρδεσιν ἃ οὐκ ἐμόλυναν τὰ ἱμάτια αὐτῶν, καὶ περιπατήσουσιν μετ' ἐμοῦ ἐν λευκοῖς, ὅτι ἄξιοί εἰσιν. 5ὁ νικῶν οὕτως περιβαλεῖται ἐν ἱματίοις λευκοῖς, καὶ οὐ μὴ ἐξαλείψω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκ τῆς βίβλου τῆς ζωῆς, καὶ ὁμολογήσω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐνώπιον τοῦ πατρός μου καὶ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ. 6ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.

7Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Φιλαδελφίᾳ ἐκκλησίας γράψον· τάδε λέγει ὁ ἅγιος ὁ ἀληθινός, ὁ ἔχων τὴν κλεῖν τοῦ Δαυείδ, ὁ ἀνοίγων καὶ οὐδεὶς κλείσει, καὶ κλείων καὶ οὐδεὶς ἀνοίξει· 8οἶδά σου τὰ ἔργα· ἰδοὺ δέδωκα ἐνώπιόν σου θύραν ἠνεῳγμένην, ἣν οὐδεὶς δύναται κλεῖσαι αὐτήν· ὅτι μικρὰν ἔχεις δύναμιν, καὶ ἐτήρησάς μου τὸν λόγον καὶ οὐκ ἠρνήσω τὸ ὄνομά μου. 9ἰδοὺ δίδω ἐκ τῆς συναγωγῆς τοῦ σατανᾶ τῶν λεγόντων

---

26. S. 67. *27.* S. 54. *29.* S. 74. **III**, *1.* S. 79. *3.* S. 75. *4.* S. 80. *5.* S. 54, 67, 80. *6.* S. 74.

ἑαυτοὺς Ἰουδαίους εἶναι, καὶ οὐκ εἰσὶν ἀλλὰ ψεύδονται· ἰδοὺ ποιήσω αὐτοὺς ἵνα ἥξουσιν καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιον τῶν ποδῶν σου, καὶ γνῶσιν ὅτι ἐγὼ ἠγάπησά σε. [10]ὅτι ἐτήρησας τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου, κἀγώ σε τηρήσω ἐκ τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ τῆς μελλούσης ἔρχεσθαι ἐπὶ τῆς οἰκουμένης ὅλης, πειράσαι τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς. [11]ἔρχομαι ταχύ· κράτει ὃ ἔχεις, ἵνα μηδεὶς λάβῃ τὸν στέφανόν σου. [12]ὁ νικῶν, ποιήσω αὐτὸν στῦλον ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ μου, καὶ ἔξω οὐ μὴ ἐξέλθῃ ἔτι, καὶ γράψω ἐπ' αὐτὸν τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ μου καὶ τὸ ὄνομα τῆς πόλεως τοῦ θεοῦ μου, τῆς καινῆς Ἱερουσαλὴμ ἡ καταβαίνουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ μου, καὶ τὸ ὄνομά μου τὸ καινόν. [13]ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.

[14]Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Λαοδικίᾳ ἐκκλησίας γράφον· τάδε λέγει ὁ ἀμήν, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός, ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ· [15]οἶδά σου τὰ ἔργα, ὅτι οὔτε ψυχρὸς εἶ οὔτε ζεστός. ὄφελον ψυχρὸς ἦς ἢ ζεστός. [16]οὕτως ὅτι χλιαρὸς εἶ, καὶ οὔτε ζεστὸς οὔτε ψυχρός, μέλλω σε ἐμέσαι ἐκ τοῦ στόματός μου. [17]ὅτι λέγεις ὅτι πλούσιός εἰμι καὶ πεπλούτικα καὶ οὐδὲν χρείαν ἔχω, καὶ οὐκ οἶδας ὅτι σὺ εἶ ὁ ταλαίπωρος καὶ ἐλεεινὸς καὶ πτωχὸς καὶ τυφλὸς καὶ γυμνός, [18]συμβουλεύω σοι ἀγοράσαι παρ' ἐμοῦ χρυσίον πεπυρωμένον ἐκ πυρὸς ἵνα πλουτήσῃς, καὶ ἱμάτια λευκὰ ἵνα περιβάλῃ καὶ μὴ φανερωθῇ ἡ αἰσχύνη τῆς γυμνότητός σου, καὶ κολλύριον ἔγχρισαι τοὺς ὀφθαλμούς σου ἵνα βλέπῃς. [19]ἐγὼ ὅσους ἐὰν φιλῶ ἐλέγχω καὶ παιδεύω· ζήλευε οὖν καὶ μετανόησον. [20]ἰδοὺ ἕστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω· ἐάν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου καὶ ἀνοίξῃ τὴν θύραν, καὶ εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτὸν καὶ δειπνήσω μετ' αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ' ἐμοῦ. [21]ὁ νικῶν, δώσω αὐτῷ καθίσαι μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου, ὡς κἀγὼ ἐνίκησα καὶ ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρός μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ. [22]ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.

5, 6: — ἀρνίον — ὡς ἐσφαγμένον —

5, 8: — ἀρνίου —

5, 9—14: [9]καὶ ᾄδουσιν ᾠδὴν καινὴν λέγοντες· ἄξιος εἶ λαβεῖν τὸ βιβλίον καὶ ἀνοῖξαι τὰς σφραγῖδας αὐτοῦ, ὅτι ἐσφάγης

---

12. S. 67, 80. *13.* S. 74. *14.* S. 67. *18.* S. 80. *20.* S. 80. *21.* S. 54. 67. *22.* S. 74.

καὶ ἠγόρασας τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους, [10]καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλείαν καὶ ἱερεῖς, καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς. [11]καὶ εἶδον, καὶ ἤκουσα ὡς φωνὴν ἀγγέλων πολλῶν κύκλῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν ζώων καὶ τῶν πρεσβυτέρων, καὶ ἦν ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν μυριάδες μυριάδων καὶ χιλιάδες χιλιάδων, [12]λέγοντες φωνῇ μεγάλῃ· ἄξιός ἐστιν τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον λαβεῖν τὴν δύναμιν καὶ πλοῦτον καὶ σοφίαν καὶ ἰσχὺν καὶ τιμὴν καὶ δόξαν καὶ εὐλογίαν. [13]καὶ πᾶν κτίσμα ὃ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὑποκάτω τῆς γῆς καὶ ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα καὶ ἤκουσα λέγοντας· τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ καὶ τῷ ἀρνίῳ ἡ εὐλογία καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. [14]καὶ τὰ τέσσερα ζῶα ἔλεγον· ἀμήν, καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἔπεσαν καὶ προσεκύνησαν.

6, 1: — το ἀρνίον —

6, 16: — καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου.

7, 9—17: [9]Μετὰ ταῦτα ἴδον, καὶ ἰδοὺ ὄχλος πολύς, ον ἀριθμῆσαι αὐτὸν οὐδεὶς ἐδύνατο, ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ φυλῶν καὶ λαῶν καὶ γλωσσῶν, ἑστῶτες ἐνώπιον τοῦ θρόνου καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου, περιβεβλημένους στολὰς λευκάς, καὶ φοινίκας ἐν ταῖς χερσὶν αὐτῶν· [10]καὶ κράζουσιν φωνῇ μεγάλῃ λέγοντες· ἡ σωτηρία τῷ θεῷ ἡμῶν τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ καὶ τῷ ἀρνίῳ. [11]καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι εἱστήκεισαν κύκλῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν τεσσάρων ζώων, καὶ ἔπεσαν ἐνώπιον τοῦ θρόνου ἐπὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν καὶ προσεκύνησαν τῷ θεῷ, [12]λέγοντες· ἀμήν, ἡ εὐλογία καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ σοφία καὶ ἡ εὐχαριστία καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ ἰσχὺς τῷ θεῷ ἡμῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν. [13]καὶ ἀπεκρίθη εἷς ἐκ τῶν πρεσβυτέρων λέγων μοι· οὗτοι οἱ περιβεβλημένοι τὰς στολὰς τὰς λευκὰς τίνες εἰσὶν καὶ πόθεν ἦλθον; [14]καὶ εἴρηκα αὐτῷ· κύριέ μου, σὺ οἶδας. καὶ εἶπέν μοι· οὗτοί εἰσιν οἱ ἐρχόμενοι ἐκ τῆς θλίψεως τῆς μεγάλης, καὶ ἔπλυναν τὰς στολὰς αὐτῶν καὶ ἐλεύκαναν αὐτὰς ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου. [15]διὰ τοῦτό εἰσιν ἐνώπιον τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ, καὶ λατρεύουσιν αὐτῷ ἡμέρας καὶ νυκτὸς ἐν τῷ ναῷ αὐτοῦ, καὶ ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ θρόνου σκηνώσει ἐπ᾽ αὐτούς. [16]οὐ πεινάσουσιν ἔτι οὐδὲ διψήσουσιν ἔτι, οὐδὲ μὴ πέσῃ ἐπ᾽ αὐτοὺς ὁ ἥλιος οὐδὲ πᾶν καῦμα, [17]ὅτι τὸ ἀρνίον τὸ ἀνὰ μέσον τοῦ θρόνου ποι-

μανεῖ αὐτοὺς καὶ ὁδηγήσει αὐτοὺς ἐπὶ ζωῆς πηγὰς ὑδάτων, καὶ ἐξαλείψει ὁ θεὸς πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν.

9, 11: — *Ἑβραϊδτὶ — καὶ ἐν τῇ Ἑλληνικῇ ὄνομα ἔχει Ἀπολλύων.*

11, 8: — *ἥτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος, ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη.*

11, 15: — *καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ* —

12, 11: *καὶ αὐτοὶ ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου καὶ διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν, καὶ οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανάτου.*

12, 17: — *Ἰησοῦ.*

13, 8: — *τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου* —

13, 9—10: [9]*εἴ τις ἔχει οὖς, ἀκουσάτω.* [10]*εἴ τις εἰς αἰχμαλωσίαν, εἰς αἰχμαλωσίαν ὑπάγει· εἴ τις ἐν μαχαίρῃ ἀποκτενεῖ, δεῖ αὐτὸν ἐν μαχαίρῃ ἀποκτανθῆναι. ὧδέ ἐστιν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων.*

14, 1—5: [1]*Καὶ ἴδον, καὶ ἰδοὺ τὸ ἀρνίον ἑστὸς ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών, καὶ μετ' αὐτοῦ ἑκατὸν τεσσεράκοντα τέσσαρες χιλιάδες ἔχουσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ γεγραμμένον ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν.* [2]*καὶ ἤκουσα φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν καὶ ὡς φωνὴν βροντῆς μεγάλης, καὶ ἡ φωνὴ ἣν ἤκουσα ὡς κιθαρῳδῶν κιθαριζόντων ἐν ταῖς κιθάραις αὐτῶν·* [3]*καὶ ᾄδουσιν ᾠδὴν καινὴν ἐνώπιον τοῦ θρόνου καὶ ἐνώπιον τῶν τεσσάρων ζώων καὶ τῶν πρεσβυτέρων· καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο μαθεῖν τὴν ᾠδὴν εἰ μὴ αἱ ἑκατὸν τεσσεράκοντα τέσσαρες χιλιάδες, οἱ ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς.* [4]*οὗτοί εἰσιν οἳ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν· παρθένοι γάρ εἰσιν. οὗτοι οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ. οὗτοι ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ,* [5]*καὶ ἐν τῷ στόματι αὐτῶν οὐχ εὑρέθη ψεῦδος· ἄμωμοι γάρ εἰσιν.*

14, 10: — *καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου.*

14, 12—13: [12]*ὧδε ἡ ὑπομονὴ τῶν ἁγίων ἐστίν, οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ.* [13]*καὶ ἤκουσα φωνῆς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λεγούσης· γράφον· μακάριοι οἱ νεκροὶ οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες ἀπάρτι. ναί, λέγει τὸ πνεῦμα, ἵνα ἀναπαήσονται ἐκ τῶν κόπων αὐτῶν· τὰ γὰρ ἔργα αὐτῶν ἀκολουθεῖ μετ' αὐτῶν.*

15, 3: — *καὶ τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου* —

16, 15: *ἰδοὺ ἔρχομαι ὡς κλέπτης· μακάριος ὁ γρηγορῶν καὶ τηρῶν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, ἵνα μὴ γυμνὸς περιπατῇ καὶ βλέπωσιν τὴν ἀσχημοσύνην αὐτοῦ.*

16, 16: — *Ἑβραϊστὶ* —

17, 6: — *καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ* —

17, 14: *οὗτοι μετὰ τοῦ ἀρνίου πολεμήσουσιν καὶ τὸ ἀρνίον νικήσει αὐτούς, ὅτι κύριος κυρίων ἐστὶν καὶ βασιλεὺς βασιλέων, καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοὶ καὶ πιστοί.*

18, 20: — *καὶ οἱ ἀπόστολοι* —

19, 7: — *τοῦ ἀρνίου* —

19, 9—10: [9]*Καὶ λέγει μοι· γράψον· μακάριοι οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι. Καὶ λέγει μοι· οὗτοι οἱ λόγοι ἀληθινοὶ τοῦ θεοῦ εἰσίν.* [10]*καὶ ἔπεσα ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν αὐτοῦ προσκυνῆσαι αὐτῷ. καὶ λέγει μοι· ὅρα μή· σύνδουλός σου εἰμὶ καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ· τῷ θεῷ προσκύνησον. ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας.*

19, 11: — *καλούμενος πιστὸς καὶ ἀληθινός, καὶ* —

19, 13b: *καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ.*

20, 4[—5]: [[4]*Καὶ ἴδον θρόνους, καὶ ἐκάθισαν ἐπ' αὐτούς, καὶ κρίμα ἐδόθη αὐτοῖς,*] *καὶ τὰς ψυχὰς τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, καὶ* [*οἵτινες οὐ προσεκύνησαν τὸ θηρίον οὐδὲ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔλαβον τὸ χάραγμα ἐπὶ τὸ μέτωπον καὶ ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτῶν· καὶ ἔζησαν καὶ ἐβασίλευσαν μετὰ τοῦ Χριστοῦ χίλια ἔτη.* [5]*οἱ λοιποὶ τῶν νεκρῶν οὐκ ἔζησαν ἄχρι τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη. αὕτη ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη.*]

20, 6: *μακάριος καὶ ἅγιος ὁ ἔχων μέρος ἐν τῇ ἀναστάσει τῇ πρώτῃ· ἐπὶ τούτων ὁ δεύτερος θάνατος οὐκ ἔχει ἐξουσίαν, ἀλλὰ ἔσονται ἱερεῖς τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ, καὶ βασιλεύσουσιν μετ' αὐτοῦ τὰ χίλια ἔτη.*

21, 5b—8: [5]— *καὶ λέγει· γράψον, ὅτι οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί εἰσιν.* [6]*καὶ εἶπέν μοι· γέγοναν. ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ω, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος. ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω αὐτῷ ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς δωρεάν.* [7]*ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα, καὶ ἔσομαι αὐτῷ θεὸς καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός.* [8]*τοῖς δὲ δειλοῖς καὶ ἀπίστοις καὶ ἐβδελυγμένοις καὶ φονεῦσιν καὶ πόρνοις καὶ φαρμακοῖς καὶ εἰδωλολάτραις καὶ πᾶσιν τοῖς*

ψευδέσιν τὸ μέρος αὐτῶν ἐν τῇ λίμνῃ τῇ καιομένῃ πυρὶ καὶ θείῳ, ὅ ἐστιν ὁ θάνατος ὁ δεύτερος.

21, 9: — τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου.

21, 14b: καὶ ἐπ' αὐτῶν δώδεκα ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου.

21, 22: — καὶ τὸ ἀρνίον.

21, 23: — καὶ ὁ λύχνος αὐτῆς τὸ ἀρνίον.

21, 27: — τοῦ ἀρνίου.

22, 1: — καὶ τοῦ ἀρνίου.

22, 3: — καὶ τοῦ ἀρνίου —

22, 6—21: [6]καὶ εἶπέν μοι· οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί, καὶ ὁ κύριος ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων τῶν προφητῶν ἀπέστειλεν τὸν ἄγγελον αὐτοῦ δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει. [7]καὶ ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ. μακάριος ὁ τηρῶν τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου.

[8]Κἀγὼ Ἰωάννης ὁ βλέπων καὶ ἀκούων ταῦτα· καὶ ὅτε ἤκουσα καὶ ἔβλεψα, ἔπεσα προσκυνῆσαι ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν τοῦ ἀγγέλου τοῦ δεικνύντος μοι ταῦτα. [9]καὶ λέγει μοι· ὅρα μή· σύνδουλός σου εἰμὶ καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν προφητῶν καὶ τῶν τηρούντων τοὺς λόγους τοῦ βιβλίου τούτου· τῷ θεῷ προσκύνησον. [10]καὶ λέγει μοι· μὴ σφραγίσῃς τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου· ὁ καιρὸς γὰρ ἐγγύς ἐστιν. [11]ὁ ἀδικῶν ἀδικησάτω ἔτι, καὶ ὁ ῥυπαρὸς ῥυπανθήτω ἔτι, καὶ ὁ δίκαιος δικαιοσύνην ποιησάτο ἔτι, καὶ ὁ ἅγιος ἁγιασθήτω ἔτι.

[12]Ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ, καὶ ὁ μισθός μου μετ' ἐμοῦ, ἀποδοῦναι ἑκάστῳ ὡς τὸ ἔργον ἐστὶν αὐτοῦ. [13]ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ω, ὁ πρώτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος. [14]μακάριοι οἱ πλύνοντες τὰς στολὰς αὐτῶν, ἵνα ἔσται ἡ ἐξουσία αὐτῶν ἐπὶ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς καὶ τοῖς πυλῶσιν εἰσέλθωσιν εἰς τὴν πόλιν. [15]ἔξω οἱ κύνες καὶ οἱ φαρμακοὶ καὶ οἱ πόρνοι καὶ οἱ φονεῖς καὶ οἱ εἰδωλολάτραι καὶ πᾶς ποιῶν καὶ φιλῶν ψεῦδος. [16]ἐγὼ Ἰησοῦς ἔπεμψα τὸν ἄγγελόν μου μαρτυρῆσαι ὑμῖν ταῦτα ἐπὶ ταῖς ἐκκλησίαις. ἐγώ εἰμι ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαυείδ, ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός. [17]καὶ τὸ πνεῦμα καὶ ἡ νύμφη λέγουσιν· ἔρχου. καὶ ὁ ἀκούων εἰπάτω· ἔρχου. καὶ ὁ διψῶν ἐρχέσθω, ὁ θέλων λαβέτω ὕδωρ ζωῆς δωρεάν.

XXII, *6* ff. S. 34, 36, 73, 89. *6.* S. 36, 44, 63, 66, 67, 77. *7.* S. 63, 73, 74, 75. *8* ff. S. 36, 44 f., 89. *12.* S. 73. *14.* S. 63, 75. *15.* S. 67.

18 *Μαρτυρῶ ἐγὼ παντὶ τῷ ἀκούοντι τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου. ἐάν τις ἐπιθῇ ἐπ᾽ αὐτά, ἐπιθήσει ἐπ᾽ αὐτὸν ὁ θεὸς τὰς πληγὰς τὰς γεγραμμένας ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ·* 19 *καὶ ἐάν τις ἀφέλῃ ἀπὸ τῶν λόγων τοῦ βιβλίου τῆς προφητείας ταύτης, ἀφελεῖ ὁ θεὸς τὸ μέρος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς καὶ ἐκ τῆς πόλεως τῆς ἁγίας, τῶν γεγραμμένων ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ.*

20 *Λέγει ὁ μαρτυρῶν ταῦτα· ναί, ἔρχομαι ταχύ. Ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ.*

21 *Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μετὰ πάντων.*

Nachwort

von

Prof. Dr. Adolf Harnack.

Im Juni des vorigen Jahres kam der Verfasser vorstehender Abhandlung, damals Studiosus der Theologie an unserer Hochschule, zu mir und theilte mir mit, dass er bei der Bearbeitung der Seminaraufgabe: „Über den theologischen Standpunkt des Verfassers der Offenbarung Johannis", keinen anderen Ausweg gefunden habe als das Buch für eine jüdische Apokalypse mit christlichen Interpolationen und christlicher Einrahmung zu erklären. Im ersten Moment liess ich ihn etwas unsanft an. Ein wohlausgearbeitetes Collegienheft über die Apokalypse, das Ergebniss wiederholter Bemühungen um das räthselhafte Buch, stand mir zur Verfügung, in welchem die Meinungen der zahlreichen Exegeten seit Irenäus verzeichnet waren; aber jene Hypothese fand sich nicht unter denselben; jetzt wurde sie mir vorgetragen von einem sehr jugendlichen Studenten, der noch keine Commentare durchgearbeitet, sondern bisher nur das Buch selbst sorgfältig gelesen hatte. Meine Skepsis war daher wohl erklärlich; allein schon nach den ersten Argumenten, die mir in aller Bescheidenheit vorgetragen wurden, wurde ich stutzig und ersuchte den jungen Freund, nach einigen Tagen zu näherer Besprechung seiner Hypothese wiederzukommen. Ich begann die Offenbarung unter dem mir erschlossenen neuen Gesichtspunkt sorgfältig zu lesen, und — ich kann nicht anders sagen — es fiel mir wie Schuppen von den Augen. Neben den mir nur zu bekannten Bemühungen der Ausleger um das Räthsel des Buches erschien mir der neue Lösungsversuch wie das Ei des Columbus. Eine Schwierigkeit nach der anderen hob sich mir, je weiter ich in dem Buche las; die dunkelsten Stellen wurden plötzlich licht; all' die Verlegenheitshypothesen der Ausleger

von „proleptischen Gesichten", „perspektivischer Geschichtsbetrachtung" und „recapitulirender Methode", von „Ruhepausen" und „Erholungspunkten", von „unbedachter Reception rein jüdischer Vorstellungen" u. s. w., zerrannen auf einmal; die complicirte Christologie des Buches, bisher eine wahre crux für jeden Historiker, löste sich in einfache Elemente auf, und der bislang schwierigste Abschnitt, c. 11 und 12, wurde auf einmal plan und verständlich. Aber über das Alles — die Scheidung zwischen einer jüdischen Grundschrift und einer christlichen Überarbeitung brachte die Lösung des Hauptproblems, welches die Offenbarung Johannis bietet, des Problems der Eigenart des Christenthums ihres Verfassers. Wie hat man sich seit Decennien in dieser Frage abgemüht! Welch ausgezeichnete Argumente standen denen zur Seite, die das Buch für streng judenchristlich und daher für antipaulinisch hielten, und wie leicht waren sie doch durch andere aus dem Buche geschöpfte Beweise zu widerlegen! Wie einleuchtend konnte der christliche Universalismus des Verfassers der Offenbarung nachgewiesen werden, und wie unbezwingliche Beobachtungen stellten sich ihm entgegen! Die Hypothese Vischer's beseitigte diese Schwierigkeiten mit einem Schlage: von Judenchristenthum kann nun überhaupt nicht mehr die Rede sein; wir haben eine rein jüdische Grundschrift, in ihren Umrissen und fast in sämmtlichen Details deutlich erkennbar, vor uns und dazu die Überarbeitung eines Christen, der schlechterdings nichts mehr mit dem *Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα* zu thun hat, sondern lediglich an die Völkerwelt denkt, aus welcher sich das Lamm mit seinem Blute eine ungezählte Menge erkauft hat.

Als nach einigen Tagen Herr Vischer wieder zu mir kam, konnte ich ihm in freudigster Stimmung gratuliren. Er hatte unterdessen das Buch systematisch auf der Grundlage seiner Hypothese durchzuarbeiten begonnen, und die Beobachtungen, die er an den einzelnen Kapiteln gemacht — der Umfang der als christlich auszuscheidenden Stücke —, stimmten fast genau mit den in der Zwischenzeit von mir angestellten. Schon damals sprach er die Vermuthung aus, dass die christliche Überarbeitung sich verhältnissmässig sehr leicht von der jüdischen Grundschrift werde sondern lassen und dass man nicht nur im Allgemeinen die Existenz einer solchen Grundschrift, sondern auch ihren

Inhalt bis ins Einzelne zu hoher Evidenz bringen könne. Ich empfahl ihm, diese Aufgabe sofort in Angriff zu nehmen und sich dabei in die Textüberlieferung der Apokalypse einzuarbeiten. Erst jetzt erfuhr er etwas von dem Versuche Völter's, das Offenbarungsbuch in verschiedene Bestandtheile aus christlicher Feder zu zerlegen; gelesen hat er das Völter'sche Buch erst, nachdem er selbst über die Ausscheidung der christlichen Bestandtheile völlig ins Reine gekommen war[1]); ferner wurde er erst jetzt auf die frappanten Parallelen aufmerksam, welche die grosse eschatologische Rede Jesu, die Testamente der zwölf Patriarchen, die Ascensio Jesaiae, u. s. w. in ihrer Entstehungsgeschichte bieten, und welche überhaupt in der ganzen Gruppe der von der alten Kirche recipirten jüdischen Apokalypsen zu finden sind. Nach einigen Wochen hatte Herr Vischer die erste, vorläufige Durcharbeitung des Offenbarungsbuches auf Grund seiner Hypothese beendet und legte mir die Ergebnisse seiner Studien vor. Der Beweis schien mir geliefert zu sein, dass sich die neue Hypothese ohne erhebliche Schwierigkeit an dem Buche in seinem ganzen Umfange werde durchführen und in allen Details erweisen lassen. Dieses Resultat war aber ein für das Verständniss der Offenbarung so bedeutendes, dass ich es für meine Pflicht hielt, den Verfasser aufzufordern, dasselbe der öffentlichen Prüfung zu unterbreiten. Die Bedenken, welche der glückliche Entdecker in verstärktem Masse selbst hegte, verhehlte ich mir dabei nicht. Kann es an sich schon Befremden erregen, dass ein Anfänger in unserer Wissenschaft in einer Frage von solcher Tragweite das Wort zu nehmen und eine neue Antwort zu geben wagt, so ist die Antwort selbst, so wie die Dinge heute liegen, nicht geeignet, ihm viele Freunde zu erwerben. Allein das erste Bedenken vor den Augen wohlgesinnter und unparteiischer Kritiker zu erledigen, lag in der Hand des Verfassers, und ich darf ihm wohl bezeugen, dass ihm dies gelungen ist. Er hat sich streng auf die Durchführung der einzigen Aufgabe, die jüdische und die christliche Feder in dem Offenbarungsbuche zu unterscheiden, beschränkt; er hat alle Vorstudien gemacht, die zur Lösung dieser Aufgabe nöthig erschienen, und er hat darauf verzichtet, irgend eines der

1) Wo Völter und Vischer in der Ausscheidung gewisser Stücke zusammentreffen, liegt daher nicht Abhängigkeit des Letzteren vor.

zahlreichen und interessanten Probleme anzurühren, die eine Folge seiner Entdeckung sind, zu deren Bearbeitung er sich aber noch nicht genügend vorbereitet fühlte. Diese strenge Beschränkung sowie die rein sachliche Ausführung der Aufgabe rechtfertigen die Veröffentlichung der Abhandlung; zudem: wie es in der Wissenschaft kein beneficium senectutis giebt, so darf auch der Jugendlichste Anspruch auf Gehör machen, wenn er etwas Tüchtiges zu sagen hat. Auf Nachsicht der Kritiker muss eine Erstlingsarbeit freilich immer rechnen, und der Verfasser will um dieselbe ausdrücklich gebeten haben. Was aber das zweite Bedenken betrifft, so war Herr Vischer muthig genug, sich darüber hinwegzusetzen, und ein weiteres ist hier überhaupt nicht möglich. Wer übrigens die hergebrachten Auffassungen vom Kanon als irrige erkannt hat, der wird in dieser Darlegung des Ursprungs der Offenbarung nicht eine Einbusse in Bezug auf die Vorstellungen vom Urchristenthum erkennen, sondern eine glückliche und erfreuliche Entlastung. Dass der umfangreiche Stoff, den der Verfasser in der Johannes-Offenbarung als jüdisch erkannt hat, nicht von einem Christen erzeugt, sondern von demselben lediglich übernommen, resp. bearbeitet worden ist, ist ein Ergebniss, welches kein Verständiger beklagen wird.

In dem vergangenen Wintersemester hat der Verfasser seine Untersuchung zu Ende geführt und die Hauptresultate in dem kirchenhistorischen Seminar zur Prüfung vorgelegt. Ich halte es für meine Pflicht ausdrücklich zu constatiren, dass er durchweg selbständig verfahren ist. Mein Antheil an der Arbeit beschränkt sich auf einige Winke, auf die Durchsicht der einzelnen Abschnitte, welche mir stückweise vorgelegt wurden, und auf die Beihülfe bei der Redaction des ersten Kapitels. Der Verfasser trägt also die Verantwortung und die Ehre der Arbeit ganz allein. Aber ich stehe nicht an, mich zu den Ergebnissen derselben sowohl in der Hauptsache als auch in den meisten Details zu bekennen. Mir scheint diese Untersuchung das Facit zu sein aus den Bemühungen der sich gegenseitig verklagenden und entschuldigenden Ausleger; sie scheint mir aber zugleich den über Judenchristenthum und universalistischem Christenthum der Apokalypse Streitenden das Wort des Friedens zu bringen — einen schiedsrichterlichen Vergleich, dem die Anerkennung unbe-

fangener Forscher nicht fehlen wird, sollten sie auch Gegeninstanzen beibringen können, welche wir übersehen haben.

Auf ein starkes Argument, welches gegen den neuen Lösungsversuch geltend gemacht werden könnte, hat Vischer selbst hingewiesen: wir besitzen in der apokalyptischen Literatur keine schlagende Parallele zu der Thatsache, dass ein jüdisches Offenbarungsbuch, indem es von einem Christen bearbeitet wurde, seinen Titel eingebüsst und einen christlichen Verfassernamen erhalten hat. Die jüdischen Apokalypsen, welche in den ersten Jahrhunderten als heilige Schriften in den christlichen Gemeinden gelesen wurden, haben trotz der christlichen Zusätze, die ihnen beigefügt worden sind, die Verfassernamen behalten, mit denen sie von Anfang an aufgetaucht sind; sie haben überhaupt nur verhältnissmässig unbedeutende Redactionen erfahren. Die Apokalypsen des Henoch, Moses, Baruch, Esra galten auch in der Kirche allezeit als die Werke dieser vorchristlichen Gottesmänner. Welch' einen Verfassernamen hat die jüdische Apokalypse getragen, welche der Johannes-Apokalypse zu Grunde liegt? Es erscheint unerhört, dass derselbe verschwunden ist, um einem hochgefeierten christlichen Namen Platz zu machen. Dass wir uns hier in einem vollkommenen Dunkel befinden, sobald wir nach Umständen und Bedingungen der Umarbeitung fragen, soll bereitwillig zugestanden werden; aber ein wirkliches Argument gegen die Vischer'sche Hypothese kann m. E. von hier nicht gewonnen werden. Gegen positive Beobachtungen darf man nicht die Dunkelheiten in's Feld führen, welche jene Beobachtungen noch immer übrig lassen. Der Thatbestand ist vielmehr folgender. Der Vischer'sche Lösungsversuch vereinfacht die Probleme, welche die Stellung der Johannesapokalypse im Kreise der übrigen Apokalypsen bietet, ausserordentlich. Während das Buch bisher, als original-christliche Apokalypse aufgefasst, völlig singulär war, hat Vischer es als jüdische, christlich redigirte Apokalypse in die Reihe der übrigen einstellen und seine Geschichte mit der Geschichte der anderen verbinden können. Dieser Fortschritt in der Kritik des Buches ist an und für sich ein so einleuchtender und glücklicher, dass aus dem Singulären, welches in Ansehung der Johannes-Apokalypse noch nachbleibt, nicht wieder der Versuch selbst argumentirt werden darf, wenn nur dieses Singuläre in sich

nichts Unmögliches oder Unwahrscheinliches enthält. Davon kann aber keine Rede sein; ja es fehlen sogar Beispiele nicht, dass in den christlichen Gemeinden jüdisches Gut unter christliche Etiquette gestellt worden ist. Kleinasiatische Presbyter, Schüler des Apostels Johannes, haben, nach dem Bericht des Irenäus, unter ausdrücklicher Berufung auf Johannes als ihren Gewährsmann eine Weissagung über die erstaunliche Fruchtbarkeit im zukünftigen Reich als ein Herrnwort überliefert. Dieselbe angebliche Weissagung Jesu war in dem 4. Buche des Papias zu lesen; in Wahrheit stammt sie aber aus der Apokalypse des Baruch. Hier ist also ein Stück einer jüdischen Apokalypse sogar zu einer Weissagung Jesu selbst geworden. Dass dies in Kleinasien geschehen ist, und zwar unter Berufung auf Johannes als Ohrenzeugen, macht die Parallele besonders wichtig und eröffnet interessante Perspectiven. Es lässt sich aber ferner, worauf auch Vischer bereits hingewiesen hat, schwerlich bezweifeln, dass in den eschatologischen Reden Jesu, wie sie die Synoptiker überliefert haben, Stücke aus jüdischen Apokalypsen stecken, die Jesus selbst sich nicht angeeignet hat. Endlich, um auch aus einem anderen Gebiete auf eine Parallele aufmerksam zu machen — sprechen sehr starke Gründe dafür, dass jener kurze Moralcodex ‚die beiden Wege', der zur Zeit die Aufmerksamkeit so vieler Gelehrter in Anspruch nimmt, jüdischen Ursprungs ist. Er wurde aber von einem Christen recipirt, redigirt und mit dem Titel: *διδαχὴ τῶν ἀποστόλων*, versehen. Somit ist die Annahme Vischer's, dass in der Johannes-Apokalypse eine jüdische Apokalypse vorliegt, welche auf Grund einer Bearbeitung als eine christliche ausgegeben worden ist, keineswegs von besonderen Schwierigkeiten gedrückt. Die inneren Gründe, welche Vischer beigebracht hat, können von hier aus nicht widerlegt werden.

Diese inneren Gründe scheinen mir von unüberwindlicher Festigkeit zu sein. Es wird wenige Schriftstücke geben, bei denen die Unterscheidung zweier Hände mit solcher Sicherheit vorgenommen werden kann, wie bei der Johannes-Offenbarung. Mit Recht hat Vischer die christliche Bearbeitung des Buches als eine conservative bezeichnet. Ein Christ, der c. 7, 1—8 und cc. 11 u. 12 stehen liess, kann — von der Einleitung des ursprünglichen Buches abgesehen — nicht viel in demselben ge-

strichen haben. Zu der Annahme von Streichungen hat sich auch Vischer fast nirgendwo genöthigt gesehen, und über das, was dem Juden und was dem Christen angehört, ist er nur an wenigen Stellen zweifelhaft gewesen. Der grosse neutrale Stoff in dem Buche, der, für sich betrachtet, sowohl jüdisch als christlich sein könnte, ist durchweg jüdisch; christlich sind lediglich die Bestandtheile, welche ihren christlichen Ursprung an der Stirne tragen. Die Einsicht, dass das Buch zwei Messiasbilder enthält — das des streitbaren, zum Gericht über die Weltmacht kommenden Messias des jüdischen Volkes, dessen Geburt noch erwartet wird, und das des Lammes, welches bereits erschienen ist und mit seinem Blut Seelen aus allen Völkern erkauft hat —, ist das sichere Fundament für die Ausscheidungen, sofern in der eigentlichen Geschichtserzählung nirgendwo das letztere Messiasbild, sondern nur das erstere vorkommt. Wirkliche Schwierigkeiten macht m. E. nur 5, 6 ff. und 20, 4—6, sofern dort nicht mehr sicher ermittelt werden kann, was an Stelle des *ἀρνίον ἑστηκὸς ὡς ἐσφαγμένον* in der Grundschrift gestanden hat, und sofern hier der Umfang der christlichen Interpolation nicht mit Evidenz anzugeben ist. Vischer hat bei der ersten Stelle an ein ursprüngliches „*λέων*" gedacht; möglich ist auch, dass der Bearbeiter nichts gestrichen, sondern nur die Worte *ἀρνίον ὡς ἐσφαγμένον* hinzugesetzt hat. „*Ἑστηκώς*" kann nämlich als Bezeichnung des Messias verstanden werden (s. die Berichte über Dositheus und Simon, Clem. Recogn. I, 72: „adserentem se esse quendam Stantem, hoc est alio nomine Christum", II, 7 sq., III, 47; Clem. Hom. II, 22 etc.: *Ἑστώς*, Philosoph. Hippol. VI, 9: *ὅτι Χριστὸς οὐκ ἦν Σίμων ὁ Ἑστώς*, *Στάς*, *Στησόμενος*, VI, 13 etc.). Aber sollte sich hier auch Klarheit nicht mehr erreichen lassen, so ist es doch wahrlich nicht auffallend, dass an der Stelle, wo der Bearbeiter das *ἀρνίον* zum ersten Mal einzuführen hatte, ein stärkerer Eingriff anerkannt werden muss. Wo giebt es sonst überarbeitete Schriften, deren Grundlage sich so reinlich ausscheiden lässt, wie dies hier möglich ist? Was die Verse 4—6 des 20. Kapitels betrifft, so scheint mir die auch von Vischer empfohlene Annahme, dass sie durchweg christlichen Ursprungs sind, die meiste Wahrscheinlichkeit für sich zu haben.

Vischer hat seine Kritik der Offenbarung mit der Unter-

suchung des 11. und 12. Kapitels begonnen. Dass diese beiden Kapitel der Annahme, sie seien von einem Christen geschrieben, die grössten Schwierigkeiten entgegensetzen [1]), kann man aus der Geschichte ihrer Auslegung lernen. Vischer hat die modernen Exegeten in seinen Ausführungen zu c. 12 berücksichtigt; es ist lehrreich, auch die älteren zu hören. Sie haben die Schwierigkeit, c. 12 auf die Geburt und die Geschichte Jesu zu beziehen, empfunden, ja z. Th. die Unmöglichkeit einer solchen Beziehung ausdrücklich — wie in unserer Zeit Kliefoth u. A. — constatirt. Lässt sich aber c. 12 nicht auf die Geschichte Jesu deuten, dann — darüber sollte kein Streit sein — kann der Abschnitt überhaupt nicht von einem Christen stammen.

Irenäus bezieht (II, 31, 3) den 4. Vers des 12. Kapitels auf ein zukünftiges Ereigniss [2]); also hat er die Geburt des Kindes in c. 12 nicht auf die Geburt Jesu bezogen. Hippolyt (de antichristo 61) erkennt in dem Weibe die Kirche und deutet die Geburt des Kindes nicht auf die geschichtliche Geburt Jesu, sondern auf die Lehrthätigkeit der Kirche, durch welche die Kirche Jesum immerfort gebiert [3]). Methodius leitet seine Auslegung des 12. Kapitels mit den Worten ein (Conviv. decem virg., Orat. 8, 4): *Περὶ δὲ τοῦ τὴν ἐπίλυσιν αὐτῶν ἀνεύρασθαι καὶ εἰπεῖν, μεῖζον ἢ καθ' ἡμᾶς .... πάντως συγγνώσεσθε,*

1) Für ein besonders einleuchtendes von Vischer beigebrachtes Argument zu Gunsten einer jüdischen Grundschrift halte ich auch die Stellen 11, 18 (*. . . τοῖς δούλοις σου τοῖς προφήταις καὶ τοῖς ἁγίοις καὶ τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά σου*) und 19, 5 (*πάντες οἱ δοῦλοι αὐτοῦ καὶ οἱ φοβούμενοι αὐτόν*). Auch die ältesten griechischen Christen haben sich — eine werthvolle Erinnerung an ihre Herkunft! — selbst *οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν* genannt; s. z. B. I Clem. 21, 7: *τὴν ἀγάπην αὐτῶν μὴ κατὰ προσκλίσεις, ἀλλὰ πᾶσιν τοῖς φοβουμένοις τὸν θεὸν ὁσίως ἴσην παρεχέτωσαν*, u. 23, 1: *ὁ οἰκτίρμων πατὴρ ἔχει σπλάγχνα ἐπὶ τοὺς φοβουμένους αὐτόν, ἡπίως τε καὶ προσηνῶς τὰς χάριτας αὐτοῦ ἀποδιδοῖ τοῖς προσερχομένοις αὐτῷ*, aber es ist ihnen natürlich nie eingefallen, sich als die *φοβούμενοι τὸν θεόν* von anderen Christen, die sie *ἅγιοι* oder *δοῦλοι τοῦ θεοῦ* nannten, zu unterscheiden. Über die „Gottesfürchtigen" s. Bernays, Ges. Abhandl. Bd. II, S. 71 ff.

2) („Haeretici) praecursores sunt draconis eius, qui per huiusmodi phantasiam abscedere faciet in cauda tertiam partem stellarum et deiciet eas in terram".

3) *Τὸν ἄρρενα καὶ τέλειον Χριστόν, παῖδα θεοῦ, θεὸν καὶ ἄνθρωπον καταγγελλόμενον ἀεὶ τίκτουσα ἡ ἐκκλησία διδάσκει πάντα ἔθνη.*

πρὸς τὴν ἀκρίβειαν τῆς γραφῆς ἐὰν μὴ δυνηθῶ διαρκέσαι. Dann bemerkt er zu dem Kinde: Ἀλλ', ὦ φιλαίτιε, ἀλλ' οὐδέ σοι πάρεστιν ἐπιδεῖξαι τὸν Χριστὸν αὐτὸν εἶναι τὸν γεννώμενον. Πάλαι γὰρ πρὸ τῆς Ἀποκαλύψεως ἐπιπλήρωτο μυστήριον τῆς ἐπανθρωπήσεως τοῦ λόγου. Ὁ δὲ Ἰωάννης περὶ παρόντων καὶ μελλόντων θεσμῳδεῖ. Ὁ δὲ Χριστός, πάλαι κνηθείς, οὐχ ἡρπάσθη, ὁπότε ἐτέχθη, πρὸς τὸν θρόνον τοῦ θεοῦ, φόβῳ τοῦ μὴ λυμήνασθαι αὐτὸν τὸν ὄφιν, ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἐγεννήθη καὶ κατῆλθεν αὐτὸς ἀπὸ τῶν θρόνων τοῦ πατρὸς ἵνα τὸν δράκοντα χειρώσηται. Nach dieser verständigen und zutreffenden Erwägung sieht Methodius keinen anderen Ausweg, als das Kind auf den in der Taufe von der Kirche geborenen Gläubigen zu beziehen, eine Erklärung, die von einigen späteren Auslegern acceptirt worden ist. Mir ist überhaupt aus den ersten Jahrhunderten kein Ausleger bekannt, welcher in c. 12 die Geburt und Geschichte Jesu erzählt findet; erst nachdem Maria auf die Höhe gerückt worden war, die es ermöglichte, sie in dem Weibe c. 12 wieder zu erkennen, fing man an, die Erzählung auf die Geburt Jesu zu deuten; doch hielt sich die ältere Auffassung daneben, wie man z. B. aus den Commentaren zur Apokalypse in Cramer's Catena, Bd. VIII, S. 350 ff. S. 535 ff. ersehen kann. Den protestantischen Auslegern blieb es vorbehalten, das Weib in eine Allegorie zu verwandeln, das Kind dagegen mit seiner Geburt und Geschichte auf Jesus Christus zu deuten.

Vischer hat mit gutem Grunde sich auf die Aufgabe beschränkt, die jüdische und die christliche Hand in der Apokalypse nachzuweisen. Er ist dabei nirgendwo auf die Frage geführt worden, ob nicht schon die jüdische Vorlage des Christen aus mehreren Bestandtheilen zusammengesetzt gewesen ist. Auch ich habe keinen Grund gefunden, die Einheitlichkeit der Grundschrift in Zweifel zu ziehen; ebenso hat sich mir der von Vischer befolgte Kanon bewährt, dass in der Apokalypse für jüdisch zu halten ist, was nicht seinen christlichen Ursprung an der Stirne trägt. Nur in einem Fall — und zwar in einem sehr wichtigen — glaube ich einen Vers dem Christen zusprechen zu müssen, der von dem Juden geschrieben sein könnte; es ist c. 17, 11. Dieser Vers hat bekanntlich neben vv. 9 u. 10 stets grosse Schwierigkeiten gemacht, die eben nur

zur Noth zu beseitigen waren. Vv. 9 u. 10 lauten: *αἱ ἑπτὰ κεφαλαὶ ἑπτὰ ὄρη εἰσίν, ὅπου ἡ γυνὴ κάθηται ἐπ' αὐτῶν. καὶ βασιλεῖς ἑπτά εἰσιν· οἱ πέντε ἔπεσαν, ὁ εἷς ἔστιν, ὁ ἄλλος οὔπω ἦλθεν, καὶ ὅταν ἔλθῃ ὀλίγον αὐτὸν δεῖ μεῖναι.* Diese Worte bezeichnen einen bestimmten Zeitpunkt mit voller Deutlichkeit. Dem Apokalyptiker stand die Siebenzahl der Kaiser aus der Überlieferung fest; aber er konnte nicht umhin zu constatiren, dass im Momente erst der sechste Kaiser regierte; es blieb ihm daher, da er das Ende für eine nahe Zukunft geweissagt hatte, nichts übrig, als eine sehr kurze Regierungszeit des siebenten anzukündigen. Also schrieb der Verfasser — d. h. der Verfasser der jüdischen Apokalypse — unter dem Nachfolger des Nero und, wie c. 11 lehrt, vor der Zerstörung Jerusalems. So klar und durchsichtig dies ist, so sehr befremdet nun die Fortsetzung dieses chronologischen Abschnittes; v. 11 lautet nämlich: *καὶ τὸ θηρίον ὃ ἦν καὶ οὐκ ἔστιν, καὶ αὐτὸς ὄγδοός ἐστιν, καὶ ἐκ τῶν ἑπτά ἐστιν, καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει.* Das einzig Klare an diesem vielgequälten und dunklen Satze scheint mir zu sein, dass der Schreiber desselben acht Kaiser herausbringen wollte, ohne die überlieferte Siebenzahl zu gefährden. Während also in v. 10 die Siebenzahl gewisse Schwierigkeiten gemacht hat, weil sie zu gross erschien, macht sie dem Schreiber von v. 11 Schwierigkeiten, weil sie ihm nicht ausreichte. Er brauchte einen achten Kaiser und hat ihn taliter qualiter ermittelt trotz der aufrecht erhaltenen Siebenzahl. Daraus geht aber mit grosser Wahrscheinlichkeit hervor, dass der Schreiber von v. 11 mit dem von v. 10 nicht identisch ist und dass er unter Domitian geschrieben hat; denn der 5. Kaiser ist Nero, der 6. Vespasian, der 7. Titus und der 8. Domitian. Dieses Ergebniss empfiehlt sich aber noch aus zwei Erwägungen. Erstlich, wer zwischen den JJ. 81 u. 96 die jüdische Apokalypse in die Hand nahm und c. 17, 9 u. 10 las, musste freudig darüber erstaunen, dass die Weissagung wirklich eingetroffen war. Der 7. Kaiser, den sie als einen kurz regierenden angekündigt hatte, hatte wirklich nur 2 Jahre regiert (Titus). Diese Einsicht musste die Glaubwürdigkeit des Buches sehr erhöhen und dasselbe somit empfehlen. Nur darin hatte sein Verfasser noch nicht richtig gesehen, dass er den Eintritt des Endes bereits unter den siebenten Kaiser angesetzt hat; viel-

mehr war noch ein weiterer Kaiser gekommen. Diesen galt es in irgend einer Form unterzubringen. Die specielle Form, unter welcher dies geschehen ist, wird wohl nie zur Klarheit gebracht werden können, und man wird sich vor genauen Ausdeutungen hüten müssen; denn dass 7 + 1 soviel ist wie 7, kann nur in einer unvollziehbaren Vorstellung und darum auch nur in räthselhaften Worten zum Ausdruck gebracht werden. Zweitens aber stimmt die Annahme, dass v. 11 vom Interpolator, also vom Christen, herrührt, mit dem bekannten Zeugniss des Irenäus (V, 30, 3) überein, dass die Apokalypse *πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς* „geschaut" worden sei. An sich ist auf dergleichen Zeugnisse nicht viel zu geben; allein in diesem Fall steht es günstiger; zudem ist es aber für jeden Kenner der altchristlichen Literaturgeschichte bisher ein schwerer Anstoss gewesen, dass die Johannes-Apokalypse älter sein sollte als die Tradition sie gemacht hat. Bisher war dieser Anstoss kaum zu beseitigen; denn, unter Voraussetzung der Einheitlichkeit der Apokalypse, führten die sichersten Zeitspuren auf die Zeit zwischen dem Tode Nero's und der Zerstörung des Tempels. Die Vischer'sche Hypothese hat auch diese Schwierigkeit aus dem Wege geräumt: die jüdische Grundschrift stammt aus dem angegebenen Zeitraum, die christliche Bearbeitung und Edition des Buches fällt aber später; sie fällt, wenn unsere obige Erklärung von c. 17, 11 richtig ist, in der That in die Zeit Domitian's, und des Irenäus präcises Datum: *πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς*, kann sehr wohl auf sicherer Kunde beruhen.

Doch dieses Nachwort soll nicht zu einer Abhandlung anschwellen, und die wichtigen Fragen, für deren Beantwortung Vischer den Boden bereitet hat, sollen hier nicht in Untersuchung gezogen werden. Sie mögen, als Aufgaben für künftige Forschung, zum Schluss kurz hier verzeichnet werden:

1) Wie verhält sich die in der Johannes-Offenbarung ermittelte jüdische Apokalypse zu den übrigen jüdischen Apokalypsen? worin besteht das Neue, was wir zur Bestimmung der messianischen Hoffnungen im Zeitalter Christi und der Apostel aus ihr lernen können? wo ist die Apokalypse geschrieben worden? welche geschichtliche Einrahmung hat sie ursprünglich besessen? welche Autorität hatte sie erborgt?

2) Welcher Glaube (Christologie) und welche Hoffnungen

treten uns in den dem christlichen Bearbeiter der jüdischen Apokalypse angehörenden Stücken entgegen?

3) Wie verhält sich die „Theologie" dieser Stücke zu Paulus einerseits, zu dem Evangelium nach Johannes und den Briefen Johannis andererseits? erscheint der christliche Bearbeiter der Apokalypse dem „Johannes" nicht viel verwandter als der Verfasser der Apokalypse, solange dieselbe als ein einheitliches Werk vorgestellt wird?

4) Welche Bewandtniss hat es auf Grund des Vischer'schen Lösungsversuches mit dem „Johannes" der Apokalypse? ist es der Apostel oder ein anderer Johannes? soll es der Apostel sein, u. s. w.?

5) In welches Licht tritt die Urgeschichte der Apokalypse in der Kirche unter der Voraussetzung des Vischer'schen Versuches? was ist von den Zeugnissen des Justin, der kleinasiatischen Presbyter, des Irenäus, vor allem aber der Aloger nun zu halten?

6) Welche Rückschlüsse auf das Verhältniss von Judenthum und Christenthum lässt die Thatsache zu, dass eine um d. J. 68 entstandene jüdische Apokalypse einige Decennien später in ein christliches Buch verwandelt worden ist?

Die letzte Frage scheint mir eine der wichtigsten zu sein. Wieder ist uns eine Urkunde für das Judenchristenthum d. h. für das national-beschränkte Christenthum entrissen, wieder müssen wir lernen, dass Christen, welche von aller nationalen Beschränkung ihrer Religion weit entfernt waren, neben und mit dem A. T. die crassesten jüdischen Erzeugnisse als heilige Schriften sich angeeignet haben. In diesem Falle hat die Scheidung von Jüdischem und Christlichem auf literarhistorischem Wege erfolgen können. Es wäre eine dankenswerthe Aufgabe, eine Reihe der altchristlichen Schriftstücke, z. B. den I Clemensbrief, aber auch sämmtliche Apologien des 2. Jahrhunderts, unter dem Gesichtspunkte zu untersuchen, was in ihnen von einem nicht-christlichen Juden der Diaspora verfasst sein könnte und was nur ein Christ schreiben konnte. Diese Untersuchungen würden nur in sehr wenigen Fällen bis zu literarhistorischen Problemen, wie solche z. B. die sibyllinischen Orakel bieten, führen, aber sie würden unsere Einsicht in die Entstehung des vulgären christlichen Typus ausserordentlich fördern.

Druck von August Pries in Leipzig.

DES

H. EUSTATHIUS

ERZBISCHOFS VON ANTIOCHIEN

BEURTHEILUNG DES ORIGENES

BETREFFEND

DIE AUFFASSUNG DER WAHRSAGERIN

I. KÖN. (SAM.) 28

UND

DIE BEZÜGLICHE HOMILIE DES ORIGENES

AUS DER MÜNCHNER HDS. 381 ERGÄNZT UND VERBESSERT MIT KRITISCHEN UND EXEGETISCHEN ANMERKUNGEN

VON

ALBERT JAHN

V. D. M., DR. PHIL. HON., MITGLIED DER PHILOS.-PHILOL. CLASSE DER K. BAY. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ETC. ETC.

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG.
1886.

Einleitung.

Da ursprünglich die Herausgabe der vorliegenden Schrift des Eustathius Antiochenus allein beabsichtigt war, so ist hiernach zuvörderst das Folgende zu besprechen: die Veranlassung und der Hergang der Herausgabe; sodann das Bibliographisch-Kritische der bisherigen Ausgaben; ferner die handschriftliche Quelle der neuen Textrecension und die Methode letzterer, sowie der Anmerkungen; endlich der classisch-formale, sowie der exegetisch- und dogmatisch-materielle Werth der Schrift des Eustathius. — Einer allgemeinen litterar-historischen Einleitung, wie sie Gallandi zu den Schriften des Eustathius gibt, bedurfte es bei der Herausgabe dieser Schrift nicht, da es sich ja nicht um jene Schriften, bezw. ihre Fragmente, im Allgemeinen, sondern eben nur um die eine vollständig erhaltene De Engastrimytho handelt. — Was das Biographische und Litterar-Historische, sowie die kirchen- und dogmengeschichliche Bedeutung des Eustathius im Allgemeinen betrifft, so genügt es, hierüber auf Folgende zu verweisen: Cave, Script. eccl. hist. lit., Basil. 1741, I. S. 187 f.; Oudin, De script. eccl. antiq., Francof. 1722, I. Col. 317 ff.; Fabricius-Harles, Bibl. Gr. IX. S. 131—149; Gallandi, Bibl. vet. Patrum —. IV. Venet. 1758, Prolegom. Cap. 14 S. XXIV—XXV: De S. Eustathio Episc. Ant. et Confess.; Neander, Allg. Gesch. d. christl. Relig. und Kirche II. 748. 807. 876. 878; Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon. IV. 2. Aufl. Col. 1016 f. (woselbst die Dittographie Eustachius nichts taugt). In Walch's Bibliotheca patristica, in Engelhardt's Litterar. Leitf. zu Vorless. über die Patristik und

in Goldwitzer's Bibliogr. d. Kirchenvv. u. Kirchenlehrer sucht man unsern Eustathius vergeblich.

Da jedoch Eustathius seiner Schrift wider Origenes, wie er Cap. 1 selbst sagt und Gallandi Prolegom. Cap. 3 S. XXV mit Recht bemerklich macht, die betreffende Homilie des Origenes vorausgeschickt hat (wie denn letztere in den Hdss. ersterer voransteht), so musste bei der Herausgabe der Schrift des Eustathius, nach dem Beispiele der früheren Herausgeber derselben, ein Gleiches hinsichtlich derjenigen des Origenes beobachtet werden. Es wird also im Verlaufe der Einleitung auch von dem Bibliographisch-Kritischen der Ausgaben des Origenes-Textes die Rede sein müssen, ebenso von der handschriftlichen Quelle und von der Methode der neuen Textrecension u. s. w., soweit es nach dem hierüber bei Eustathius Bemerkten noch vonnöthen ist.

I. Eustathius.

1. Veranlassung und Hergang der Herausgabe.

Es gilt besonders von den griechischen Kirchenvätern, was G. Bernhardy in Bezug auf ungleichmässige Behandlung der griechischen Litteratur sagt: „Noch warten grosse Strecken auf frischen Anbau. Noch jetzt ist die Zahl jener Autoren, welche — in Hinsicht auf Stil, Zweck und Verfassung der Werke — mehrfach ein unbekanntes Land bilden, über Erwarten gross" (Grundriss d. griech. Litteratur I, 4. Bearbeitung, S. XIV), und: „Man erstaunt über die wiederholte Besprechung geringer Fragen und Themen, während grosse fruchtbare Strecken brach liegen und keinen anzulocken scheinen." (Ebendas. II, 2, 3. Bearb. S. XI). Insbesondere betont Ebenderselbe mit Recht die „Ungewissheit" (besser: Unwissenheit), „welche hinsichtlich der Bildung, Stilistik und materiellen Bedeutsamkeit der Kirchenväter waltet." (Encyklop. d. Philol. S. 276. Mit diesen Aussprüchen von Bernhardy ist zu vergleichen, was in der Praefat. zu S. Method. Platoniz. S. VIII und XIII über die Vernachlässigung

der griechischen Kirchenväter seitens der Philologen bemerkt ist.) Und doch ist eben so wahr, was Bernhardy von den hervorragenden Kirchenvätern, den beiden Gregorius, von Nazianz und von Nyssa, Basilius und Joh. Chrysostomus, sagt, dass sie nämlich in Geist und Macht des Ausdrucks die damalige Sophistik weit übertreffen. (Grundriss —. I, 4. Bearb., S. 650, womit S. 659 das Urtheil von J. B. Hase zu vergleichen.) Überhaupt aber bemerkt K. Hase, Kirchengesch. I., von der patristischen Schriftstellerei mit Recht: „Um dieser Literatur gerecht zu werden, ist sie zu vergleichen mit der weltlichen Literatur, wie sie nach der Mitte des 2. Jahrhunderts geworden ist: mit wenigen glänzenden Ausnahmen Sophistik ohne Geist, Wortkünstelei ohne Schönheit." Man muss daher die Vernachlässigung der griechischen Kirchenväter seitens der zünftigen Philologen, sowie der philologisch gebildeten Theologen beklagen, ohne dass man desshalb den Vorwurf „gekünstelter Begeisterung" zu besorgen hätte, „die" (nach dem spöttelnden Ausdrucke eines Recensenten von Hase im Lit. Centralbl. 1885, Nr. 45, Col. 1537) „die Patres allen Ernstes zu grossen Schriftstellern hinaufschrauben möchte." [1]

Meinerseits verband ich schon früh, auch während meines theologischen Curriculums in Bern (1832—34), mit dem Studium der classischen griechischen Schriftsteller, zumal Platons und der Platoniker, dasjenige der griechischen Kirchenväter. Die philologische Behandlung letzterer war aber nicht etwa eine blosse Liebhaberei (wie es einem Unwissenden erscheinen möchte); sondern es beseelte mich dabei das ernste wissenschaftliche Bestreben, die von Bernhardy betreffs der Kirchenväter bemerklich gemachte Lücke in der griechischen Philologie (Encykl. d. Philol. S. 276, s. oben) nach Kräften auszufüllen. — In dieser Studienrichtung, von welcher in meinen Animadvers. in S. Basil. M. I. S. III. und in den Symbolae in S. Epiphanii Panaria (Corp. Haereseol. ed. Oehler T. 3) S. 3 in Kürze Zeugniss gegeben ist,

1) Mit Obigem soll keineswegs verkannt werden, was Mai und Pitra für Bereicherung der patristischen Literatur, W. Dindorf, Gaisford, Krabinger u. A. für kritische Bearbeitung von Kirchenvv. gethan haben.

ermunterte mich, unter anderen Gelehrten, seiner Zeit auch J. v. Bunsen. Dieser schrieb mir im Jahr 1839, in Bezug auf meinen S. Basilius M. Plotinizans (Bern 1838): „Ich wünsche Ihnen und den so schmählich vernachlässigten, von den Benedictinern zum Theil so gemisshandelten Texten der Kirchenväter Glück zu Ihren Forschungen und hoffe, sie kommen noch einmal unserer grossen vaterländischen Ausgabe zu gute"; ferner im Jahr 1840: „Ich hoffe immer noch auf ein den Byzantinern entsprechendes Corpus SS. Patrum Ecclesiae in Deutschland und da müssen Sie unter den Ersten Hand anlegen. — Das ganze Väter-Schriftthum ist in bedauernswerthem Zustande." (Die von Bunsen gehoffte vaterländische Unternehmung ist leider unterblieben.)

Während eines im Jahre 1836 gemachten längern Aufenthaltes in München, über welchen der Kürze halber auf Krabinger's Praefatio zu seiner Ausgabe von S. Gregorius Nyssenus: De anima et resurrectione, Lips. 1837, S. X, und auf den Eingang meiner Dedications-Epistel zu Eliae Cret. Comment. in S. Gregor. Naz. Oratt. (Patrol. Gr. ed. Migne T. 36) verwiesen wird, schrieb ich aus der Hds. 331 der Hof- und Staatsbibliothek, Blatt 174 r. — 179 r., die Homilie des Origenes über I. Reg. 28 ab und unternahm ein Gleiches mit der dort, Blatt 179 r. — 200 vs., folgenden Gegenschrift des Eustathius Antiochenus, angezogen durch die hellenische Bildung des Letztern; ich brach aber bei Fol. 180 r. = p. 374 ed. Allat. ab und behielt mir das Weitere für die Zukunft vor, um nicht zu viel Zeit zu verlieren. Heimgekehrt, schrieb ich noch im Jahr 1836 einem Genossen meiner philologisch-patristischen Studien: „Ich habe Krabinger ersucht, die Allatius'sche Ausgabe des Eustathius Antiochenus contra Origenem de engastrimytho mit der Münchner Hds. 331. von Fol. 180 r. = p. 348 Allat. hinweg, bis wohin ich den Text aus der Hds. abgeschrieben, zu vergleichen und mir die Collation seiner Zeit mitzutheilen. Denn auch diese Schrift will ich herausgeben; sie ist von Allatius, erbärmlich entstellt, protrudieret worden (mit dem alten Tenzel zu reden). Wenigstens hat er sich nicht um die Correctur des z. Thl., wie es scheint, vom Setzer so verunstalteten griechischen Textes bekümmert

und keine Corrigenda geliefert; denn die lateinische Übersetzung hat oft das Richtige, wo im Griechischen Unsinn herrscht. Es gibt nicht leicht einen verwahrlosteren griechisch-patristischen Text. Ich kenne wenigstens nichts in dieser Art, als etwa die sogen. Quaestiones Caesarii, eine nicht werthlose Compilation, nach der elenden Ausgabe von El. Ehinger, Augsb. 1626. 4°. Wie werthvoll ist nun aber jene Schrift des Eustathius, einmal als ein glänzendes Zeugniss antiochenischer Exegese, d. h. nüchterner philologisch-historischer Behandlung des Gegenstandes, sodann wegen der classisch-hellenischen Form. Und dieses kostbare Document christlicher Forschung, durchdrungen von hellenischer Bildung — es ist leider in der unzugänglichen Bibliotheca vet. Patr. von Gallandi T. 4 nur von den gröbsten Druckfehlern befreit, sonst aber mit allen Lacunen und Fehlern wieder abgedruckt, nicht ohne neue Druckfehler. In jener Hds. aber sind sowohl in der Homilie des Origenes, welche dem Eustathius vorangeht, als in diesem selbst viele sehr schlimme Lacunen ausgefüllt u. s. w. Da, siehst Du, lässst sich etwas Rechtes machen. Ich liess mir von Weigel (Apparat. liter., Lips. 1821, Col. 21, N. 620) die sehr seltene und ziemlich theure Ausgabe des Allatius kommen, da ich sie für die Herausgabe nicht entbehren kann, und bin nun auf die Sendung von Krabinger sehr gespannt.“ Diese Sendung erfolgte jedoch erst zu Anfang des Jahres 1838, nachdem Krabinger mir am 28. December 1837 geschrieben: „— ich benutzte die Weihnachtsferien, um die von Ihnen so sehnsuchtsvoll gewünschte Collation des Eustath. Antioch. de Engastrimytho beenden zu können. Demnach können Sie bei der Bearbeitung ihres Glycas [s. hiernach], um die *ὅλους θυλάκους* auszuschütten, auch von dem Antiochener, so oft sie wollen, Gebrauch machen.“ Dieser Gebrauch wurde denn auch, wiewohl in bescheidenem Masse, gemacht: wie schon in den Symbolae in Philostrati Vit. Sophist. (Bern. 1837), wurden Citate aus Eustathius, z. Thl. mit Verbesserungen aus dem Monacencis, besonders zu Glycas (Io. Glyc. De vera syntaxeos ratione, Bern. 1839), später in Jahn's Jahrbüchern und Archiv für Philologie verschiedentlich, letztlich noch im S. Methodius Platoniz. angebracht — Alles an den hiernach in

den Anmerkungen zum griechischen Texte näher bezeichneten Stellen.

Die von mir in den Symbolae in Philostrati V. S., S. 37, in jugendlichem Eifer verheissene Ausgabe der aus der Münchner Hds. wiederhergestellten Schrift des Eustathius erschien jedoch bislang nicht und gehörte zu meinen gelehrten pia desideria, wie eine 2. Ausgabe des S. Basilius M. Plotinizans (Bern 1838) und des Elias Cret. Comm. in S. Greg. Naz. Oratt. (Patrol. Gr. ed. Migne T. 36, Paris 1858, seither abgebrannt), die Vollendung der Animadverss. in S. Basil. M. (Fascic. I. Bern 1842) u. A. m., was Alles wegen der Ungewissheit des Findens eines Verlegers unterblieben ist. Einmal, vor etwa zehn Jahren, nahm ich einen Anlauf und corrigierte den Migne'schen Text (Patrol. Gr. T. 18) nach der Collation der Münchner Hds. in einem Zuge bis zu zwei Dritteln (bis Cap. 22) zur Herausgabe durch; allein die alte Ungewissheit lähmte mich wieder, und da inzwischen unternommene archäologische und historische Arbeiten Verleger fanden, blieb der arme Eustathius liegen.

Diese Sachlage wurde von mir Herrn Prof. P. de Lagarde in Göttingen mitgetheilt, als derselbe am 11. Jan. 1885 mir schrieb: „Aus einer Notiz Schneidewin's in unsern Anzeigen 1837 [Recension der Symbolae in Philostr. V. S.] S. 887 ersehe ich, dass Sie des Eustathius Schrift *περὶ τῆς ἐγγαστριμύθου* haben herausgeben wollen. — Möchten Sie mich belehren, ob und wo sie erschienen ist." Hierauf rieth mir der Genannte mit Zuschrift v. 16. Jan., den Herausgebern der „Texte und Untersuchungen" den Eustathius für diese anzubieten. Das Anerbieten geschah, wegen anderweitiger Arbeit, erst am 3. Mai, mit der Berufung auf besagte Anregung. Die Zusage der Aufnahme erfolgte bereits am 8. Mai. Wenn also die Schrift des Eustathius endlich hier in einem erstmals ergänzten und gereinigten Texte erscheint, so hat man mit mir dies der wohlwollenden Anregung von Prof. de Legarde einerseits, andererseits dem freundlichen Entgegenkommen der Herausgeber der „Texte und Untersuchungen" zu danken.

2. Das Bibliographisch-Kritische der bisherigen Ausgaben.

Das Sachbezügliche betreffend, ist hier nach der Zeitfolge dieser Ausgaben Folgendes zu bemerken:

1. Editio princeps in dem sehr seltenen, bei Brunet, Manuel du libraire T. 4, Par. 1863, Col. 1113 f. und Suppl. T. 1, Par. 1878, Col. 466 fehlenden Quartbande mit dem Titel: S. P. N. | Eustathii | Archiepiscopi | Antiocheni, Et | Martyris | In Hexahemeron Commentarius: | Ac | De Engastrimytho dissertatio aduersus Origenem. | Item | Origenis | De eadem Engastrimytho. | An, videlicet, Anima ipsa Samuelis fuerit vere euocata incan- | tationibus Pythonissae, de qua I. Reg. cap. 28. | Leo Allatius primus in lucem protulit, Latine vertit: Notas in | Hexahemeron adiecit: Dissertationem de Engastri- | mytho Syntagmatae illustrauit. | Lugduni, | Sumptibus Laurentii Durand. | MDCXXIX. | Cum Privilegio Regis. Unserer Schrift geht, abgesehen von Dedications-Episteln u. s. w., Folgendes voran: (Columnentitel:) D. Eustathii in Hexaëm. | Commentarius, mit der Version des Allatius, S. 1—94 [unächt; s. Cave, Script. eccl. hist. lit., Basil. 1741, I. S. 188; Oudin, De script. eccl. antiq., Francof. 1722, I. Col. 318 f.; Fabric.—Harles, Bibl. Gr. IX. S. 134 f.]; Jo. Chrysostom. in S. Eustathium (Gedächtnissrede, in welcher dieser als Glaubensmärtyrer gefeiert wird, unter dem falschen Columnentitel: D. Eustathii in Hexaëm. | Commentarius) S. 95—111; Veterum Script. de S. Eustat. | Testimonia S. 112—142; In Eustathii Hexahëm. | Notae S. 1—316, zu welchen, sowie zum Commentarius selbst, diesem ein unpaginirter Index von 24 SS. vorausgeht. Hierauf kommt ein neues Titelblatt, dem ersten gleich, nur mit Auslassung der Worte „In Hexahemeron Commentarius" und nach „Latine vertit" mit dem abgekürzten Schluss: Ac Syntagmata illustravit; eine Zuschrift an den Verleger Laurentius Durantius S. 319—20 und die römische Approbatio S. 321. Es folgen: in 4 Parallelcolumnen die 4 Stücke mit den Columnentiteln *ΒΑΣΙΛ. ά. ΚΕΦ. κή.* | Translat. ex Septuag. (von Allatius) | Vulgata Editio. | Transl. ex Heb. S. Pagn., S. 322—327 (diese Stücke wurden seither nicht wiederholt); Origenis in I. lib. Regum, cap. 28.

De Engastrimytho Commentarius, mit der lateinischen Übersetzung des Allatius, S. 328—344; D. Eustathii contra Origenem | De Engastrimytho Dissertatio, mit der lateinischen Übersetzung des Allatius, S. 345—441; ein neues Titelblatt: Leonis Allatii De Engastrimytho Syntagma; Capitum Series S. 415—418 und das Syntagma selbst S. 419—532 ohne Index. (Dieses sehr gelehrte, namentlich durch eingestreute kleinere Anecdota graeca werthvolle Syntagma wurde seither nur in den Critici sacri wiederholt, s. unten; es fehlt auch bei Migne, der doch die Notae zum Pseudo-Eustathius in Hexaëm. wieder abgedruckt hat, s. unten. Allatius bemerkt in der Zuschrift an Laur. Durantius (Durand über die abschreckenden Schwierigkeiten der Herausgabe, sowie über seine Handschrift: rerum difficultate nonnunquam perterritus, non nisi unius Codicis manuscripti, illiusque pessime, et a tempore et ex scriptore [schreibe et ab exscr.,] habiti ope suffultus, despondi animum, similemque ingenii cruciatum, impar viribus, abieci, eo animo, ut in posterum nunquam manus imponerem. Wenn er von dieser, auf Antrieb eines Gönners dennoch vollendeten Ausgabe hinzufügt: foetus hic, licet praeproperus, non tamen erit aut immaturus aut non omnibus suis partibus absolutus, so ist gerade der foetus praeproperus et immaturus das Wahre. In den Symbolae in Philostrati Vit. Soph. S. 36 wird unsere Schrift des Eustathius, in der Allatius'schen Ausgabe, mit Recht als misere deformatus liber Eustathii Antiocheni de Engastrimytho bezeichnet, und ebendaselbst S. 48 heisst es: Eustathius Antiochenus — libro hodie miserrime depravato contra Origenem de Engastrim. Siehe auch, was oben unter I, 1 zur Charakteristik der Ausgabe des Allatius gesagt ist; ebendaselbst ist das Verhältniss der lateinischen Übersetzung zum griechischen Texte berührt. Hier ist noch zu bemerken, dass einzelne Textstellen, die Allatius im Syntagma anführt, dort mitunter correcter lauten als im Gesammttexte. Die fragliche Handschrift ist vermuthlich (wie diejenige des Origenes, s. unt. II, 1) eine vaticanische gewesen, wohl diejenige, von welcher Holstein (Epistt. ed. Boissonad. Par. 1817 S. 248) in einem Briefe an Peiresc v. 4. Oct. 1632 also spricht: misissem Eustathium in [Ἑξαήμερον]

et de Engastrimytho contra Origenem, sed non fuit mihi spatium adeundi Magistrum S. P., ut licentiam [describendi?] ab eo impetrarem: mittam proxime. Eine Anfrage bei der Hamburger Stadtbibliothek, ob der von Petersen, Gesch. d. Hamburg. Stadtbibliothek S. 231, unter den Theologen, von welchen Hdss. vorkommen, erwähnte Eustathius der Antiochener, und etwa eine Holstein'sche Abschrift jener vaticanischen Hds. vorhanden sei, wurde verneinend beantwortet.

2. Critici sacri, herausgegeben von J. und R. Pearson, T. 8, genauer: Tractatum biblicorum volumen prius: sive Criticorum sacrorum T. 8. Lond. 1660. Fol. Col. 419—457 unter dem Columnentitel: Eustathii contra Origenem | De Engastrimytho Dissertatio, mit der lateinischen Übersetzung des Allatius. Voraus gehen Leonis Allatii De Engastrimytho Syntagma und die betreffende Homilie des Origenes (s. unten II, 1, 2). Die noch rechtzeitig geschehene Benutzung dieser von Fabricius Bibl. Gr. ed. Harles. IX. S. 135 erwähnten 2. Ausgabe des Eustathius brachte bedeutenden Gewinn für den kritischen Apparat: der Augiasstall des Allatius'schen Textes ist hier schon einigermassen gereinigt, wiewohl ohne Benutzung von Hdss. Mehrere, z. Thl. treffliche Coniecturen, welche ihrem Urheber, wohl einem der beiden Pearson, alle Ehre machen, sind überdies dem griechischen Texte in Klammern eingefügt. Dieselben sind später, ohne Quellangabe, bei Gallandi und aus diesem noch bei Migne wiederholt. Das suum cuique musste hier erst noch gewahrt werden.

3. Bibliotheca Veterum Patrum — cura et studio Andreae Gallandii Presbyteri Congregationis Oratorii. T. 4. Venet. 1768. Fol. Daselbst Prolegomena | Cap. XIV. De S. Eustathio Episc. Ant. Et Confess., S. XXIV—XXV; nach S. 538 Titelblatt: S. Eustathii | Antiocheni Episcopi Et Confessoris | De | Engastrimytho | Dissertatio Adversus Origenem: | Item Origenis De Eadem Engastrimytho. | Accesserunt | Fragmenta ex libris eiusdem S. Eustathii deperditis. Voran geht die betreffende Homilie des Origenes (s. unten II, 1, 5); es folgt der Tractat des Eustathius unter dem Columnentitel: Eustathii Contra Origenem | De Engastrimytho Dissertatio, mit der lateinischen Übersetzung des Allatius,

S. 548—572, dann die Fragmentensammlung S. 573—583. Gallandi hat für den Tractat des Eustathius die von den gröbsten Fehlern des Allatius gereinigte Recension in den Critici sacri benutzt und die dortigen Verbesserungsvorschläge stillschweigend als die seinigen in den Anmerkungen wiederholt; und wenn gleich, wie oben (I, 1) bemerkt ist, in seinen Text neue Druckfehler sich eingeschlichen haben, so hat er doch, ebenfalls stillschweigend, einige gute Lesarten, welche der Monacensis bestätigt, in den Text aufgenommen, so dass man vermuthen könnte, er habe eine freilich sehr flüchtige Collation dieser Hds. benutzt: übrigens hat er den Text erstmals in Capitel eingetheilt.

4. Patrologiae Graecae accur. P. Migne T. XVIII. Par. 1857. kl. Fol. Hier ist die Gallandi'sche Ausgabe der noch vorhandenen Schriften des Eustathius Antiochenus, bezw. ihrer Fragmente, wiederholt. Nach den Prolegomena von Gallandi, als Notitia abgedruckt Col. 609—612, folgt unsere Schrift Col. 613 bis 674, unter dem Columnentitel: Eustathii Antiocheni | De Engastrimytho Contra Origenem, mit der lateinischen Übersetzung des Allatius. Es folgen sodann die Allocutio ad Imp. Constantinum und die Fragmente Col. 673—704 (diese können jetzt aus Mai, Nov. Coll. vet. auctor. VII, und zwar aus den im Index S. VIII unter Eustath. Antioch. verzeichneten Stellen vermehrt werden[1]); schliesslich nach der Vorrede des Allatius, Col. 703 bis 706, der sogen. Commentarius in Hexaëmeron, Col. 707—794, mit den Notae von Allatius, Col. 795—1066, obschon der Commentarius selbst vom Herausgeber mit Recht unter die Spuria gezählt ist. (Vgl. über die Unächtheit die oben zu I, 2, 1 Citierten.) Migne folgt nun auch bei unserer Schrift in der Hauptsache Gallandi, dessen Capiteleintheilung er beibehält; doch hat er hier und da gröbere Fehler bei jenem stillschweigend corrigiert und überdies sowohl im Texte selbst (hier in Klammern), als zu den aus Gallandi (d. h. aus den Critici sacri, s. oben) wiederholten Anmerkungen verschiedene, mit EDIT. bezeichnete Verbesserungsvorschläge gemacht, die freilich nicht immer glückliche sind.

1) Siehe Creuzer Annott. in Plot. Ennead. p. 263 b.

3. Die handschriftliche Quelle der neuen Textrecension und die Methode letzterer, sowie der Anmerkungen u. s. w.

Die von mir der neuen Textrecension zu Grunde gelegte Handschrift ist die oben I, 1 vorläufig erwähnte Münchener Pergamentschrift Nr. 331, welche von Hardt, Catal. codd. mss. bibliothecae regiae bavar. T. 3, Monach. 1806, S. 319—321, beschrieben ist und von ihm mit M. A. Giacomelli dem 10. Jahrhundert zugewiesen wird. Diese Altersbestimmung wurde von mir noch befolgt in den Symbolae in Philostr. V. S. S. 37, wo die Wiederherstellung der Schrift des Eustathius e codice quodam ms. seculi X versprochen ist. Die Hds. dürfte jedoch, aus ihren Schriftabkürzungen zu schliessen, etwas jünger sein. Bekanntlich kamen zwar die Abbreviaturen im 10. Jahrhundert, wahrscheinlich mit der Minuskelschrift, auf (Bernhardy, Encyklop. d. Philol. S. 127); allein in unserer Hds. erscheinen solche schon so häufig und so ausgebildet, wie es im 10. Jahrhundert kaum schon der Fall gewesen.

Indess ist unsere Hds. aus einer Vorlage abgeschrieben, welche spätestens aus dem 10. Jahrhundert datierte, bis zu welchem die Maiuskelschrift dauerte (Bernhardy a. O. S. 126); denn dass die Vorlage eine Maiuskelhds. gewesen, ist aus Verschiedenem zu schliessen. Darauf zwar, dass die Überschrift in Maiuskeln geschrieben ist (Hardt a. O. S. 319), darf kein Gewicht gelegt werden, da solche für Titel u. s. w. auch in Minuskelhdss. angewendet wurden. Dagegen sprechen für eine Maiuskelvorlage folgende Vorkommnisse im Texte selbst: 1) Der allerdings seltene, aber um so merkwürdigere spiritus lenis in der Form ⊣, welche den ältesten Hdss. eigen ist (s. Placentinius, Epit. graecae palaeogr., Rom. 1735, S. 94; Villoison, Anecd. graeca, Venet. 1781, S. 313 und Bast, Comm. Palaeogr. am Gregor. Cor. ed. Schaef. S. 860). 2) Das häufige $\bar{\nu}$ paragogicum vor Consonanten mitten in der Rede, nach der Schreibweise der Papyrus- und der ältesten Membranhdss., die Zeile nur mit voller Sylbe zu schliessen; so bei Philodemus, De musica ed. Kemke, lib. IV. S. 66 Col. 3, 41 — *μόνων ἐστὶν | δημιουργῶν*. S. 101 Col. 31, 16 *ἃ φασιν | παρά*

τινων —. 3) Das sehr häufige Fehlen der Accente, sowie des ι adscriptum, als Folge des Abschreibens einer accentlosen Majuskelvorlage ohne dieses ι. Je älter nämlich Hdss. sind, desto seltener haben dieselben Accente (s. Sarpedonii De vera Atticorum pronunciatione dissertatio, Rom. 1750, S. 48 f.) und das ι adscriptum, welches auf Inschriften ganz fehlt (s. Koen zu Greg. Cor. S. 607). 4) Das häufige Zusammenschreiben von Worten, da bekanntlich die ältesten Hdss., wie die Inschriften, kein Spatium zwischen den einzelnen Worten haben. 5) Letzlich die primitive Interpunktionsweise, wonach nur die τελεία στιγμή, auch für die ὑποστιγμή, die μέση στιγμὴ und das Fragezeichen, gesetzt wird.

Gegen das hohe Alter der Quelle unserer Hds. sprechen keineswegs die in dieser häufigen Verschreibungen von αι in ε (z. B. σκεόν. μενάς. ἐρεῖσθαι statt σκαιόν. μαινάς. αἱρεῖσθαι) und umgekehrt (z. B. τακταῖον. πρακταῖα. φαιναπίζω. αἴωλος statt τακτέον. πρακτέα. φεναπίζω. ξῶλος); dieselben kommen zwar überhaupt sehr häufig vor (s. z. B. Bentleii Opusc. phil., Lips. 1781. S. 482, 515 und Boissonade in Notic. et Extr. XII, 2, S. 22. 71., zeigen sich jedoch schon in sehr alten Hdss. (s. Placentinius a. O. S. 133).

Es ist nun zwar richtig, dass das unwichtigste Moment für den Philologen das Alter von Manuscripten ist, da selbst ein sehr junges Exemplar an innerm Werth die ältesten überwiegen kann (Bernhardy a. O. S. 130); allein die Vorlage unserer Hds. verband mit dem Alter zugleich den innern Werth, welcher die Abschrift auszeichnet. Dieser liegt hauptsächlich darin, dass dieselbe acht namhafte Lacunen nebst sehr zahlreichen kleineren Lücken im Vulgartexte ausfüllt und vermöge ihrer relativen Correktheit eine neue Textgestaltung ermöglicht hat, so dass der Text erst jetzt recht lesbar geworden ist. Es war daher nicht zu viel versprochen, wenn es in den Symbolae in Philostr. V. S. S. 37 heisst: man werde einsehen, wie entstellt das Buch des Eustathius sei, ubi nos eum (librum) e codice quodam ms. seculi X redintegratum ediderimus.

Da jedoch selbst solche Hdss., welche Lacunen ausfüllen und

sonstige zahlreiche Verbesserungen an die Hand geben, uns mitunter dadurch im Stiche lassen, dass sie auch Lesarten bieten, welchen solche aus sonst minderwerthigen Hdss. vorzuziehen sind (wie es z. B. bei den bessern, lückenlosen Mss. des Aristides Quintilianus De Musica und beim Venetus des Epiphanius c. Haer. der Fall ist; über letztern s. meine Symbolae in S. Epiph. Panaria, Corp. Haereseol. ed. Oehler. III S. 3, und die Praefat. zu s. Method. Platoniz. S. X), so darf man sich nicht verwundern, dass ein Gleiches auch bei unserer Hds. stattfindet, indem dieselbe öfter verdorbene Schreibungen aufweist, wo die minderwerthige Hds., aus welcher die Editio princeps des Allatius geflossen, das Richtige hatte. Vielleicht würde dies noch häufiger der Fall sein, wenn der Allatius'sche Text nicht so sehr durch Druckfehler entstellt wäre; wenigstens giebt die lateinische Übersetzung mitunter das Richtige (s. oben unter I, 1).

Anderweitige Hdss. sind für die neue Textrecension nicht benutzt. Es scheinen solche selten zu sein. Harles zu Fabricius Bibl. Gr. IX S. 135 erwähnt nur die von Pasinus, Catal. codd. gr. Taurin. S. 396 n. 316, verzeichnete Hds. (den Monacensis führt er nicht an). Eine von mir schon im Jahre 1838 an den damals in Paris lebenden Berner Philologen L. v. Sinner gerichtete Anfrage wegen Pariser Hdss. des Eustathius wurde von diesem dahin beantwortet: „Von Eustathius Antiochenus ist hier durchaus keine Hds. auf der Regia." Über eine ebenfalls vergebliche Anfrage in Hamburg s. oben unter I, 2, 1[1]. Die Methode der neuen Textrecension ergiebt sich aus dem, was oben von den Münchner Hds. gesagt ist, von selbst. Überall, wo aus dieser Hds. Lacunen zu füllen, kleinere Auslassungen nachzutragen, versetzte Worte umzustellen und sprachlich, sowie sachlich bessere Lesarten aufzunehmen waren, ist dies geschehen, und bildet so der Monacensis, wo minderwerthige Schreibungen desselben nicht angemerkt sind, die Grundlage der neuen

1) Eine Handschrift aus dem 17. Jahrh. befindet sich in der Philipps'schen Bibliothek zu Cheltenham (früher in Middlehill), s. G. Haenel, Catalogi librorum manuscriptorum, qui in bibliothecis Galliae . . . asservantur. Lips. 1830. Col. 833 (Nr. 1469).

Textrecension, ohne dass dies im Einzelnen immer ausdrücklich vermerkt ist. (Zusätze aus dem Monacensis sind stets mit add. M. bezeichnet.) Wo jedoch der griechische Text oder die lateinische Übersetzung des Allatius (über letztere s. hiervor) Besseres bietet, wurde solches vorgezogen. Wenn aber auch dort nur Minderwerthiges vorkommt, wurden die von den späteren Herausgebern gemachten Textbesserungen verwerthet. Im schlimmsten Falle wurden eigene Verbesserungen in den Text aufgenommen oder doch in den Anmerkungen vorgeschlagen.

Über die Anmerkungen ist vorerst das Formale zu bemerken, dass es passend schien, dieselben der Kürze halber lateinisch abzufassen, obschon für die Einleitung, gemäss dem äussern Gewande der „Texte und Untersuchungen", das deutsche Idiom angewendet ist. Inhaltlich sind die Anmerkungen theils kritischer, theils exegetischer Art. Erstere geben Rechenschaft von dem Resultate des oben in der Hauptsache dargelegten kritischen Verfahrens. Die hierbei angewendeten Abkürzungen sind folgende: M = Monacensis. A = Allatius. C = Critici sacri. G = Gallandi. P = Patrologia Graeca, resp. Gallandi, wo Abweichendes nicht bemerkt ist; Editor, Edit., Ed. = Migne. Die kritischen Anmerkungen sind aber, wo nicht Positives bemerkt ist (wie z. B. — add. M, — confirmat M, — recte A. — coni. G u. dgl.), negativ zu verstehen, nämlich so, dass nur die nicht in den Text aufgenommenen Lesarten verzeichnet sind. Wenn also, z. B., eine Lesart mit M oder mit A verzeichnet steht, ist eine Lesart aus ACP oder aus MCP in den Text aufgenommen, und umgekehrt, und im Einzelnen so weiter. Hinwieder sind für Lesarten mit der Bezeichnung MACP Verbesserungen des Herausgebers in den Text aufgenommen. Bei Allatius wurden nur wirkliche Varianten, nicht aber die zahllosen Druckfehler berücksichtigt. Die Verbesserungsvorschläge in den Critici sacri, welche Gallandi stillschweigend sich angeeignet hatte, sind mit C gewissenhaft angeführt. — Wir kommen auf die exegetischen Anmerkungen. In fruchtbarer, heutzutage leider vernachlässigter Verbindung der Exegese mit der Kritik und zur Stützung letzterer ist nämlich erstere, wo es von-

nöthen war, ebenfalls angewendet Wird dabei öfter auf den attischen Sprachgebrauch und speciell den platonischen, unter Anderem mit Berufung auf Ast's Lexicon Platonicum, hingewiesen, so kann dies niemanden befremden, der berücksichtigt, was im Folgenden von der Bildung des Eustathius gesagt ist. Abgesehen vom Atticismus, kommt bemerkenswerthes Grammatisches und Lexicalisches ebenfalls zur Sprache. — Die in den Anmerkungen vorkommenden Hinweisungen auf verschiedene meiner philologischen Schriften, zumal auf solche, in denen Stellen aus Eustathius, z. Thl. mit Verbesserungen aus dem Monacensis, angeführt werden, sind übrigens um so mehr berechtigt, da Hilfe für Kritik und Erklärung der Schrift des Eustathius bei keinem einzigen der älteren, neueren und neuesten, selbst den belesensten, Philologen zu finden war. Jacobs hat zwar zu Achilles Tatius den Eustathius Antiochenus zweimal citirt, jedoch nur den Pseudo-Eustathius Antiochenus De Hexaëmero (s. oben zu I. 2. 1). Aber der ächte Eustathius Antiochenus wird neben dem elenden Romanschreiber Eustathius oder Eumathius und neben Eustathius Thessalonicensis, dem Commentator Homer's u. s. w., kaum genannt, oder dann mit letzterem schlechtweg unter dem Namen Eustathius zusammengeworfen (z. B. im Index der Notae zu Luciani Coll. sel. ill. Hemsterhuis, woselbst unter Eustathius nur S. 82 den Pseudo-Eustath. in Hexaëm., das Übrige den Eustath. Thessalon. betrifft, und von Boissonade im Index zu Holstenii Epistolae S. 529, unter Eustathius, wo SS. 225. 226 den Pseudo-Eustathius in Hexaëm. betreffen und S. 248 sich auf diesen und zugleich auf den Eustath. Antiochen. De Engastrimytho bezieht).

Schliesslich hier noch Einiges von Aeusserlichem: die Pagination der Editio princeps anzumerken, schien nicht unpassend; die Gallandi'sche Capiteleintheilung des Textes wurde, abgesehen von einer kleinen Abänderung bei Cap. 27, beibehalten; die Bibelcitate unter dem Texte rühren in der Hauptsache von Allatius her, sind jedoch die von Gallandi z. Thl. berichtigten und vermehrten bei Migne; die bisher in allen Ausgaben und in den lateinischen Bibliothecae Patrum sattsam wiederholte latei-

nische Übersetzung des Allatius wurde geflissentlich weggelassen, obwohl sie einigermassen als kritisches Subsidium gelten kann (s. oben). Klagte doch schon J. J. Scaliger (Scaligerana —. II. Amsterd. 1740. S. 273) mit Recht: „Depuis qu'on a mis des colomnes [er meint: versions latines en colonnes] aux livres Grecs, personne n'estudie plus au Grec. Muret se faschoit fort de cette invention; les colomnes aux livres Grecs — sont cause que nous n'avons plus d'hommes doctes". Und wird nicht heutzutage das Lateinische von Gelehrten, ja von gelehrten Körperschaften auf Unkosten des Griechischen bevorzugt?

---

4. Der classisch-formale, sowie der exegetisch- und dogmatisch-materielle Werth der Schrift des Eustathius.

Der classisch-formale Werth unserer Schrift hängt zusammen mit der classischen Bildung des Autors; diese war sowohl eine philosophische, als eine rhetorische. Erstere erhellt im Allgemeinen schon aus Hieronymus, epist. 70 (ad Magnum) § 5: er zählt den Eustathius zu denjenigen, qui in tantum philosophorum doctrinis atque sententiis refarciunt libros, ut nescias quid in illis primum admirari debeas, eruditionem seculi, an scientiam scripturarum. Insbesondere bezeugt unsere Schrift eine grosse Vertrautheit mit Plato; man vergleiche Cap. 29 und die Anmerkungen dazu, auch die zu Cap. 12 gegen das Ende. Der enge Zusammenhang platonischer Denk- und Sprechweise erklärt nun z. Thl. schon die attische Diction unsers Autors: es gilt auch von ihm was Bernhardy (Grundriss d. griech. Litt. I, 4. Bearb., S 637) sagt: „Plato gab (den Nachahmern) den feinsten Wort- und Bilderschatz, der . . jedem gebildeten Autor stellenweis eine höhere Farbe verleiht"; denn es betrifft dies natürlich auch die gebildeten christlichen Autoren oder Kirchenväter, worüber Heusde, Init. Philos. Plat. Vol. II P. I S. 159 (von mir vorne am S. Basilius M. Plotiniz. citirt) und meine Widmung der Symbolae in S. Epiphanii Panaria S. 3 zu vergleichen. Hierzu kam aber bei Eustathius förmliche rheto-

rische Bildung. Das Lob solcher Bildung ertheilt der Kirchengeschichtschreiber Sozomenus II, 19 dem Eustathius als Schriftsteller mit den Worten: *ἀνὴρ τά τε ἄλλα καλὸς καὶ ἀγαθὸς καὶ ἐπὶ εὐγλωττίᾳ δικαίως θαυμαζόμενος, ὡς ἐκ τῶν φερομένων αὐτοῦ λόγων συνιδεῖν ἔστιν, ἀρχαιότητι φράσεως καὶ σωφροσύνῃ νοημάτων καὶ ὀνομάτων κάλλει καὶ χάριτι ἀπαγγελίας εὐδοκιμούντων.* Zwar kommt hier *σωφροσύνη νοημάτων* wohl auf Rechnung der philosophischen Bildung; das Uebrige aber betrifft die rhetorische Bildung. Unsere Schrift rechtfertigt nun das diesfällige Lob des Sozomenus durch ihre attische Diction und Beredsamkeit. Wohlbegründet sind demnach unsere Lobsprüche in den Symbolae in Philostrati Vit. Soph. S. 36: elegantissimus liber Eustathii Antiocheni de Engastrimytho contra Origenem; S. 48: Eustathius Antiochenus, scriptor ecclesiasticus, eruditus in primis et elegans, und oben unter I, 1. Dass übrigens Eustathius nicht nur praktische rhetorische Bildung besass, sondern auch in der rhetorischen Theorie und Technik bewandert war, beweist dasjenige, was er Cap. 27 aus den *ῥητορικαὶ τεχνολογίαι* beibringt. Wo hat aber Eustathius, gebürtig aus Side in Pamphylien und zuerst Bischof von Beroea in Syrien, später von Antiochien, seine rhetorische Bildung empfangen? Wohl in einem der von Antiochien beeinflussten Bildungskreise: Antiochien war nämlich seit Alexander dem Grossen bis in das 4. Jahrhundert ein blühender Studiensitz für Rhetorik, wetteiferte mit Athen und galt als Vorschule für ganz Vorderasien (Bernhardy a. O. S. 509. 601. 651. 662 f.). Aus Beroea, der Nachbarstadt Antiochiens, war z. B. ein ausgezeichneter Rhetor, Namens Kasianus (Stephan. Byz. v. *Βέροια*).

Den exegetischen Werth unserer Schrift haben wir im Allgemeinen schon zu Io. Glycas De V. S. R. S. 82 angedeutet: egregius ille exegeta Antiochenus Eustathius libro de Engastr. c. Orig.; man vergleiche auch, was oben unter I, 1 hierüber bemerkt ist. Um aber den Eustathius als Exegeten und Gegner des Origenes richtig zu würdigen, ist vorerst festzuhalten, was Möhler, Patrol. I S. 522—527, über die allegorisierende Interpretationsweise des Origenes, mit Hinweisung auf Philo und den

Platonismus als Quellen derselben, lehrt. Unter den Gegnern des Origenes erwähnt nun zwar Möhler den Eustathius nicht, da der I. und einzige Band seines Werkes nur die ersten drei Jahrhunderte umfasst; indess gilt auch von der Exegese des Eustathius, was er S. 526 mit theilweisem Bezug auf jene Interpretationsweise des Origenes bemerkt: die beiden Gegensätze der idealistischen (allegorisierenden) und grobmateriellen (gnostischen) Interpretation glichen sich in der antiochenischen Schule aus und führten eine geist- und lebensvolle Exegese nach richtigen Grundsätzen herbei. Siehe auch Neander, Allg. Gesch. d. christl. Relig. u. Kirche, II S. 748, wo Eustathius erwähnt ist. Es kommt sodann in nähern Betracht, was die antiochenische Schule, als Exegetenschule, im Allgemeinen betrifft: die Mitglieder derselben zeichneten sich, im Gegensatze zu den mystischen und allegorisierenden Bestrebungen der Alexandriner, durch nüchterne Verstandesbildung und durch historisch-grammatische Erklärung der h. Schrift aus; sie brachten den Grundsatz, dass jede Schriftstelle zunächst nach ihrem Litteralsinn aufgefasst werden müsse, zur praktischen Durchführung und zum theoretischen Ausdruck (Wetzer und Welte, Kirchenlex. 2. Aufl. Bd. I Col. 953. 959). Unser Eustathius, getreu diesem Grundsatze, den übrigens auch der rhetorisch gebildete Tertullian mit den Worten: fides nominum est intelligentia rerum, ausspricht, eifert denn auch in seiner Abhandlung wider Origenes mit den schärfsten Ausdrücken gegen das Uebermass der Allegorie und die Bestreitung biblischer Thatsachen des Alten Testaments (Ebendas. I. Col. 956). Huet hat nun zwar die gegen Origenes gerichteten exegetischen Erörterungen des Eustathius als incursiones, assultus und futiles cavillationes bezeichnet; dagegen hat DelaRue den Eustathius gegenüber den Vorwürfen Huet's hinlänglich gerechtfertigt. Wegen der exegetisch-grundsätzlichen Bedeutung des Gegenstandes dieses Gelehrtenstreites lohnt es sich, das Bezügliche bei DelaRue, nach dem Beispiele von Gallandi Prolegom. S. XXV, § 4, nebst der Vorbemerkung und den Anmerkungen des Letzteren, hier zu wiederholen. „Sed ecce tibi (sagt Gallandi a. O. nach Erwähnung der Schrift des Eustathius) cl. Huetius, qui pro

suo Origene strenue decertans, contra Eustathium Antiochenum insurgit, eiusque incursiones in Adamantium et assultus sibi retundendos esse ducit (Huet. Origenian. lib. II. cap. 2, quaest. 13, § 1 p. 171). Queritur nimirum vir illustris (Id. ibid. § 5, p. 175), sanctum Patrem suo Diagnostico de Engastrimytho acerrime prae reliquis Origenis allegorias fuisse insectatum. At beati praesulis Antiocheni vindicem agit doctus operum Origenianorum editor, dum Adamantii institutum de Scripturae sacrae interpretandae ratione ad examen revocat (DelaRue Praefat. ad T. II Opp. Origen., p. 21): „„Ex ipso [d. h secundum Origenem] littera [d. h. Scripturae littera] aedificandis simplicibus sufficit. Sub hoc respectu reverentia digna est. Aliunde innumera habet falsa, absurda, impossibilia et secum pugnantia. — Unde colligo paucis bonis quae litterae tribuit, innumera quae ei exprobrat vitia non deleri. Quamobrem Huetio condonari nequit iniuriosus ille modus, quo sanctum martyrem Eustathium Antiochenum habet, cuius contra Origenianam methodum obiecta futiles vocat cavillationes (Huet. l. c. p. 175). Non equidem inficiabor acrius quam par erat ab Eustathio impugnatam fuisse Adamantii de Pythonissa sententiam. Quaestio enim est mere critica, quae nec fidei nec moribus nocere queat. [Siehe jedoch unten das Dogmatische.] Sed acerrima hac censura non tam ab Eustathio vexatus fuisse videtur Origenes ob suam de ventriloqua opinionem, quam ob suam interpretandae Scripturae methodum, quae sacrorum omnium librorum sensum pervertit, ac proinde iustam Eustathio indignationem moverat, ut satis liquet ex his eius verbis (Dissert. de Engastr. c. 21). Hic solus est Scripturae locus quem Origenes, a quo integra ad allegorias translata est, litterali sensu vult accipi. Quaestionem igitur de ventriloqua si exceperis [s. jedoch oben], Eustathii adversus Origenem criminationes iniquae non sunt, nec belle eas propulsat Huetius. Id expostulat Eustathius (Diss. de Engastr. c. 21), quod paradisum terrestrem et fructiferas paradisi arbores allegorica expositione abolevit. Nunquid bene purgatur Adamantius, cum illum hanc sententiam e Philonis libris mutuatum esse respondet Huetius (l. c. p. 175)?

Nunquid Origenes crimen simili Philonis crimine diluitur? Conqueritur Eustathius (l. c. c. 20), quod nulla sensus historici iniecta mentione, effossos ab Abraham puteos in allegorias traxerit, qui sua tamen aetate supererant. Respondet Huetius, ei qui tot annos in Iudaea transegerat, ignotos esse non potuisse huiusmodi puteos. Verum annon hoc ipso excusatione minus dignus est Origenes, quod rem in propatulo positam et omnium oculis obviam, quasi commentitiam ac fictitiam traduxerit? Certe homilia 10 in Genesin, quam Huetio designasse videtur Eustathius, id habet: Saepe iam dixi, quod in his non historiae narrantur, sed mysteria contexuntur"". (Vgl. übrigens DelaRue Praefat. zu Orig. Opp. T. 2 S. XXVII über die Stellen bei Origenes in Genes. von den Armbändern der Rebekka und von den Sodbrunnen Abraham's.)

Die Schrift des Eustathius hat aber auch einen dogmatischen Werth. Es war eine im kirchlichen Alterthum vielumstrittene Frage, ob die Wahrsagerin von Endor wirklich den Geist des Propheten Samuel hervorgerufen habe, oder ob die Erscheinung Samuel's ein dämonisches Blendwerk gewesen sei. Ersteres wurde von Origenes u. A., Letzteres von Eustathius u. A., nach dem Vorgange des h. Methodius, gelehrt. Allatius hat die Geschichte dieser Streitfrage in seinem Syntagma de Engastrimytho Cap. 7—24 mit grosser Gelehrsamkeit erörtert; dieselbe wird später noch von Gelehrten hier und da aufgefrischt (z. B. vom berühmten B. Bekker, Le Monde enchante, Amst. 1694, T. 2 S. 387—400. T. 3 S. 99—112, und vom französischen Polyhistor Chevreau in den Chevraeana, Amsterd. 1700. S. 376—381), ist aber heutzutage längst verschollen, wie sie denn auch von Neander, Gesch. d. christl. Kirche u. Relig. nicht erwähnt wird; nichts desto weniger erhält die bezügliche Streitschrift des Eustathius für uns nachgerade dadurch eine Actualität, dass dieser Kirchenlehrer, entgegen dem heutigen Spiritismus, in welchem heidnische Geisterbeschwörung wieder aufgelebt ist, Cap. 3 das Dogma verkündet: *τῇ θείᾳ δοτέον φύσει μόνῃ ἐξ ᾅδου μεταπέμπεσθαι καὶ πάλιν ἀναπαλιεῖσθαι ψυχάς*, und bestimmter Cap. 30 mit anderen Worten: *μόνῳ*

τῷ παντοκράτορι πάρεστι θεῷ καὶ τῷ θειοτάτῳ τούτου παιδὶ ψυχὰς ἀνάγειν ἐξ ᾅδου.

Überhaupt aber wird, betreffend den Werth dieser Schrift des Eustathius, jeder ächt gelehrte Theolog gerne unterschreiben, was ein solcher, von mir über den Grund seines Interesse für eben diese Schrift befragt, weil dieses Interesse den Werth derselben in meinen Augen erhöhe, mir mit Folgendem geantwortet hat: Theologus sum, et neque divini neque humani quicquam a me alienum puto.

II. Origenes.

I. Das Bibliographisch-Kritische der Ausgaben des Origenes-Textes.

1. Editio princeps von Allatius, Lugd. 1629. 4°; siehe oben unter I. 2. 1. Was dort über den Text des Eustathius, sowie über die lateinische Übersetzung gesagt ist, gilt in gleichem Masse von dem Texte und der Übersetzung des Origenes. Allatius hat für die Homilie des Origenes unzweifelhaft die gleiche schlechte und lacunose Hds., wie für den Eustathius, benutzt, wahrscheinlich eine vaticanische; siehe oben unter I. 2. 1. und unten (3) Huet.

2. Tractatum biblicorum Vol. prius: sive Criticorum Sacrorum T. VIII. Lond. 1660. Fol. Col. 407—417 unter dem Columnentitel: Origenes in I Reg. 28. | De Engastrimytho Commentarius, mit der Übersetzung des Allatius. Voran geht Leonis Allatii de engastrimytho syntagma Col. 331—406, der Sondertitel der Ausgabe des Eustathius von Allatius und die Dedicationsepistel desselben an Laurentius Durand Col. 406—407. Auch hier gilt, was oben unter I. 2. 2. über die Ausgabe des Eustathius in den Critici sacri gesagt ist; es sind auch hier einige gute Verbesserungen dem Texte in Klammern eingefügt, Col. 415 zwei, Col. 417 zwei weitere, von welchen aber die eine schon bei Allatius S. 330 steht.

3. Origenis in sacras scripturas Commentaria — ed. P. D. Huetius. Rothom. 1668. Fol. Pars I (voran P. D. Huetii Origeni-

ana S. 1—278) S. 28—37 unter dem Columnentitel: Origenis Commentaria In Libros Regum, mit der Übersetzung des Allatius; dazu P. II S. 8: Observationes et Notae, und am Schluss unpaginirt Commissa zu S. 28. 32. 35. Huet bemerkt P. I Praefat.: „His [den vorausgehenden Stücken der ἐξηγητικὰ des Origenes zu Büchern des A. T.] subnexa est Homilia in caput 28 lib. Regum prioris, ubi de Engastrimytho et anima Samuelis multis disseritur. Leoni Allatio ipsam ipsiusque interpretationem acceptam referimus; a quo cum Pseudo-Eustathii commentario in Hexaëmeron [ergänze: et cum Eustathii Antioch. Dissert. de Engastrimytho contra Orig.] edita est, e Vaticanae forsan Bibliothecae manu scripto exemplari desumta, in quo iacere illam accepimus". Der Text zeigt in dieser Ausgabe keinen wesentlichen Fortschritt im Vergleich mit demjenigen der Ausgabe in den Critici sacri, theilweise sogar einen Rückschritt, und doch hat Huet jene Ausgabe eingesehen: einige von dort stillschweigend herübergenommene Verbesserungsvorschläge (s. oben) sind, mit eigenen vermehrt, von ihm am Rande mit γρ. angemerkt, womit freilich sonst nur wirkliche handschriftliche Varianten bezeichnet werden (s. Bast Comm. Palaeogr. am Gregor. Cor. ed. Schaef. S. 802 f.). Hdss. sind jedoch von Huet so wenig als von den folgenden Herausgebern benutzt.

4. Origenis opera omnia —. Opera — C. DelaRue T. 2, Paris. 1733, Fol. S. 490—498 unter dem Columnentitel: Origenis | In Lib. Regum Homilia Secunda, mit der Übersetzung von Allatius. Der Herausgeber bemerkt im Monitum ad Origenis ἐξηγητικὰ in libros Regum S. 479: „Alteram [homiliam] in — primi libri [Regum] cap. 28 de Engastrimytho e codice manuscripto graeco vaticano [s. oben Huet] eruit, latine vertit et Lugduni a. 1629 graece simul et latine in lucem primus edidit Leo Allatius. Citatus ab Eustathio locus [richtig: citati ab Eust. loci] in ea reperitur [reperiuntur], nec ex stilo dubitandi locus est quin Origenis sit genuinus fetus". Kein wesentlicher Fortschritt im Vergleiche mit Huet; die Verbesserungsvorschläge desselben, resp. diejenigen in den Critici sacri, mit Zugabe von wenig Eigenem sind unter dem Texte wiederholt.

5. Bibliotheca Veterum Patrum — cura — Gallandii — T. 4 (s. oben I. 2. 3.) S. 541—547 unter dem Columnentitel wie in den Critici sacri (ob. 2), mit erstmaliger Capiteleintheilung und mit der Übersetzung des Allatius. Gallandi befolgt theils den Text der Critici sacri, theils den von DelaRue, dessen kritische Noten er ohne Quellangabe wiederholt.

6. Origenis Opera omnia — edd. C. et C. V. DelaRue. Denuo recens. emend. castig. C. H. E. Lommatzsch. T. 11, Berol. 1841, S. 317—332 unter dem Columnentitel: Origenes | in libr. I. Sam. Hom. II und mit der Übersetzung des Allatius. Lommatzsch hat weder Allatius, noch die Critici sacri, noch auch Gallandi, geschweige denn eine Hds., benutzt, ungeachtet des denuo recens. u. s. w.; er ist in der Hauptsache von DelaRue abhängig; hier und da hat er, zum Theil voreilig, Coniecturen von Huet und DelaRue in den Text aufgenommen. Schlimm ist es, dass er, aus Unkenntniss der alten griechischen Druckabkürzungen, abweichende Schreibungen bei den Genannten angibt, die nicht existiren. Es kommen auch einige grobe Druckfehler vor. J. v. Bunsen urtheilte in einem Briefe an mich vom Jahre 1840: „Lommatzschens Origenes hilft dem Bedürfnisse einer neuen Ausgabe nicht ab, hat aber eine solche unendlich schwerer gemacht".

7. Patrologiae Graecae accur. J. P. Migne T. 12, Paris. 1862, kl. Fol., Col. 1012—1028 unter dem Columnentitel, wie bei DelaRue (oben 4), und mit der Übersetzung des Allatius. Ein etwas verbesserter Abdruck des Textes von DelaRue, mit den Anmerkungen desselben, ohne die Capiteleintheilung von Gallandi, der, wie Allatius und die Critici sacri, unbenutzt geblieben.

---

2. Die handschriftliche Quelle der neuen Textrecension und die Methode letzterer, sowie der Anmerkungen u. s. w.

Die oben (I, 3) beschriebene Münchner Hds. des Eustathius, in welcher, wie in der Turiner bei Pasinus, Catal. mss. codd.

biblioth. regii Taurin. Athenaei P. I S. 396, die Homilie des Origenes der Gegenschrift des Eustathius vorangeht, leistete auch für Origenes wesentliche Dienste: mit ihrer Hülfe sind nicht weniger als elf Lacunen (also verhältnissmässig noch weit mehr als im Eustathius) und zahlreiche kleinere Auslassungen ersetzt und ausserdem vielfache Verbesserungen angebracht, so dass auch hier eine neue Textgestaltung gewonnen ist.

Betreffs der Methode der Textrecension, sowie der kritischen Anmerkungen gilt im Allgemeinen (natürlich mutatis mutandis), was hierüber bei Eustathius gesagt ist. Die Zeichen im kritischen Apparat (z. Thl. die nämlichen, wie in dem zu Eustathius) sind die folgenden: M = Monacensis. A = Allatius. C = Critici sacri. H = Huet. R = DelaRue. G = Gallandi. L = Lommatzsch. P = Patrologia Graeca. Zusätze aus dem Monacensis sind, wie zu Eustathius, stets mit add. M. angegeben. Für die mit edd. bezeichneten Lesarten hat der Text das Richtige aus dem Monacensis; umgekehrt sind minderwerthige Lesarten desselben mit M angemerkt. Wo aber Lesarten mit M et edd. vorkommen, liegen im Texte Verbesserungen des Herausgebers vor. Im Exegetischen der Anmerkungen kommt der Atticismus weit weniger als bei Eustathius in Betracht; wohl aber wird hier und da auf syntaktische Incongruenzen aufmerksam gemacht.

Die Capiteleintheilung Gallandi's hat die nachstehend in Parenthesen angegebenen Abänderungen erfahren: Galland. C. 1. *Τὰ ἀναγνωσθέντα πλείονά ἐστι* —. (C. 2. *Ἔνιαι μὲν ἱστορίαι* —.) C. 2. (C. 3) *Καὶ μὴν γοῦν ἴσμεν* —. (C. 4. *Ταῦτα μὲν ἐρεῖ ὁ μὴ βουλόμενος* —.) C. 3. *Τίνα γάρ ἐστι τὰ γεγραμμένα* —; C. 4 (C. 5) *Ἀλλ' ὁ λόγος ἔτι ἐξετάζεται.* (C. 6. *Ταῦτα μὲν οὖν ὅτι οὐκ ἔστι ψευδῆ* —.) C. 5. *Πῶς οὖν λυόμενα* —; C. 6 (C. 7) *Εἶτα καὶ ἄλλο τι θέλω εἰπεῖν* —. C. 7 (C. 8) *Οὐ παρεξέβην* —. C. 8 (C. 9) *Καὶ τοῦτο δὲ προσθετέον* —. C. 9 (C. 10) *Οὐδὲν οὖν πρόσκομμα* —. Die Pagination der Editio princeps wurde auch hier, wie bei Eustathius, angemerkt; dagegen ist die lateinische Übersetzung des Allatius, wie bei Eustathius, aus dem oben (I. 3 am Ende) angegebenen Grunde weggelassen.

3. Die exegetische und dogmatische Bedeutung der Schrift des Origenes.

Das hierauf Bezügliche ist oben, anlässlich des Verhältnisses der Schrift des Eustathius zu derjenigen des Origenes, bereits bemerkt. Dass übrigens Origenes später seine von Eustathius angefochtene Ansicht geändert hat, wurde schon von Allatius Syntagma de engastrimytho C. 7 S. 434 aus der Stelle bei Eustathius C. 26: *οὐκ εἴρηκε δὲ — — ἐκφυγεῖν ἐσπούδασε λήθῃ τὴν αἰτίαν*, mit Recht gefolgert; nur vermuthete Allatius irrig, Origenes habe successiv verschiedene Schriften über den fraglichen Gegenstand geschrieben, während Eustathius, kurz vor der angeführten Stelle, lediglich von *δευτερῶσαι* und von einer *δευτέρα ἐξήγησις* spricht.

Am Schlusse dieser Einleitung drängen sich mir diese Bemerkungen auf: es ist wohl ein seltenes Glück, ein schon vor fünfzig Jahren geplantes kritisches Unternehmen endlich doch noch zur Ausführung bringen zu können, ohne dass in so langer Zwischenzeit die Benutzung des betreffenden kritischen Hülfsmittels von einem Andern vorweg genommen worden wäre; es liegt hierin jedoch zugleich ein kräftiger Beweis dessen, was Eingangs über die Vernachlässigung der griechischen Kirchenväter seitens der Philologen gesagt ist. Wenn hierin nicht eine Wendung zum Bessern eintritt, kann es in der That noch lange gehen, bis die Bedingung erfüllt wird, welche W. Dindorf zu Athanasii Alexandrini Praecepta ad Antiochum (Lips. 1857) mit den Worten hinstellt: „Patrum Graecorum — scripta si quando ad codices vetustiores exacta fuerint". Möchten die philologisch gebildeten Theologen diese Bedingung auch ihrerseits erfüllen helfen. Sollten die Erfolge, welche mit der neuen Textrecension der vorliegenden Schriften des Eustathius und des Origenes erzielt wurden, zu dieser Mitwirkung einigen Antrieb geben, so wäre die Mühe des Herausgebers reichlich belohnt.

Bern, den 24. Januar 1886.

Dr. **A. Jahn.**

I.

ORIGENES.

ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ

ΕΙΣ ΤΗΝ ΤΩΝ ΒΑΣΙΛΕΙΩΝ Α.

κεφ. κη'.

Ὑπὲρ τῆς Ἐγγαστριμύθου.

[Allat. p. 328] I. *Τὰ ἀναγνωσθέντα πλείονά ἐστιν· καὶ ἐπεὶ χρὴ ἐπιτεμνόμενον εἰπεῖν, δυσὶ περικοπαῖς ἀνεγνώσθη τὰ ἐξῆς τῶν περὶ Νάβαλ τὸν καρμήλιον*[1]*· εἶτα μετὰ τοῦτο ἡ ἱστορία ἡ περὶ τοῦ κεκρύφθαι τὸν Δαβὶδ παρὰ τοῖς Ζιφαίοις*[2] *καὶ διαβεβλῆσθαι αὐτὸν ὑπ' αὐτῶν, ἐληλυθέναι δὲ Σαοὺλ βουλόμενον λαβεῖν τὸν Δαβὶδ, καὶ ἐληλυθότα ἐπιτηρῆσαι καιρὸν, ἐπεληλυθέναι τε τῷ Σαοὺλ τὸν Δαβὶδ καὶ εἰληφέναι, κοιμωμένου αὐτοῦ καὶ τῶν φρουρούντων αὐτὸν, τὸ δόρυ καὶ τὸν φακὸν τοῦ ὕδατος*[3]*, καὶ μετὰ τούτου ἔλεγχον προσενηνοχέναι τοῖς πεπιστευμένοις μὲν φυλάττειν αὐτὸν, ἀποκοιμηθεῖσι δέ· εἶτα τὰ ἐξῆς ἡ ἱστορία ἦν ἡ τρίτη*[4]*, ὅτι κατέφυγε πρὸς Ἄχαρ*

1) I Reg. XXV. 2) I Reg. XXVI. 3) ibid. 12. 4) I Reg. XXVII.

In inscriptione: *Ὠριγένους εἰς τὴν τῶν βασιλειῶν α*: M litteris maiusculis. *ΩΡΙΓΕΝΟΙΣ* (sic) A. *πρώτην* edd. pro *α*. Dein A add. *α'. Βασιλ. κζ'. ὑπὲρ τῆς Ἐγγαστριμύθου.* (Istud *α'* est merum compendium vocis *πρώτην*, hîc male repetitae. *κζ'* male AC pro *κη'*.) H add. *Κεφ.* * *κζ'* (in marg. * *κη'*). *ὑπὲρ* cet. RGP *κεφ. κη'*. — *Ὑπὲρ* cet. L om. *κεφ. κη'*.

1 *ἐστι* edd.; tu v. adnot. ad Eustath. c. 10 post med. **2** *δύσιν περικοπαι* (sic) M. *δυσὶν περικοπαῖς* ACG. Haec verba cum *εἰπεῖν* male copulant M et edd. De bibliorum *περικοπαῖς*, i. e. capitibus, deque more ea in Christianorum sacris praelegendi et, selectione ab episcopo facta, explicandi docte disputat Huet. Orig. in S. SS. Comment. t. 2 Not. p. 8. *τὰ ἐξῆς τὰ* ACHGL. *τὰ* posterius om. RP. **3** *νάβαλ'* M. *Ναβὰλ* RP. **4** *δᾶδ* M, alias *Δαβὶδ* constanter. *Δανὶδ* ACHRGL. *Δανῒδ* P constanter, qua de re semel monuisse sufficiat. Cf. S. Method. Plat. p. 44 n. 280. **5** *τὸν Σαοὺλ* edd. **6** *ἐληλυθέναι* pro *ἐληλυθότα* mendose R. **8** *φερούντων* AHRP. **φερούντων*, marg. * *γρ. δορυφορούντων*, H; sic scribi iussit R et scripsit L. *φρουρούντων*, quod M habet, CG tacite scripserunt. *αὐτῶν* M. **10** *ἀποκοιμηθεῖσιν* M. **11** *ἡ* ante *τρίτη* add. M. *ἀρχ'* (sic) pro *Ἄχαρ* M.

βασιλέα Γὲθ ὁ Δαβὶδ, καὶ ὅσην εὗρε χάριν παρ' αὐτῷ μετὰ τὰ πολλὰ ἀνδραγαθήματα ὁ Δαβὶδ, πρὸς ὃν „ἀρχισωματοφύλακα θήσομαί σε" φησίν[5]· *ἐξῆς τούτοις ἡμῖν ἡ ἱστορία ἡ διαβόητος ἡ ὑπὲρ τῆς* [329] *ἐγγαστριμύθου καὶ περὶ τοῦ Σαμουὴλ*[6], *ὅτι ἔδοξεν ἀνενηνοχέναι ἡ ἐγγαστρίμυθος τὸν Σαμουὴλ καὶ ὁ Σαμουὴλ προφητεύει τῷ Σαούλ. τεσσάρων οὐσῶν περικοπῶν, ὧν ἑκάστη πράγματα οὐκ ὀλίγα ἔχει, ἀλλὰ καὶ τοῖς δυναμένοις ἐξετάζειν δυνάμενα ἀσχολῆσαι ὥρας οὐ μιᾶς συνάξεως, ἀλλὰ καὶ πλειόνων, ὅ τί ποτε βούλεται ὁ ἐπίσκοπος προτιμάτω τῶν τεσσάρων, ἵνα περὶ τοῦτο ἀσχοληθῶμεν. τὰ περὶ τῆς ἐγγαστριμύθου, φησὶν, ἐξεταζέσθω.*

II. *Ἔνιαι μὲν ἱστορίαι οὐχ ἅπτονται ἡμῶν, ἔνιαι δὲ ἀναγκαῖαι πρὸς τὴν ἐλπίδα ἡμῶν· οὕτω δ' εἶπον "ἱστορίαι", ἐπεὶ οὐδέπω φθάνομεν ἐπὶ τὰ τῆς ἀναγωγῆς, παντὶ τῷ εἰδότι ἀνάγειν ἢ ἀκούειν ἀναγομένων χρήσιμα πᾶσιν, τινὰ δὲ οὐ πᾶσιν· οἷον, ὡς ἐπὶ παραδείγματος, ἡ ἱστορία ἡ περὶ τοῦ Λὼτ καὶ τῶν θυγατέρων αὐτοῦ εἰ μέν τι κατὰ τὴν ἀναγωγὴν ἔχει χρήσιμον, θεὸς οἶδε καὶ ᾧ ἂν χαρίσηται τοὺς λόγους ἐκείνους ἐξετάζειν· εἰ δὲ κατὰ τὴν ἱστορίαν, ζητήσαις ἄν· τί γὰρ*

5) I Reg. XXVIII. 2. 6) ibid. 8.

1 *γεθ'* (sic) M. *κατὰ* pro *μετὰ* H habere, L falso ait, compendio vocis *κατὰ* ignorato. **3** *ἦν* pro *ἡμῖν* edd. **4** *ἡ* ante *ὑπὲρ* add. M. **5** *ἀνηνοχέναι* soloece edd. Iidem supra recte: *προσενηνοχέναι*. **6** * *προφητεύει*, marg. * *γρ. προφητεύειν*, H; idem coni. RG. **7-8** *δυναμένοις — δυνάμενα* —. Insulsa haec est repetitio. **8** *ἀσχολῆσαι* insolite occupandi significatu cum dativo personae et acc. rei ponitur. **9** Post *πλειόνων* RL puncto falso distinguunt. *προτειμάτω* edd.; tu de verbo *προτιμῶ* cf. Ast. Lex. Plat. III p. 217 et mea S. Method. Plat. p. 60 n. 358, p. 65 n. 386. **10** *ἀσχοληθώμενος* (sic) A, unde *ὡς* ante *τὰ περὶ* inferunt HRLP. Recte *ὡς* om. CG, ut M. **11** *φήσιν* M. **12-13** *ἔνιαι δὲ — ἡμῶν* add. M. Librarius festinans a priori *ἡμῶν* ad posterius aberravit, media omisit. Similiter statim post bis peccatum, sicut alias; v. adnot. ad Eustath. c. 30 sub fin. **14** *τὰ τῆς ἀναγωγῆς*. De voce *ἀναγωγὴ*, quae statim post recurrit, deque verbo *ἀνάγω*, quod bis sequitur, v. adnot. ad Eustath. c. 21 ante fin. **15** *τινὰ πᾶσιν* add. M. **16** *οἶγε* pro *οἷον* H habere, L falso refert, non intellecto compendio vocis *οἷον*. *ἱστοριαι* M. **17** *εἰμέν τοι* pro *εἰ μέν τι* A. *εἰ μέντοι* cet. edd. H in Addendis legere *εἰ μέν τι*, L refert. Correctio exstat inter Commissa t. 2 (in calce); recte sic H, ut M. Ante *εἰ* AHR semicolo, LP colo male distinguunt; comma CG ponunt. **18** *οἶδεν* M. *εἶδε* pessime AHRL. *οἶδε* recte CGP. **19** *ζητήσεσαν* pro *ζητήσαις ἄν* M.

ὄφελός μοι ἐκ τῆς ἱστορίας τῆς περὶ τοῦ Λὼτ καὶ τῶν θυγατέρων αὐτοῦ; ὁμοίως τί ὄφελός μοι ἁπλῶς λεχθεῖσα ἡ ἱστορία τοῦ Ἰούδα καὶ τῆς Θάμαρ καὶ τῶν κατ' αὐτήν; ἐπεὶ μέντοι γε ἡ ἱστορία ἡ περὶ τὸν Σαοὺλ καὶ τὴν ἐγγαστρίμυθον πάντων ἅπτεται, ἀναγκαία ἀλήθεια κατὰ τὸν λόγον· τίς γὰρ ἀπαλλαγεὶς τούτου τοῦ βίου θέλει εἶναι ὑπὸ ἐξουσίαν δαιμονίου; ἵνα ἐγγαστρίμυθος ἀναγάγῃ οὐ τὸν τυχόντα τῶν πεπιστευκότων, ἀλλὰ Σαμουὴλ τὸν προφήτην, περὶ οὗ φησιν ὁ θεὸς διὰ τοῦ Ἱερεμίου[7] [330] "οὐδ' ἂν Μωσῆς καὶ Σαμουὴλ πρὸ προσώπου μου, οὐδὲ τούτων εἰσακούσομαι"· περὶ οὗ φησιν ἐν ὕμνοις ὁ προφήτης[8] "Μωσῆς καὶ Ἀαρὼν ἐν τοῖς ἱερεῦσιν αὐτοῦ, καὶ Σαμουὴλ ἐν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα αὐτοῦ· ἐπεκαλοῦντο τὸν κύριον, καὶ αὐτὸς εἰσήκουεν αὐτῶν, ἐν στύλῳ νεφέλης ἐλάλει πρὸς αὐτούς" καὶ ἀλλαχοῦ "ἐὰν στῇ Μωσῆς καὶ Σαμουὴλ καὶ προσεύξωνται" καὶ τὰ ἑξῆς. ἆρ' οὖν, εἰ ὁ τηλικοῦτος ὑπὸ τὴν γῆν καὶ ἀνήγαγεν αὐτὸν ἡ ἐγγαστρίμυθος, ἐξουσίαν ἔχει δαιμόνιον ψυχῆς προφητικῆς; τί εἴπωμεν; γέγραπται ταῦτα; ἀληθῆ ἐστιν, ἢ οὐκ ἔστιν ἀληθῆ; τὸ μὲν μὴ εἶναι ἀληθῆ λέγειν εἰς ἀπιστίαν προτρέπει (χωρήσει ἐπὶ κεφαλὰς τῶν λεγόντων), τὸ δὲ εἶναι ἀληθῆ ζήτησιν καὶ ἐπαπόρησιν ἡμῖν παρέχει.

III. Καὶ μὴν γοῦν ἴσμεν τινὰς τῶν ἡμετέρων ἀδελφῶν ἀντιβλέψαντας τῇ γραφῇ καὶ λέγοντας· οὐ πιστεύω τῇ ἐγγαστρι-

7) Ierem. XV, 1. 8) Psal. XCVIII, 6.

1 *ὠφελός μοι* MA; sed M statim post, ubi A rursus *ὄφελός μοι*, recte *ωφ. μοι*. *περὶ τοῦ Λώτ* cet. Gen. 19, 31. **2-4** *τοῦ Ἰούδα — ἡ ἱστορία* add. M, in quo *μέντοιγε*. **6** *ἐξουσίας* M. **9** *Ιερεμίου* A. *Ἱερ.* C. *μωυσῆς* M; idem tamen alicubi *μωσῆς*. *Μωϋσης* A, qui tamen semel et iterum *Μωϋσῆς* vel *Μωσῆς* scribit. *Μωϋσῆς* h. l. HRG (*μωυσῆς* L, ut M); iidem *Μωσῆς* alicubi. *Μωσῆς* hîc et l. 11 P; idem tamen alias *Μωϋσῆς*. Ego constanter *Μωσῆς* scripsi; cf. adnot ad Eustath. c. 9. **10-11** *ὁ προφ. ἐν ὕμν.* edd. **11** *μωυσῆς* M. *Μωϋσης* A. *Μωϋσῆς* CHRG. L, ut M. **12** *ὑπεκαλοῦντο* ACHRG. *ἐπεκ.* LP, ut M. L perperam ait, H et R *ὑπεκαλοῦτο* habere; scilicet compendium syllabae *οῦν* ignoravit. **13** *στήλῳ* AHR. **14** *μωυσῆς* M. *Μωϋσῆς* ACHRGP. L, ut M. **15** *προσεύξονται* MCG. *εἰ* post *ἆρ' οὖν* om. Eustath. c. 16. *τὰ ἑξῆς . . .* edd. **16** *γῆν**, marg.* *ἣν* H. Habet *ἣν* Eustath. l. c.; recepit L ex H. **17** *εἴπομεν* M et edd. praeter G. **18** *ἐκ* pro *οὐκ* H, qui correxit inter Commissa t. 2 (in calce). **19** *χωρήσῃ* edd. *χωρήσει*, ut M, Eustath. l. c. **20** *ἐξαπόρησιν* edd. *ἐπαπόρησιν*, ut M, Eustath. l. c.; verbum *ἐπαπορῶ* occurrit c. 4 extr

μυθῳ· λέγει ἡ ἐγγαστρίμυθος ἑωρακέναι τὸν Σαμουὴλ, ψευδεται· Σαμουὴλ οὐκ ἀνήχθη, Σαμουὴλ οὐ λαλεῖ· ἀλλ᾽ ὥσπερ εἰσί τινες ψευδοπροφῆται λέγοντες "τάδε λέγει κύριος" καὶ "κύριος οὐκ ἐλάλησεν", οὕτως καὶ τὸ δαιμόνιον τοῦτο ψεύδεται, ἐπαγγελλόμενον ἀνάγειν τὸν ὑπὸ τοῦ Σαοὺλ προστασσόμενον. „τίνα γὰρ ἀναγάγω;" φησίν [9]. "Σαμουὴλ ἀνάγαγέ μοι". ταῦτα λέγεται ὑπὸ τῶν φασκόντων τὴν ἱστορίαν ταύτην μὴ εἶναι ἀληθῆ· Σαμουὴλ ἐν ᾅδου; Σαμουὴλ ὑπὸ ἐγγαστριμύθου ἀνά[331]γεται ὁ ἐξαίρετος τῶν προφητῶν, ὁ ἀπὸ τῆς γενέσεως ἀνακείμενος τῷ θεῷ [10], ὁ πρὸ γενέσεως ἐν τῷ ἱερῷ λεγόμενος ἔσεσθαι, ὁ ἅμα τῷ ἀπογαλακτισθῆναι ἐνδυσάμενος ἐφοὺδ καὶ περιβεβλημένος διπλοΐδα καὶ ἱερεὺς γενόμενος τοῦ κυρίου [11], ᾧ παιδίῳ ἔτι ὄντι ἐχρημάτισεν ὁ κύριος λαλῶν [12]; Σαμουὴλ ἐν ᾅδου· Σαμουὴλ ἐν τοῖς καταχθονίοις ὁ διαδεξάμενος Ἠλὶ διὰ τὰ τῶν τέκνων ἁμαρτήματα καὶ παρανομήματα καταδικασθέντα ὑπὸ τῆς προνοίας; Σαμουὴλ ἐν ᾅδου, οὗ ὁ θεὸς ἐπήκουσεν ἐν καιρῷ θερισμοῦ πυρῶν, καὶ ὑετὸν ἔδωκεν ἐλθεῖν ἀπ᾽ οὐρανοῦ [13]· Σαμουὴλ ἐν ᾅδου ὁ τοιαῦτα παρρησιασάμενος· [14] "εἰ ἐπιθύμημά τινος ἔλαβον"; οὐκ ἔλαβε τὸν μόσχον, οὐκ ἔλαβε τὸν βοῦν. ἔκρινε καὶ κατεδίκασε τὸν λαὸν μένων πένης· οὐδέποτε ἐπεθύμησε λαβεῖν τι ἀπὸ τηλικούτου λαοῦ καὶ τοσούτου. Σαμουὴλ ἵνα τί ἐν ᾅδου ὁρᾶται; τίς ἀκολουθεῖ τῷ Σαμουὴλ ἐν ᾅδου· Σαμουὴλ ἐν ᾅδου; διὰ τί οὐχὶ καὶ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ἐν ᾅδου; Σαμουὴλ ἐν ᾅδου; διὰ τί οὐχὶ καὶ Μωσῆς ὁ συντ-

9) I Reg. XXVIII, 11. 10) I Reg. I, 11. 11) I Reg. II. 18. 12) I Reg. III, 4. 13) I Reg. XII, 17. 14) ibid. 3.

1 ἑορακέναι M. ἑορταμέναι ACHRGP. [ἴσ. ἑωρακέναι] AC. ἴσ. ἑωρακέναι marg. H; idem coni. RG, recep. L. Ceterum ἑόρακα, ἑόρακας, ἑορακέναι M constanter, qua de re semel monuisse sufficiat. **3-4** ἐκ ἐλάλησεν C. *οὐκ ἐλάλησεν, marg.* γρ. ἐλάλησεν, H, cui οὐκ delendum videri RG monent; delevit L, his adiectis: „nisi legere malueris: „τάδε λέγει κύριος" καὶ κύριος οὐκ ἐλάλησεν". **4** οὕτω edd.; sed οὕτως M ante consonam expressius est: v. adnot. ad Eustath. c. 4. **5** προτασσόμενον edd. **6** ἀνάγω edd.; sed recte iidem inferius cum M ἀναγάγω. φησὶ edd. **8.** ᾅδου M constanter. **11** ἅμα τὸ MA. **14** ὁ διαδεξ. Ἠλὶ cet. I Reg. 7, 6. **17** ἀπὸ οὐρ. edd. **19** ἔλαβεν ter M. et deinceps ἔκρινεν—κατεδίκασεν—ἐπεθύμησεν; tu v. adnot. ad Eustath. c. 6 extr. **20** οὐδέ ποτε R. **22** ἵνατί CG, idque constanter. ὁρᾶτε M. **22** τί ἀκολ. M. **23** διατί ACG, ut statim post. ἀβραὰμ H, idque constanter. **24** Μωϊσῆς

ζευγμένος τῷ Σαμουὴλ κατὰ τὸ εἰρημένον[15] "οὐδὲ ἐὰν στῇ Μωσῆς καὶ Σαμουὴλ, οὐδὲ ἐκείνων εἰσακούσομαι"; Σαμουὴλ ἐν ᾅδου; ἵνα τί μὴ καὶ Ἱερεμίας ἐν ᾅδου, πρὸς ὃν εἴρηται "πρὸ τοῦ με πλάσαι σε ἐν κοιλίᾳ ἐπίσταμαί σε, καὶ πρὸ τοῦ σε ἐξελθεῖν ἐκ μήτρας ἡγίασά σε"; ἐν ᾅδου καὶ Ἡσαΐας, ἐν ᾅδου καὶ Ἱερεμίας, ἐν ᾅδου [332] πάντες οἱ προφῆται, ἐν ᾅδου.

IV. Ταῦτα μὲν ἐρεῖ ὁ μὴ βουλόμενος ἀγῶνα παραδέξασθαι, ὅτι Σαμονήλ ἐστιν ὄντως ὁ ἀναχθείς· ἐπειδὴ δὲ δεῖ εὐγνώμονα εἶναι ἐν τῷ ἀκούειν τῶν γραφῶν, πιθανῶς καταβομβήσαντος ἡμᾶς τοῦ λόγου καὶ ἀληθῶς δυναμένου ταράξαι καὶ κινῆσαι ἡμᾶς, ἴδωμεν πότερόν ποτε νενόηται ἡ γραφὴ τῷ τοῦτο μὴ παραδεξαμένῳ, ἢ ἀπὸ ἐνδόξων μὲν ἐπιχειρεῖ, ἐναντία δὲ λέγει τοῖς γεγραμμένοις. τίνα γάρ ἐστι τὸ γεγραμμένα;[16] "καὶ εἶπεν ἡ γυνή· τίνα ἀναγάγω σοι;" τίνος πρόσωπόν ἐστι τὸ λέγον "εἶπεν ἡ γυνή"; ἆρα τὸ πρόσωπον τοῦ ἁγίου πνεύματος, ἐξ οὗ πεπίστευται ἀναγεγράφθαι ἡ γραφὴ, ἢ πρόσωπον ἄλλου τινός; τὸ γὰρ διηγηματικὸν πρόσωπον πανταχοῦ (ὡς ἴσασι καὶ οἱ περὶ παντοδαποὺς γενόμενοι λόγους) ἐστὶ πρόσωπον τοῦ συγγραφέως· συγγραφεὺς δ' ἐπὶ τούτων τῶν λόγων πεπίστευται εἶναι οὐκ ἄνθρωπος, ἀλλὰ συγγραφεὺς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ κινῆσαν τοὺς ἀνθρώπους. οὐκοῦν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον λέγει "καὶ εἶπεν ἡ γυνή· τίνα ἀναγάγω σοι; καὶ εἶπεν· Σαμουὴλ ἀνάγαγέ μοι." τίς λέγει "καὶ εἶδεν ἡ γυνὴ τὸν Σαμουὴλ, καὶ ἐβόησεν

15) Ierem. XV, 1. 16) I Reg. XXVIII, 11.

A. *Μωϋσῆς* CHRG (*Μωυσῆς* L), ut statim post. **1** *τῷ Σαοὺλ* pro *τῷ Σαμ.* AH. **3** *Ιηρεμίας* M, ut infra. *Ιερεμ.* H, item. **4** *προτοῦ* (sic) secundo loco M. **5** *ἡγίακα* M. Ceterum cf. Ier. 1, 5. *ἡσαΐας* M. *Ησαΐας* ACR. *Ἡσαΐας* C. *ἡσαΐας* H. *Ἡσαΐας* L. **6** Novissimum *ἐν ᾅδου* male om. CG. Aptum hoc est epiphonema capitis perquam affectati. **8** *δὲ* post *ἐπειδὴ* de meo addidi propter praegressa: *ταῦτα μὲν* —. Allatius: Cum autem —. **9** *καταπομπήσαντος* M et edd. nihili verbo *καταπομπεῖν*. Tu cf. inferiora: *τὸν τοσαῦτα ἡμῶν καταβομβήσαντα*. ubi verbum *καταβομβῶ*, obstrepo, quod nostro loco accus. personae secum habet, cum acc. rei et genit. personae construitur. De usu proprio et translato vocum *βόμβος*, *βομβῶ* cf. S. Method. Plat. p. 107 n. 668. **11** *εἴδωμεν* edd. praeter P, qui *ἴδωμεν*, ut M, habet. *πότερον πότε* MA. **13** *ἐστιν* M, ut statim post. **15** *τοῦ* om. RG. **17** *ἴσασιν* M. **18** *ἔστι* edd. praeter P, qui *ἐστὶ*, ut M, habet **19** *δὲ ἐπὶ* edd. **22** *τί* pro *τίνα* MACG. *εἶπε* edd. pro altero *εἶπεν*.

ἡ γυνὴ φωνῇ μεγάλῃ λέγουσα"; ἐροῦμεν πρὸς ἐκεῖνον τὸν τοσαῦτα ἡμῶν καταβομβήσαντα καὶ μυρία εἰρηκότα ὡς ὥρα Σαμουὴλ οὐκ ἦν ἐν ᾅδου. "εἶδεν ἡ γυνὴ τὸν Σαμουὴλ" ἡ διηγηματικὴ φωνὴ τοῦτο ἔφησεν[17] "καὶ ἐβόησεν ἡ γυνὴ φωνῇ μεγάλῃ καὶ εἶπε· [333] μὴ φοβοῦ, πρὸς Σαούλ· ἵνα τί παρηνοχλήσω με, καὶ σὺ εἶ Σαούλ; καὶ εἶπεν αὐτῇ ὁ βασιλεύς· τί γάρ ἐστιν; μὴ φοβοῦ· τί ἑώρακας; καὶ εἶπεν ἡ γυνὴ πρὸς τὸν Σαούλ· θεοὺς εἶδον ἀναβαίνοντας ἐκ τῆς γῆς. καὶ εἶπεν αὐτῇ· τί τὸ εἶδος αὐτοῖς; καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀνὴρ πρεσβύτερος ἀναβαίνων, καὶ αὐτὸς περιβεβλημένος διπλοΐδα ἐφούδ." λέγει αὐτὴν ἑωρακέναι καὶ τὸ ἱμάτιον τὸ ἱερατικόν. οἶδα δὲ ὅτι ἐναντίον ἐκ τοῦ λόγου λέγει· οὐ θαῦμα· αὐτὸς γὰρ ὁ Σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός[18]. οὐ μέγα οὖν, εἰ καὶ οἱ διάκονοι αὐτοῦ μετασχηματίζονται ὡς διάκονοι δικαιοσύνης. ἀλλὰ τί ἐστιν ὅπερ εἶδεν ἡ γυνὴ τοῦ Σαμουήλ; καὶ διὰ τί οὐκ εἴρηται· εἶδεν ἡ γυνὴ δαιμόνιον, ὃ προσεποιεῖτο εἶναι Σαμουήλ; ἀλλὰ γέγραπται ὅτι ἔγνω Σαοὺλ ὅτι Σαμουήλ ἐστιν[19] "καὶ ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον ἐπὶ τὴν γῆν καὶ προσεκύνησεν." εἶτα πάλιν τὸ πρόσωπον τῆς γραφῆς "καὶ εἶπε Σαμουὴλ πρὸς Σαούλ· ἵνα τί παρώργισάς με τοῦ ἀναγαγεῖν με"; "εἶπε," φησὶν ἡ γραφὴ ἤδη πιστεύειν, "εἶπε Σαμουήλ· ἵνα τί παρώργισάς με τοῦ ἀναγαγεῖν με;" εἶτα πρὸς τοῦτο ἀποκρίνεται Σαούλ "σφόδρα οἱ ἀλλόφυλοι πολεμοῦσιν ἐν ἐμοί, καὶ ὁ θεὸς ἀπέστη ἀπ' ἐμοῦ καὶ οὐκ ἀπεκρίθη μοι ἔτι, καί γε ἐν χειρὶ τῶν προφητῶν καὶ ἐν τοῖς ἐνυπνίοις ἐκάλεσα τοῦ δηλῶσαί μοι τί ποιήσω." πάλιν ἡ γραφὴ οὐκ ἄλλως εἶπεν, ἀλλ' ὅτι αὐτὸ Σαμουὴλ ἔφη[20] "καὶ ἵνα τί ἐπερώτησάς με; καὶ κύριος ἀπέστη ἀπὸ σοῦ. (ἀληθεύει

17) ibid. 12, 13. 18) II Cor. XI, 14. 19) I Reg. XXVIII, 14. 20) ibid. 16, 17.

1 τὸν post ἐκεῖνον om. RG. **2** ἡμῖν pro ἡμῶν edd.; sed καταβομβέω h. l. genitivum personae non minus recte adsciscit, quam καταντλῶ, de quo Ast. Lex. Plat. II p. 158. **3** τὸν ante Σαμ. add. M. **4** ἔφησε edd. **5-6** παρηνοχλήσω με] παρελογίσω με LXX. **7** ἐστι edd. **9** αὐτῶν pro αὐτοῖς edd.: posterius exquisitius. **11** ἐναντίον edd.; tu cf. inferius: ὁ ἐναντίος λόγος. **15** ἴδεν M. τον Σαμ. pro τοῦ Σ. M. **15-16** καὶ διὰ τί — εἶναι Σαμούλ; add. M. **17** Σαμουηλ ἐστι A. **19** εἶπεν Σαμ. M. **20** εἶπεν ante φησὶν MACG. φησὶν — ἤδη πιστεύειν, — iam credere iubet. **21** ἔδει pro ἤδη RLP. εἶπεν Σαμ. M. **22** τοῦτον edd.; tu cf. c. 16. ἀποκρινάσθω πρὸς τὸ ἐπερωτημένον. **26** ἄλλος edd. αὐτὸς Σαμ. edd. **27-1** ἀληθεύει — ἀπὸ

ἢ ψεύδεται ταῦτα λέγων;) κύριος ἀπέστη ἀπὸ σοῦ καὶ ἐγενηθη κατὰ σοῦ καὶ ἐποίησεν ἄλλον αὐτῷ, ὃν τρόπον ἐλάλησεν ἐν χειρί μου, καὶ διαρρήξει τὴν βασιλείαν ἐκ χειρός σου." καὶ δαιμόνιον προφητεύει περὶ βα[334]σιλείας ἰσραηλιτικῆς. τί φησιν ὁ ἐναντίος λόγος; ὁρᾶτε ὅσος ἀγών ἐστιν ἐν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ, χρείαν ἔχων καὶ ἀκροατῶν δυναμένων ἁγίως ἀκούειν λόγων μεγάλων καὶ ἀπορρήτων τῶν περὶ τῆς ἐξόδου, ἐπαπορουμένων τε τῶν προτέρων οὔτε τῶν δευτέρων σαφῶν ὄντων.

V. Ἀλλ' ὁ λόγος ἔτι ἐξετάζεται· λέγω δὲ ὅτι ἀναγκαία καὶ ἡ ἱστορία καὶ ἡ ἐξέτασις ἡ περὶ αὐτῆς, ἵνα ἴδωμεν τί ἡμᾶς ἔχει μετὰ τὴν ἔξοδον. "λελάληκεν ἐν χειρί μου, καὶ διαρρήξει κύριος τὴν βασιλείαν ἐκ χειρός σου καὶ δώσει αὐτὴν τῷ πλησίον σου τῷ Δαβίδ." δαιμόνιον δὲ οὐ δύναται εἰδέναι τὴν βασιλείαν Δαβὶδ τὴν ὑπὸ τοῦ κυρίου χειροτονηθεῖσαν. καθότι; οὐκ ἤκουσας τὴν φωνὴν τοῦ κυρίου "οὐκ ἐποίησεν ὀργὴν θυμοῦ αὐτοῦ ἐν Ἀμαλήκ;"[21] ταῦτα οὐκ ἔστι ῥήματα θεοῦ; οὐκ ἔστιν ἀληθῆ; ἀληθῶς γὰρ οὐκ ἐποίησε τὸ θέλημα κυρίου Σαοὺλ, ἀλλὰ περιέπει τὸν βασιλέα Ἀμαλὴκ ζῶντα[22], ἐφ' ᾧ καὶ πρὸ τῆς κοιμήσεως αὐτοῦ καὶ ἐπὶ τῆς ἐξόδου ὠνείδισε Σαμουὴλ τῷ Σαούλ "καὶ διὰ τοῦτο τὸ ῥῆμα τοῦτο ἐποίησέ σοι κύριος ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ· καὶ δώσει κύριος καί γε τὸν Ἰσραὴλ ἐν χειρὶ ἀλλοφύλων." περὶ ὅλου λαοῦ θεοῦ δύναται δαιμόνιον προφητεῦσαι ὅτι κύριος μέλλει παραδιδόναι τὸν Ἰσραήλ; "καί γε τὴν παρεμβολὴν Ἰσραὴλ παραδώσει κύριος αὐτὴν ἐν χειρὶ ἀλλοφύλων. τάχυνον δὲ Σαούλ· αὔριον καὶ σὺ καὶ οἱ υἱοί σου μετ' ἐμοῦ"[23]. καὶ τοῦτο δύναται εἰδέναι δαιμόνιον, βασιλέα χειροτονηθέντα μετὰ [335] χρίσματος προφητικοῦ, ὅτι αὔριον ἔμελλεν ἐξελέσθαι ὁ Σαοὺλ τὸν βίον καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ; "αὔριον σὺ καὶ οἱ υἱοί σου μετ' ἐμοῦ."

21) I Reg. XXVIII, 18. 22) I Reg. XV, 28. 23) I Reg. XXVIII, 19. σοῦ add. M. Parenthesin ego posui. 2 αὐτῶ M. αὐτῷ AHRL. 5 ἐνάντιος MA. 6 ἁγίων MAHRLP. om. CG. Ego ἁγίως scripsi; nam tumidum sit dicere: ἁγίων — λόγων μεγάλων καὶ ἀπορρήτων. 7-8 ἔτι ἀπορουμένων M; tu cf. c. 2 extr. ζήτησιν καὶ ἐπαπόρησιν. 14 καθότι οὐκ — continue M. 17 ἐποίησεν M. 19 ὠνείδισεν M. 20 ἐποίησεν M. σοι add. M. 21 καίγε M. 25 τύχυνον M. ὁ υἱός σου edd. praeter L, qui οἱ υἱοί σου, ut M, scribit. 28 ἐξελεύσεσθαι M, recte, si modo τοῦ βίου scribatur. οἱ ante υἱοί σου add. M. om. edd. praeter L. 29 μετὰ σοῦ pro μετ' ἐμοῦ L.

VI. *Ταῦτα μὲν οὖν ὅτι οὐκ ἔστι ψευδῆ τὰ ἀναγεγραμμένα καὶ ὅτι Σαμουὴλ ἐστιν ὁ ἀναβεβηκώς. τί οὖν ποιεῖ ἐγγαστρίμυθος ἐνθάδε; τί ποιεῖ ἐγγαστρίμυθος περὶ τὴν ἀναγωγὴν τῆς ψυχῆς τοῦ δικαίου; ἐκεῖνος ἔφυγεν ὁ τὸν πρῶτον λόγον εἰπών· ἵνα γὰρ μὴ ἀγῶνα ἔχειν δοκῇ κατὰ τοσαῦτα ἄλλα τὰ κατὰ τὸν τόπον ζητούμενα, καὶ λέγει· οὐκ ἔστι Σαμουὴλ, ψεύδεται τὸ δαιμόνιον, ἐπεὶ οὐ δύναται ψεύδεσθαι ἡ γραφή. τὰ δὲ ῥήματα τῆς γραφῆς ἐστιν· οὐκ ἔστιν ἐκ προσώπου τοῦ δαιμονίου αὐτοῦ, ἀλλ' ἐκ προσώπου αὐτῆς· "καὶ εἶδεν ἡ γυνὴ τὸν Σαμουήλ." εἶπε Σαοὺλ τὰ λελαλημένα ἀπὸ τοῦ Σαμουήλ. πῶς οὖν λυόμενα τὰ τῆς ἐγγαστριμύθου φανεῖται τὰ κατὰ τὸν τόπον; πυνθάνομαι τοῦ προειρηκότος τὰ πρότερα· Σαμουὴλ ἐν ᾅδου; καὶ τὰ ἑξῆς· καὶ ἀποκρινάσθω πρὸς τὸ ἐπηρωτημένον· τίς μείζων; Σαμουὴλ ἢ Ἰησοῦς ὁ Χριστός; τίς μείζων; οἱ προφῆται ἢ Ἰησοῦς ὁ Χριστός; τίς μείζων; Ἀβραὰμ ἢ Ἰησοῦς ὁ Χριστός; ἐνθάδε μὲν οὐ τολμήσει τις τῶν ἅπαξ φθασάντων τὸν κύριον εἰδέναι Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν ὑπὸ τῶν προφητῶν προκηρυχθέντα εἶναι εἰπεῖν ὅτι μείζων οὐκέτι ὁ Χριστὸς τῶν προφητῶν. ὅταν οὖν ὁμολογήσῃς ὅτι Ἰησοῦς Χριστὸς μείζων ἐστὶν, Χριστὸς ἐν ᾅδου, ἢ οὐ γέγονεν ἐκεῖ; οὐκέτι ἀληθὲς τὸ εἰρημένον ἐν Ψαλμοῖς, ἑρμηνευθὲν ὑπὸ τῶν ἀποστόλων* [336] *ἐν ταῖς Πράξεσιν αὐτῶν*[24] *περὶ τοῦ τὸν σωτῆρα ἐν ᾅδου καταβεβηκέναι; γέγραπται ὅτι ἐπ' αὐτὸν φέρεται τὸ ἐν πεντεκαιδεκάτῳ ψαλμῷ*[25]*, ὅτι "οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου εἰς ᾅδου, οὐδὲ δώσεις*

24) Act. II, 31. 25) Psal. XV, 10.

1 **ὅτι*, marg.* *δηλοῖ ὅτι*, H. Idem scribi vel *δηλοῖ* aut simile quid suppleri iubet R. *δηλοῖ* vel simile quid praemittendum coni. G. *δηλοῖ* recep. L. *ἐστιν ψευδῆ* M. *ἄνω γεγραμμένα* edd.; tu cf. c. 4 init. *ἐξ οὗ πεπίστευται ἀναγεγράφθαι ἡ γραφή.* **4** *τὸν* post *πρῶτον* male add. RLP. **4-5** **εἰπών· ἵνα γὰρ μὴ* —, marg.* *γρ. εἰπὼν, ἵνα μὴ* —, H, de quo RG monent; sed *γὰρ* stare poterit, si *καὶ* ante *λέγει* deleveris. **5** *τὰ* post *ἄλλα* add. M. **9** *ἴδεν* M. **10** *εἶπεν Σαοὺλ* M. **ἀπὸ τοῦ Σ.*, marg.* *γρ. ὑπὸ* —, H; sic scribi iusserunt RG et scripsit L. **11-12** *πνθάνομεν* M. **13** *ἐπηρωτώμενον* M. F. l. *ἐπερωτώμενον. ἐπυρωτημένον* G. **16** *μὲν* post *ἐνθάδε* add. M. *τολμήσοι* edd. **16-18** *εἰδέναι* — *εἶναι εἰπεῖν* — Infinitivi moleste cumulantur et *εἰπεῖν* a *τολμήσει* longius distat. **18** *οὐκ ἐστὶν* A. *οὐκ ἔστιν* ceteri, ut statim post. **20** *ἢ οὐ* L. **23** *πέντε καὶ δεκάτῳ* AHRLP. coniunctim CG, ut M. **24** *εἰς ἀδην* M.

τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν. εἶτα Ἰησοῦς μὲν Χριστὸς ἐν ᾅδου, φοβῇ δὲ εἰπεῖν ὅτι ναὶ καὶ ἐκεῖ προφητεῦσαι καταβαίνει καὶ ἔρχεσθαι πρὸς τὰς ψυχὰς τὰς ἑτέρας; εἶτα μετὰ τοῦτο ἐὰν ἀποκρίνηται ὅτι Χριστὸς ἐν ᾅδου καταβέβηκεν, ἐρῶ· Χριστὸς εἰς ᾅδου καταβέβηκεν, τί ποιήσων; νικήσων ἢ νικηθησόμενος ὑπὸ τοῦ θανάτου; καὶ κατελήλυθεν εἰς τὰ χωρία ἐκεῖνα οὐχ ὡς δοῦλος τῶν ἐκεῖ, ἀλλ' ὡς δεσπότης παλαίσων, ὡς πρώην ἐλέγομεν ἐξηγούμενοι τὸν κα' ψαλμόν. "περιεκύκλωσάν με μόσχοι πολλοί, ταῦροι πίονες περιέσχον με, ἤνοιξαν ἐπ' ἐμὲ τὸ στόμα αὐτῶν, ὡς λέων ἁρπάζων καὶ ὠρυόμενος· διεσκορπίσθησαν τὰ ὀστᾶ μου"[20]. μεμνήμεθα, εἴ γε μεμνήμεθα, τῶν ἱερῶν γραμμάτων· μέμνημαι γὰρ αὐτῶν εἰρημένων εἰς τὸν κα' ψαλμόν. οὐκοῦν ὁ σωτὴρ κατελήλυθε σώσων· κατελήλυθεν ἐκεῖ προκηρυχθεὶς ὑπὸ τῶν προφητῶν, ἢ οὔ; ἀλλ' ἐνθάδε μὲν προεκηρύχθη ὑπὸ τῶν προφητῶν, ἀλλαχοῦ δὲ κατέρχεται οὐ διὰ προφητῶν; καὶ Μωσῆς αὐτὸν κηρύσσει ἐπιδημήσοντα τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων· ὥστε λέγεσθαι καλῶς ὑπὸ τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν[27] "εἰ ἐπιστεύετε Μωσεῖ, ἐπιστεύετε ἂν ἐμοί· περὶ γὰρ ἐμοῦ ἐκεῖνος ἔγραψεν. εἰ δὲ τοῖς ἐκείνου γράμμασιν οὐ πιστεύετε, πῶς τοῖς ἐμοῖς ῥήμασι πιστεύσετε;" καὶ ἐπιδεδήμηκε τούτῳ τῷ βίῳ Χριστὸς καὶ προκηρύσσεται Χριστὸς ἐπιδημῶν τούτῳ τῷ βίῳ. εἰ δὲ Μωσῆς προφητεύει αὐτὸν ἐνθάδε, οὐ θέλεις αὐτὸν κἀκεῖ καταβε[337]βηκέναι, ἵνα προφητεύσῃ Χριστὸν ἐλεύσεσθαι; τί δέ; Μωσῆς μὲν, οἱ δὲ ἑξῆς προφῆται οὐχί; Σαμουὴλ δὲ οὐχί; τί ἄτοπόν ἐστι τοὺς ἰατροὺς καταβαίνειν πρὸς τοὺς κακῶς ἔχοντας; τί δὲ ἄτοπόν ἐστιν ἵνα καὶ ὁ ἀρχίατρος καταβῇ πρὸς τοὺς κακῶς ἔχοντας; ἐκεῖνοι ἰατροὶ μὲν ἦσαν πολλοί, ὁ δὲ κύριός μου καὶ σωτὴρ ἀρχίατρός ἐστι· καὶ γὰρ τὴν

26) Psal. XXI, 13, 14, 15. 27) Ioan. V, 46.

1-3 εἶτα Ἰησοῦς — τὰς ἑτέρας add. M, in quo ἐν ᾅδου — φοβῇ. **4** ἀποκρίνεται CG. καταβέβηκε edd. **4-5** ἐρῶ — καταβέβηκεν add. M, in quo εἰς ᾅδου. **5** ποιεῖς pro ποιήσων edd. **8** ψ. κα' edd ; infra: εἰς τὸν κα' ψαλμόν. **10** ἁρπάξας M. **10-11** διεσκορπίσθη edd.; tu cf. adnot. ad Eustath. c. 7 med. **11** εἴγε MCG. **13** κατελήλυθεν M. **18** Μωσῇ edd.; v. Winer Gr. N. T. ed. III. p. 62. **20** πιστεύσητε MA. **20-21** ἐπιδεδήμηκεν M. **27** Post ἐκεῖνοι in M vacuum spatium, erasis tribus vel quattuor litteris. **28** ἀρχἰατρός (sic) M. Idem supra ἀρχιατρος.

ἔνδον ἐπιθυμίαν, ἣ οὐ δύναται ὑπὸ ἄλλων θεραπευθῆναι, αὐτὸς θεραπεύει· ἥτις οὐκ ἴσχυσεν ὑπ᾽ οὐδενὸς θεραπευθῆναι τῶν ἰατρῶν, Ἰησοῦς Χριστὸς αὐτὴν θεραπεύει. μὴ φοβοῦ, μὴ θαμβοῦ· Ἰησοῦς εἰς ᾅδου γέγονεν, καὶ οἱ προφῆται πρὸ αὐτοῦ, καὶ προκηρύσσουσι τοῦ Χριστοῦ τὴν ἐπιδημίαν.

VII. Εἶτα καὶ ἄλλο τι θέλω εἰπεῖν ἀπ᾽ αὐτῆς τῆς γραφῆς. Σαμουὴλ ἀναβαίνει, καὶ ἰδοὺ Σαοὺλ λέγει ἑωρακέναι ψυχήν· οὐ λέγει ἑωρακέναι ἄνθρωπον· ἔπτηξε τοῦτον ὃν εἶδε· τίνα ὁρᾷ; "θεοὺς" φησὶν[28] "ἐγὼ εἶδον θεοὺς ἀναβαίνοντας ἀπὸ τῆς γῆς". καὶ τάχα Σαμουὴλ οὐ μόνος ἀναβέβηκε καὶ τότε προφητεύσων τῷ Σαούλ· ἀλλ᾽ εἰκὸς, ὥσπερ ἐνταῦθα[29] "μετὰ ὁσίου ὁσιωθήσῃ, καὶ μετὰ ἀνδρὸς ἀθώου ἀθῶος ἔσῃ, καὶ μετὰ ἐκλεκτοῦ ἐκλεκτὸς ἔσῃ" καὶ εἰσὶν ἐνταῦθα διατριβαὶ ἁγίων μετὰ ἁγίων, οὐχὶ δὲ ἁγίων μετὰ ἁμαρτωλῶν, καὶ εἴ ἄρα ποτέ ἐστι τῶν ἁγίων ἡ διατριβὴ μετὰ τῶν ἁμαρτωλῶν ὑπὲρ τοῦ καὶ τοὺς ἁμαρτωλοὺς σῶσαι, οὕτω τάχα καὶ ἀναβαίνοντι τῷ Σαμουὴλ συναναβεβήκασιν ἤτοι ἅγιαι ψυχαὶ ἄλλων [338] προφητῶν. τάχα ζητήσεις εἰ ἄγγελοι ἦσαν ἐπὶ τῶν πνευμάτων αὐτῶν (ὁ προφήτης λέγει[30] "ὁ ἄγγελος ὁ λαλῶν ἐν ἐμοί") ἢ ἄγγελοι ἦσαν μετὰ τῶν πνευμάτων συναναβεβηκότες. καὶ πάντα πληροῦται τῶν δεομένων σωτηρίας "καὶ πάντες εἰσὶ λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν."[31] τί φοβῇ εἰπεῖν ὅτι πᾶς τόπος χρῄζει Ἰησοῦ Χριστοῦ· χρῄζει τῶν προφητῶν ὁ χρῄζων τοῦ Χριστοῦ· οὐδὲ γὰρ Χριστοῦ μὲν χρῄζει, τῶν δὲ εὐτρεπιζόντων Χριστοῦ παρουσίαν καὶ ἐπιδημίαν οὐ χρῄζει. καὶ Ἰωάννης, οὗ μείζων ἐν γεννητοῖς γυ-

28) I Reg. XXVIII, 13. 29) Psal. XVII, 26. 30) Zach. II, 3. 31) Heb. 1, 14.

1 ἣ οὐ pro ἣ οὐ G. ἄλλον pro ἄλλων H habere, L perperam refert. 3 Χριστὸς Ἰησοῦς edd. 4 γέγονε edd. 8 ἔπτηξεν M. ἴδεν M. 9 ἐγὼ φησιν inverse M. ἴδον M. 10 ἀναβέβηκεν M. 12 ἐκλέκτου M. 13 καὶ εἰσιν RL. 14 ἡ ante διατριβὴ add. M. 16 Ante οὕτω HRLP puncto male distinguunt. Apodosis οὕτω ex protasi ὥσπερ ἐνταῦθα — pendet. Praegresso εἰκὸς respondet τάχα. 17 ἤ τοι pro ἤτοι A. Ante ἤτοι virgula distinguunt RL, nullo sensu. ἤτοι, nimirum, melius ἤ τοι scribitur. ἅγιαι AHR. 18 οἱ pro εἰ edd. praeter CG, qui εἰ cum M habent. 19 ὁ ante ἄγγελος add. M. 20 τῶν ante πνευμ. add. M. *πληροῦται, marg.* πληροῦντες, H; idem coni. RG. 24 Ante χρῄζει τῶν προφητῶν edd. add. οὐδὲ γὰρ Χριστοῦ μὲν, quae ex proximis huc temere intrusa. 26 οὐ pro οὐκ M.

ναικῶν οὐδεὶς ἦν[32] *κατὰ τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν μαρτυρίαν λέγοντος "μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ οὐδείς ἐστιν," μὴ φοβοῦ λέγειν ὅτι εἰς ᾅδου καταβέβηκε προκηρύσσων μου τὸν κύριον, ἵνα προείπῃ αὐτὸν κατελευσόμενον. διὰ τοῦτο, ὅτε ἦν ἐν τῇ φυλακῇ καὶ ᾔδει τὴν ἔξοδον* 5
τὴν ἐπικειμένην αὐτῷ, πέμψας δύο τῶν μαθητῶν ἐπυνθάνετο, οὐχί "σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος;" (ᾔδει γάρ), ἀλλά "σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος, ἢ ἄλλον προσδοκῶμεν;"[33] *εἶδεν αὐτοῦ τὴν δόξαν, ἐλάλησε πολλὰ περὶ τῆς θαυμασιότητος αὐτοῦ· ἐμαρτύρησεν αὐτῷ πρῶτος*[34] *"ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν·" εἶδεν* 10
αὐτοῦ τὴν δόξαν, "δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός· πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας"[35]*. τηλικαῦτα ἰδὼν περὶ Χριστοῦ ὀκνεῖ πιστεῦσαι, ἀμφιβάλλει καὶ οὐ λέγει· εἶπατε αὐτῷ· σὺ εἶ* [339]
ὁ Χριστός. νῦν μὴ νοήσαντες γάρ τινες τὰ εἰρημένα λέγουσιν· Ἰωάννης ὁ τηλικοῦτος οὐκ ᾔδει Χριστὸν, ἀλλ' ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ 15
τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. καὶ ᾔδει τοῦτον, ᾧ ἐμαρτύρησε πρὸ γενέσεως καὶ ἐφ' ᾧ ἐσκίρτησεν, ἡνίκα ἦλθε καὶ ἡ Μαρία πρὸς αὐτὸν, ὡς ἐμαρτύρησεν αὐτῷ ἡ μήτηρ αὐτοῦ λέγουσα[36] *"ἰδοὺ γὰρ, ὡς ἐγένετο ἡ φωνὴ τοῦ ἀσπασμοῦ σου εἰς τὰ ὦτά μου, ἐσκίρτησεν ἐν ἀγαλλιάσει τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ μου." οὗτος οὖν* 20
ὁ σκιρτήσας πρὸ γενέσεως, Ἰωάννης ὁ εἰπών[37] *"οὗτός ἐστι περὶ οὗ ἐγὼ εἶπον· ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν" καί*[38] *"ὁ πέμψας με εἰπέ μοι· ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον, οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ," οὗτος, φασὶν, οὐκέτι ᾔδει Ἰησοῦν Χριστόν. ἐν κοιλίᾳ ᾔδει γὰρ αὐτὸν,* 25
ἀλλὰ δι' ὑπερβολὴν δόξης ὅμοιόν τι τῷ Πέτρῳ πεποίηκεν. τί ὅμοιον; οὗτος μέγα τι ᾔδει περὶ τοῦ Χριστοῦ. τίς εἰμι; "τίνα

32) Matth. XI, 11. 33) Matth. XI, 3. 34) Ioan. 1, 15. 35) ibid. 14. 36) Luc. I, 44. 37) Ioan. I, 30. 38) ibid. 33.

3 *ἐστι* M. **4** *μου* add. M; cf. c. 6 extr. *ὁ — κύριός μου.* et c. 9 post med. et sub fin. **5** *εἴδη* pro *ᾔδει* MA, ut statim post. **6** *ἐπικειμ.* F. l. *ἀποκειμ.* coll. Schleusn. Lex. N. T. ed. IV t. 1 p. 302 v. *ἀπόκειμαι*, n. 2. **8** *ἴδεν* M, ut inferius. *ἐλάλησεν* M. **14** *ὁ Χρ., νῦν·* male distinguunt HRLP. *γὰρ* quarto loco positum, ut inferius; v. Ast. Lex. Plat. I. p. 368. **15** *οὐκ εἴδη* A. **16** *ἐμαρτύρησεν* M. **17** *ἦλθεν* M. **21** *οὕτως* AC. **22-23** *γέγονε* edd. *με* add. MACG. *εἶπεν* M. **25** *οὐκ ἔστιν* A. *οὐκ ἔτι* CG. *ἐν κοιλίᾳ ᾔδει γὰρ* recte coniungunt CG. Ceteri: *ἐν κοιλίᾳ· ᾔδει γὰρ —. γαρ* quarto loco positum, ut supra. **26** *πεποίηκε* edd.

με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι;"[39] *ὁ δέ· τόδε καὶ τόδε. σὺ δὲ τί; "σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος"* ἐν *ᾧ καὶ μακαρίζεται, ὅτι "σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψεν" αὐτῷ, "ἀλλ' ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς."* ἐπεὶ *οὖν μεγάλα ἤκουσε περὶ Χριστοῦ καὶ μεγάλα ὑπελάμβανε καὶ οὐ παρεδέξατο τὴν βοήθειαν τὴν πρὸς αὐτόν· "ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱερουσαλὴμ, καὶ τελειωθήσεται"*[40] *καί "δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ἀπὸ τῶν ἀρχιερέων καὶ πρεσβυτέρων, καὶ ἀποκτανθῆναι, καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι"*[41] *· φησὶν* [340] *"ἵλεώς σοι, κύριε."*[42] *μεγάλα ᾔδει περὶ Χριστοῦ, οὐκ ἠθέλησε παραδέξασθαι τὸ ταπεινότερον περὶ αὐτοῦ. τοιοῦτόν τινά μοι νόει καὶ τὸν Ἰωάννην ἐν φυλακῇ· ἦν μεγάλα εἰδὼς περὶ Χριστοῦ· εἶδεν οὐρανοὺς ἀνεῳγότας· εἶδε πνεῦμα ἅγιον ἐξ οὐρανοῦ κατερχόμενον ἐπὶ τὸν σωτῆρα καὶ μένον ἐπ' αὐτόν· ἰδὼν τὴν τηλικαύτην δόξαν ἀμφέβαλλε καὶ τάχα ἠπίστει διὸ οὕτως ἔνδοξος καὶ μέχρις ᾅδου καὶ μέχρι τῆς ἀβύσσου κατελεύσεται. διὰ τοῦτο ἔλεγεν*[43] *"σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος, ἢ ἄλλον προσδοκῶμεν;"*

VIII. *Οὐ παρεξέβην οὐδὲ ἐπελαθόμην τοῦ προκειμένου. ἀλλὰ τοῦτο θέλομεν κατασκευάσαι, ὅτι, εἰ πάντες εἰς ᾅδου καταβεβήκασι πρὸ τοῦ Χριστοῦ πρόδρομοι Χριστοῦ οἱ προφῆται Χριστοῦ, οὕτως καὶ Σαμουὴλ ἐκεῖ καταβέβηκεν· οὐ γὰρ ἁπλῶς, ἀλλ' ὡς ἅγιος· ὅπου ἐὰν ᾖ ὁ ἅγιος, ἔστιν ἅγιος. μή τι Χριστὸς οὐκέτι Χριστός ἐστιν, ἐπεὶ ἐν ᾅδου ποτὲ ἦν; οὐκέτι ἦν υἱὸς θεοῦ, ἐπεὶ ἐν τῷ καταχθονίῳ γεγένηται τόπῳ, "ἵνα πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων"*[44]*; οὕτως Χριστὸς Χριστὸς ἦν, καὶ κάτω*

39) Matth. XVI, 13. 40) Luc. XVIII, 31. 41) Luc. IX, 22. 42) Matth. XVI, 22. 43) Matth. XI, 3. 44) Philipp. II, 10.

1 *καὶ τόδε* add. M. Formula *τόδε καὶ τόδε*, lat. hoc et illud, vernac. dies und das, in re non definita ponitur. Idem usus formulae *τὸ καὶ τὸ*, de qua Viger. ed. Herm. III. p. 21a. b. 4 *ἤκουσεν* M. 5 *ὑπελάμβανεν* M. *ἀπελάμβανε* edd. 6 *ἱερουσ.* M. 11 *ἠθέλησεν* M. 13 *ἴδεν* M. ut statim post. 15 *ἀμφέβαλλεν* M. *ἀμφίβαλλε* ACG. 16 *οὕτος* edd. Allatius tamen vertit: sic. *μέρχις* et *μέρχι* foede L, ut mox *ἐρχόμενοε*. 17 *ἔλεγε* edd. 22 *οὕτω* edd.; tu v. adnot. ad c. 3 init. 23 *ἐστιν ἅγιος* M. *ἐστὶν ὁ ἅγ.* AG. *ἔστιν ὁ ἅγ.* ceteri. *μήτι* edd. praeter L, qui *μή τι*, ut M, scribit. 24 *οὐκ ἔτι* edd., ut statim post. 27 *οὑτω* AG. *Χριστὸς* alterum add. M.

ων· ἵνα οὕτως εἴπω, ἐν τῷ κάτω τόπῳ ὢν προαιρέσει ἄνω ἦν· οὕτως καὶ οἱ προφῆται καὶ Σαμουὴλ, κἂν καταβῶσιν ὅπου αἱ ψυχαὶ αἱ κάτω, ἐν τῷ κάτω μὲν δύνανται εἶναι τόπῳ, οὐ κάτω δέ εἰσι τῇ προ[341]*αιρέσει. πυνθάνομαι δέ· ἐπροφήτευσαν τὰ ὑπερουράνια. ἐγὼ δὲ οὐ δύναμαι διδόναι δαιμονίῳ τηλικαύτην δύναμιν, ὅτι προφητεύει περὶ Σαοὺλ Σαμουὴλ καὶ τοῦ λαοῦ τοῦ θεοῦ, καὶ προφητεύει περὶ βασιλείας Δαβὶδ ὅτι μέλλει βασιλεύειν. εἴσονται οἱ ταῦτα λέγοντες τὰ τῆς ἀληθείας τῆς κατὰ τὸν τόπον· οὐχ εὑρήσουσι παραστῆσαι πῶς ἂν καὶ ἅγιος γένοιτο ὑπὲρ σωτηρίας τῶν κακῶς ἐχόντων εἰς τὸν τόπον τῶν κακῶς ἐχόντων. ἰατροὶ γενέσθωσαν εἰς τοὺς τόπους τῶν καμνόντων στρατιωτῶν, καὶ εἰσίτωσαν ὅπου αἱ δυσωδίαι τῶν τραυμάτων αὐτῶν· τοῦτο ὑποβάλλει ἡ ἰατρικὴ φιλανθρωπία. οὕτω τοῦτο ὑποβέβληκε τῷ σωτῆρι ὁ λόγος καὶ τοῖς προφήταις, καὶ ἐνθάδε ἐλθεῖν καὶ εἰς ᾅδου καταβῆναι.*

IX. *Καὶ τοῦτο δὲ προσθετέον τῷ λόγῳ, ὅτι Σαμουὴλ προφήτης ἦν, καὶ ἐξελθόντος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἡ προφητεία. οὐκ ἄρα ἀληθεύει ὁ λέγων ἀπόστολος*[45] *"ἄρτι προφητεύω ἐκ μέρους, καὶ ἐκ μέρους γινώσκω· ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τότε τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται"; οὐκοῦν τὸ τέλειον μετὰ τὸν βίον ἐστίν. καὶ εἴ τι ἐπροφήτευσεν Ἡσαΐας, ἐκ μέρους προεφήτευσε μετὰ πάσης παρρησίας· μεμαρτύρηται δὲ τὰ ἐνθάδε ὁ Δαβὶδ περὶ τὸ τέλειον τῆς προφητείας· οὐκ ἀπέβαλεν οὖν τὴν χάριν τὴν προ-*

45) I Cor. XIII, 9.

2 *οὕτω* edd. **3** *ἐν τῷ* et *μὲν* add. Eustath. c. 17 med. Similiter de hominibus ad caelestia elatis Aristid. Quintil. De Mus. II. p. 110 Meibom. *τῆς — τῶν ἐνθάδε ταραχῆς —, κἂν τῷ σώματι παρῶσι, τῇ γε προαιρέσει χωριζόμενοι.* **4** *εἰσιν* M. **4-5** *προεφήτευσαν* CGP. **8** *ἴονται* M. Ceterum *εἴσονται — παραστῆσαι* uno tenore A. C post *λέγοντες* virgulâ distinguit Dein iidem: *πῶς — ἐχόντων;* **10-11** *γένοιτο — εἰς τὸν τόπον —.* Haec copulavi; male vulgo, praeter C, ante *εἰς τὸν τόπ.* distinguunt; ego cum C ante *ἰατροὶ* distinxi. **14** *ὑποβέβληκεν* M. *ὑποβέβηκε* G. *κατὰ* pro *καὶ* AP.* *κατὰ*, marg.* *γρ. παρὰ*, H. Idem coni. RG; recepit L. *καθὰ* CG. **15** *καταβλῆναι* H habere, falso ait L. **17-18** *τὸ πνεῦμα — ἀπ'αὐτοῦ* add. M. **18** *οὐκ ἄρα* MACHG; sed *οὐκ ἀρα*, an non, minus graece pro *ἆρ' οὐ* dictum. **20** *καὶ τότε* edd. **22** *εἴτι* ACG. *προεφήτευσεν* ante *Ἡσ.* CHRGLP. *ἠσαΐας* H. Dein *προεφήτευσεν* M. *προφήτευσε* A. **23** *ἐπὶ* pro *περὶ* M. **24** *ἀπέλαβεν* edd.; tu cf. inferiora: *ἀπόλλυσι χάριν προφητικήν.*

φητικὴν Σαμουήλ· ὅτι δὲ οὐκ ἀπέβαλεν, οὕτως αὐτῇ ἐχρῆτο. ὡς οἱ γλώσσαις λαλοῦντες· ὥστε ἂν εἰπεῖν· τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστιν[46]. καὶ ὅτι ἐκκλησίαν οὐκ οἰκοδομεῖ ὁ γλώσσῃ λαλῶν λέγει ὁ Παῦλος, ὅτι "ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖ ὁ προφη[342]τεύων" αὐταῖς λέξεσι λέγων[47]. εἰ δὲ ὁ προφητεύων ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖ, εἶχε χάριν προφητικήν· οὐ γὰρ ἀπολωλέκει αὐτὴν μὴ ἁμαρτήσας· μόνος γὰρ ἀπώλυσι χάριν προφητικὴν, ὃς μετὰ τὸ προφητεῦσαι πεποίηκεν ἀνάξια τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, ὥστ' ἐγκαταλιπεῖν αὐτὸν καὶ φυγεῖν ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ αὐτοῦ· ὅπερ ἐφοβεῖτο τότε μετὰ τὴν ἁμαρτίαν ὁ Δαβὶδ, καὶ ἔλεγεν[48] "καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν σου μὴ ἀντανέλῃς ἀπ' ἐμοῦ." εἰ τοίνυν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον προφητεύει, καὶ Σαμουὴλ προφήτης ἦν. ὁ δὲ προφητεύων ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖ. τίνα οἰκοδομεῖ; εἰς οὐρανὸν προφητεύει· τίνι; ἀγγέλοις; "μὴ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατρῶν, ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες"[49]. δέονται τίνες τῆς προφητείας αὐτοῦ; οὐ γὰρ ἀργεῖ χάρις προφητική· οὐδὲν χάρισμα ἀργεῖ τῶν ἐν τῷ ἁγίῳ. τῆς οὖν χάριτος τῆς προφητικῆς αἱ ψυχαὶ τῶν κοιμωμένων (τολμήσω καὶ εἰπω) ἐδέοντο. ἀλλ' ἐνθάδε μὲν χρείαν εἶχε τοῦ προ-

46) I Cor. XIV. 14. 47) ibid. 4. 48) Psal. L, 13. 49) Matth. IX, 12.

1-8 ὅτι δὲ — προσεύχεται add. M, in quo αὐτῇ — προσέρχεται. **8** ἐστι edd. **4** οὐκ ante οἰκοδομεῖ add. M, recte; v. 1 Cor. 14, 4. Dein male M προφητεύων pro γλώσσῃ λαλῶν. Idem pergit: αὐταῖς λέξεσι λέγων. ὁ δὲ προφητεύων ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖ. εἰ δὲ cet. Contra edd.: καὶ γὰρ λέγει ὁ Π. ὅτι ἐκκλ. οἰκοδ. ὁ προφ., αὐταῖς λέξεσι λέγων. Ego verba καὶ γὰρ delevi. **6** ὁ ante προφητεύων add. M. εἶχεν M. **7** ἀφθαρτήσας ACHRGP. [ἴσ. ἁμαρτήσας] C. *ἀφθαρτήσας, marg.* γρ. ἁμαρτήσας, H, qui t. 2, Not., p. 8 omnino sic legi iubet, coll. inferioribus: μετὰ τὴν ἁμαρτίαν. Adstipulantur RG; recepit L, confirmat M. **10** ἐφοβετό τοτε (sic) H (non ἐφόβετό ποτε, ut L ait); idem t. 2, Not., p. 8: ἐφοβεῖτό τοτε (sic). non ἐφοβεῖτο, τότε, ut idem L ait. Inter Commissa t. 2 (in calce) H: „ἐφοβετο. lege ἐφοβεῖτο". τότε καὶ edd. τότε, καὶ legi vult R, nullo sensu. **11** ἔλεγε edd. **13-14** καὶ Σαμοὺλ — προφητεύει add. M, in quo interrogationis nota post alterum οἰκοδομεῖ deest. **15** οἷς ante μὴ add. MAHRP. ἀλλ' οὐ pro οἷς μὴ C. ἀλλὰ μὴ G. *ἀγγέλοις, οἷς μή —, marg.* γρ. ἀγγέλοις; μὴ — H. Sic scribi iussit R et scripsit L. **16** δέχονται M et edd. Tu cf. inferius ἐδέοντο. *τῆς προφητ., marg.* γρ. τὰς προφ., H. Idem scribi iusserunt RG et scripsit L, quo non opus, si mecum δέονται scribas. **19** ἔχετε M. ἔχεται edd. *ἔχεται, marg.* γρ. εἶχε, H, quem secutus sum. ἔχει scribi iusserunt RG et scripsit L.

φήτου Ἰσραήλ· καὶ ὁ κοιμώμενος δὲ, ὁ ἀπηλλαγμένος τοῦ βίου, χρείαν εἶχε τῶν προφητῶν, ἵνα πάλιν οἱ προφῆται αὐτῷ κηρύξωσι τὴν Χριστοῦ ἐπιδημίαν. ἄλλως τε καὶ πρὸ τῆς τοῦ κυρίου μου Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιδημίας ἀδύνατον ἦν τινα παρελθεῖν ὅπου τὸ ξύλον τῆς ζωῆς, ἀδύνατον ἦν παρελθεῖν τὰ τεταγμένα φυλάσσειν τὴν ὁδὸν τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς· "ἔταξε τὰ χερουβὶμ καὶ τὴν φλογίνην ῥομφαίαν τὴν στρεφομένην φυλάσσειν τὴν ὁδὸν τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς." τίς ἠδύνατο ὁδοποιῆσαι; τίς ἠδύνατο τὴν φλογίνην ῥομφαίαν ποιῆσαι διελθεῖν τινα;[50] ὥσπερ θάλασσαν οὐκ ἦν ὁδοποιῆσαι ἢ τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ στύλου τοῦ πυρίνου, τοῦ στύλου τοῦ [343] φωτὸς τοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ,[51] ὥσπερ τὸν Ἰορδάνην οὐκ ἦν οὐδενὸς ὁδοποιῆσαι ἢ Ἰησοῦ (τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ τύπος ἦν ἐκεῖνος ὁ Ἰησοῦς)· οὕτω διὰ τῆς φλογίνης ῥομφαίας Σαμουὴλ οὐκ ἠδύνατο διελθεῖν, οὐκ Ἀβραάμ. διὰ τοῦτο καὶ Ἀβραὰμ βλέπεται ὑπὸ τοῦ κολαζομένου· καὶ ὑπάρχων ἐν βασάνοις ὁ πλούσιος ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς ὁρᾷ Ἀβραάμ (εἰ καὶ ἀπὸ μακρόθεν ὁρᾷ, ἀλλ' ὁρᾷ) καὶ τὸν Λάζαρον ἐν τοῖς κόλποις αὐτοῦ. περιέμενον οὖν τὴν τοῦ κυρίου μου Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιδημίαν καὶ πατριάρχαι καὶ προφῆται καὶ πάντες, ἵν' οὕτως τὴν ὁδὸν ἀνοίξῃ· "ἐγώ εἰμι ἡ ὁδός· ἐγώ εἰμι ἡ θύρα".[52] ὁδός ἐστιν ἐπὶ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς, ἵνα γένηται, "ἐὰν διέλθῃς διὰ πυρὸς, φλὸξ οὐ κατακαύσει σε." ποίου πυρός; "ἔταξε τὰ χερουβὶμ καὶ τὴν φλογίνην ῥομφαίαν τὴν στρεφομένην φυλάσσειν τὴν ὁδὸν τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς"· ὥστε διὰ τοῦτο περιέμενον οἱ μακάριοι ἐκεῖ, οἰκονομίαν ποιοῦντες καὶ μὴ δυνάμενοι ὅπου τὸ ξύλον τῆς ζωῆς, ὅπου ὁ παράδεισος ὁ

50) Gen. III, 24. 51) Exod. XIV, 24. 52) Ioan. XIV, 6; Ioan. X, 9.

1 *καὶ* ante *ὁ ἀπηλλ.* inferunt CG; ego verba *ὁ ἀπηλλ. τοῦ βίου* virgulis distinxi. Infra simpliciter *οἱ — κοιμώμενοι.* 2 *ἔχει* M. 2-3 *κηρύξωσιν* M. 3 *πρὸ τῆς*] *προφήτης* M et edd. praeter L. *προφήτης* [*πρὸ τῆς*] C. **προφήτης*, marg.* *γρ. πρὸ τῆς*, H; sic scribi iusserunt RG et scripsit L. 6-8 *ἔταξε — τῆς ζωῆς* (Gen. 3, 14) add. M, in quo *ἔταξεν* et *ῥομφαιαν.* Idem locus infra recurrit. 12 *τὸν Ἰορδάνην* cet. Ios. 3. Allatius perperam citat Matth. 6, 48 (sic); Gallandius Matth. 14, 26 verbis *τοῦ ἀληθινοῦ* cet. adhibet. 16 *ὑπάρχων* cet. Luc. 16, 23. 22 *ἐὰν διέλθῃς* cet. Cf. Esai. 43, 2. 22-23 *ποίου πυρὸς. ἔταξεν — M. ποίου πυρὸς ἔταξε* edd., praeter C, continue et absque interrogationis nota. *ποίου πυρὸς „ἔταξε* — saltem L. 23 *ἔταξε* cet. Gen. 3, 14, ut supra. 25 *περιήμενοι* pessime C. 26-1 *ὅπου*

τοῦ θεοῦ, ὅπου θεὸς γεωργὸς, ὅπου οἱ μακάριοι καὶ ἐκλεκτοὶ καὶ ἅγιοι θεοῦ γενέσθαι.

X. Οὐδὲν οὖν πρόσκομμα κατὰ τὸν τόπον ἐστὶν, ἀλλὰ πάντα θαυμασίως γέγραπται καὶ νενόηται οἷς ἂν ὁ θεὸς ἀποκαλύψῃ. περισσὸν δέ τι ἔχομεν ἡμεῖς οἱ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων ἐληλυθότες. τί περισσόν; ἐὰν ἀπαλλαγῶμεν ἐντεῦθεν, γενόμενοι καλοὶ καὶ ἀγαθοὶ, μὴ ἐπαγόμενοι τὰ τῆς ἁμαρτίας φορτία, [344] διελευσόμεθα καὶ αὐτοὶ τὴν φλογίνην ῥομφαίαν, καὶ οὐ κατελευσόμεθα εἰς τὴν χώραν ὅπου περιέμενον τὸν Χριστὸν οἱ πρὸ τῆς παρουσίας αὐτοῦ κοιμώμενοι· διελευσόμεθα δὲ, μηδὲν βλαπτόμενοι ὑπὸ τῆς φλογίνης ῥομφαίας. "ἑκάστου δὲ τὸ ἔργον ὁποῖόν ἐστι, τὸ πῦρ αὐτὸ δοκιμάσει[53]. εἴ τινος τὸ ἔργον κατακαήσεται, ζημιωθήσεται, αὐτὸς δὲ σωθήσεται οὕτως ὡς διὰ πυρός".[54] διελευσόμεθα οὖν· καὶ πλέον ἔχομέν τι, καὶ οὐχὶ δυνάμεθα καλῶς βιώσαντες κακῶς ἀπαλλάξαι. οὐκ ἔλεγον οἱ ἀρχαῖοι οὐδὲ οἱ πατριάρχαι οὐδὲ οἱ προφῆται. οὐ δυνάμεθα ἡμεῖς εἰπεῖν, ἐὰν καλῶς βιώσωμεν· κάλλιον γὰρ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι; διόπερ οὕτως ἔχοντές τι πλέον καὶ πολὺ κέρδος ἐν τῷ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων ἐληλυθέναι, πρῶτοι τὸ δηνάριον λαμβάνομεν· ἄκουε γὰρ τῆς παραβολῆς,[55] ὅτι "ἀρξάμενος ἐδίδου τὸ δηνάριον ἀπὸ τῶν ἐσχάτων· οἱ δὲ πρῶτοι ᾤοντο ὅτι πλεῖόν τι λήψονται." σὺ οὖν πρῶτος ὁ ἔσχατος ἐλθὼν λαμβάνεις τοὺς μισθοὺς ἀπὸ τοῦ οἰκοδεσπότου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

53) I Cor. III, 13. 54) ibid. 15. 55) Matth. XX, 8.

—, ὅπου — cet. Asyndeton molestum est ante verbum finitum ex partic. δυνάμ. longius suspensum. In superioribus recte habet asyndeton: ὥσπερ —, ὥσπερ —· οὕτω —. 1 ὁ θεὸς edd. Ego artic. cum M omisi; sic statim post θεοῦ. 3 ἐστί· ACHG. 5 δ' ἔτι M secus. Infra: πλέον ἔχομέν τι et ἔχοντές τι πλέον, porro πλεῖόν τι λήψονται. 6 ἐντεῦθεν add. M. Eadem in re c. 2 τούτου τοῦ βίου et c. 9 τοῦ βίου. Cf. S. Method. Plat. p. 51 n. 318. 13 κατακαιήσεται C. 15 ἀπαλλάξει M. 16 ἔλεγεν M. ἀλλὰ pro οὐ ante δυνάμεθα de suo CG, deleta post εἶναι interrogationis nota. 17 καὶ pro γὰρ ante ἀναλῦσαι edd.; tu cf. Philipp. 1, 23. 17-18 ἀναλύσαι MAR. 18 σὺν male om. A. 22 τι post πλεῖον add. M, apte; v. supra adnot. ad περισσὸν δέ τι.

II.

S. EUSTATHIUS.

ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΕΥΣΤΑΘΙΟΥ

ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ

ΚΑΤΑ ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ

ΔΙΑΓΝΩΣΤΙΚΟΣ, ΕΙΣ ΤΟ ΤΗΣ ΕΓΓΑΣΤΡΙΜΥΘΟΥ ΘΕΩΡΗΜΑ.

Allat. p. 345. I. *Ἀεὶ μὲν ἄγαμαι τὸν ἀξιοφανῆ τῆς ἐνθέου πολιτείας σου ζῆλον, ὦ διαπρεπέστατε τῆς ὀρθοδοξίας ἱεροκήρυξ Εὐτρόπιε· τὸ δὲ τῆς εὐσεβείας σου γνώρισμα πολλαχῶς*

In Inscriptione *ἐπισκόπου* cod. Taurin. ap. Pasin. Catal. mss. codd. biblioth. regii Taurin. Athenaei P. I p. 396. — *ΔΙΑΓΝ.* post *ΘΕΩΡ.* ponit P (non G). Fabricius Bibl. Gr. ed. Harles. IX p. 135 not. n: „An *διαγωνιστικός;*" Ibid. Harles.: „*Διαγνωστικὸς* tamen legitur quoque in cod. Taurin. 316 fol. 142; v. Catal. codd. gr. Taur. p. 396". Quae tacite sua fecit Hardt. Catal. codd. mss bibl. reg. bavar. Vol. I T. 3 p. 320. Fabricii coniecturam commendare videntur ista cap. 1: — *ἀγῶνα δικανικὸν εἰσάγειν*, et: *οὔτε γοῦν ἵππος ἀγωνιστὴς* cet. Sed quamvis adi. *ἀγωνιστικός*, praesertim in formula *λέξις ἀγωνιστική*, usitatum sit (v. Ernest. Technol. gr. Rhet. p. 5) et verb. *διαγωνίζομαι*, decerto, etiam de orationis certamine usurpetur, inauditum tamen est adi. *διαγωνιστικός*. Recte vero habet *διαγνωστικός*, nim. *λόγος*, diiudicatio, et scripturam *διαγνωστικὸς*, praeter cod. Taur., M et A tuentur, eandemque commendant ista c. 1: — *ἵν' ἐξ ἑνὸς ὁποτέρου διαγνώσηται τὸ προὔχον*. De verbo *διαγιγνώσκω*, dignosco, diiudico, deque subst. *διάγνωσις*, diiudicatio, cf. Ast. Lex. Plat. I p. 463 sq. et mea ad Io. Glyc. De V. S. R. p. XVIII. — Post *διαγνωστικὸς* punctum pro virgula M more suo ponit; interpunctione caret cod. Taur. ap. Pasin. l. c. — De nomine *ἐγγαστρίμυθος* docte agit Allatius Syntagm. de Engastrim. c. 1 p. 419 sq. ed. Lugd., qui eius originationem ab Eustathio c. 26 extr. prolatam attigit; adde Possin. Glossar. ad G. Pachymer. in M. Palaeologo v. *ἀπὸ Κοιλίας φωνεῖν* et VV. DD. ad N. T. ed. Wetsten. t. 2 p. 345. 6 *Ἀεὶ μὲν ἄγαμαι* cet. Hoc initium prooemii elegantissimi colorem traxit ex Plat. Protag. 335 D. *ἀεὶ μὲν ἔγωγέ σου τὴν φιλοσοφίαν ἄγαμαι* cet. cui loco similes adhibuit Heusd. Spec. crit. in Plat. p. 70. Adde Aristid. Quintil. De musica lib. I initio. *ἐκ θεοῦ* cod. Taur. ap. Pasin. l. c. 7 *σου* om. M.

ἐκπληττόμενος, οὐχ ἥκιστα καὶ περὶ τόδε μάλιστα τεθαύμακα τὸ μέρος, ὅτι σαφῶς ἀκριβῶσαι βούλει πῶς ἂν ἔχοιμι γνώμης ἕνεκα τῆς ἐγγαστριμύθου τῆς ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Βασιλειῶν ἱστορουμένης· οὐ γὰρ ἀρέσκεσθαι φῂς οἷς ἐξέδωκεν Ὠριγένης εἰς τήνδε τὴν ὑπόθεσιν. οὐ μὴν ἀλλ' ἔγωγε καὶ ἄλλους εὖ οἶδ' ὅτι μεμφομένους οὐκ ὀλίγους ἐφ' οἷς ὡρίσατο προχείρως, ἀλλὰ συχνοὶ μέν εἰσιν οἱ δακνόμενοι τὰς ψυχάς, ἀσχάλλοντες [346] οὐ μετρίως· ἔσθ' ὅτε δέ τινες οἷς ἔγραφεν ἐκεῖνος ὑπάγονται, τῇ προλαβούσῃ δοξοκοπίᾳ ῥᾷον ἀντιτιθέμενοι, καὶ τοῖς ὀνόμασι μᾶλλον, ἀλλ' οὐ τοῖς πράγμασι προσέχοντες ὡς δέον. ἵν' οὖν μὴ δόξαιμι κατ' ἐμαυτὸν ἀγῶνα δικανικὸν εἰσάγειν, οὐκ ἀνοίκειον ἡγοῦμαι πᾶσαν μὲν ὁμοῦ συζεῦξαι τὴν ἐξήγησιν αὐτοῦ τῇδε τῇ τοῦ γράμματος ὑπαγορίᾳ, δι' ἑκατέρου δὲ τρανῶσαι τὸ σαφὲς, ὡς ἂν μήτε τινὲς οἴοιντο συκοφαντεῖν ἡμᾶς τοὺς ὁπωσδήποτε δοξάσαι προαχθέντας, μήτ' αὖ πάλιν ἀμφηρίστους εἶναι τὰς δόξας ἑκατέρων· οἴονται γὰρ ἐκ τῆς παραλλήλου συγκρίσεως ἀντεξετάζειν μὲν ὅπως ἔχῃ δόξης ἑκάτερα τὰ μέρη, τὴν ἀμείνονα δὲ γνώμην ἐξ ἀμφοῖν αἱρεῖσθαι τοὺς φιλολόγους. οὔτε γοῦν ἵππος ἀγωνιστὴς εἶναι κρίνεται δόκιμος, ἑαυτῷ τρέχων εὐσκελῶς, οὐδ' εἰ σφόδρα κοῦφος ὢν ὥσπερ ὑποπτέρους ἐπιδείκνυται τὰς κινήσεις, οὔτ' αὖ τις ἀθλητῶν ὠκύτατα τρέχειν ἐν σταδίῳ δυνάμενος, οὔτε ἄλλος οὐδεὶς, οὔτε παλαίων ὑγρῶς οὔτε τραχύτατα παγκρατιάζων ἢ πυγμαχῶν ἢ τὸν ἀέρα δέρων ἀερο-

2 *βούλῃ* M. *φῇς* M. *φῂς* AP. Ego cum CG constanter *φῂς* scripsi; v. Krabinger. ad S. Gregor. Nyss. De Resurr. p. 193. De vitioso *φῆς* (*φῄς*) cf. Schneider. ad Plat. Civit. I. 339 B. qui ipse *φῂς* scribere solet. **5** *αἰτῖ* pro *ἀλλ'* A. *ἀλλὰ* CP. *εὖ* add. M. *οὖν* A. del. CP. **5-6** *οἶδα ὅτι* A. *οἶδα ἔτι* CP. **9** *ἀντι τιθ.* M. *ἀνατιθ.* ACP. Fort. leg. *προσανατιθέμενοι*, assentientes. **10** *προσήκοντες* C. *προσέκοντες* (sic) G. **13** *τῇ δὲ τῇ* M. *τῇ δὲ* A. *τῇδε* CP. **14** *τοὺς* add. M. **15** *ὅπως δηποτε* MACP. *προαρχθ. προσαχθ.* ACP. **17** *ἀνεξετάζειν* ACP. *ἔσχῃ* M. **18** *ἐρεῖσθαι* M. **19-20** *ἑαυτῷ τρέχ.* Male vulgo post *ἑαυτῷ* distinguunt. *Ἑαυτῷ τρέχειν* apte dicitur, ut *αὐτῷ ψάλλειν*, ap. I. Scalig. Prov. metr. 193 in Schotti Paroemiogr. gr. p. 588, ubi Schott. adnot. p. 589. **20** *ἀσκελῶς* M. *ἐν σκ.* A. *ὑποπτέρως* A. *ὑπόπτερος* CP. **21** *τὰς* om. M. *αὖ τις* M. *αὖθις* ACP. **23** *παμμαχῶν* M.

23-1 *ἐωροκοπ.* M. *ἐωροκοπ.* ACP. De proverbiali locutione *ἀέρα δέρειν* s. *τύπτειν* v. mea ad Gregor. Pal. Prosop. p. 45. 58 supr. *Ἀέρα δέρειν ἀεροκοπίαις* est *τρόπος ἐτυμολογικός*, de quo v. Lobeck. Paralip. p. 523 sq. Ceterum de nominibus in *— κοπία* v. adnot. ad c. 25 med.

κοπίαις ὑποκένοις· ἀλλὰ συσταδὸν ἁρμόττει τὰ μαχόμενα τοῖς ἐναντίοις ἀντιστατεῖν, ἵν' ἐξ ἑνὸς ὁποτέρου διαγινώσκηται τὸ προὔχον. ὥστε τὰ μὲν Ὠριγένεια προτακτέον ἐν πρώτοις, ἰδίᾳ δὲ τάξει καὶ τὸν [347] ἀντιπίπτοντα νοῦν ἐκείνοις ἐξετάσαι σπουδαστέον.

II. Φέρε οὖν αὐτὸ τὸ τῆς ἱστορίας γράμμα θεωρήσωμεν ὡς οἷόν τε κατὰ τὸ ἐφικτόν· ἐνθένδε δέ ποθεν ἀρκτέον. ὁπηνίκα μὲν ὁ Σαοὺλ ἄριστα προΐστατο τῆς τοῦ λαοῦ πολυανδρίας, ἐξῆρε πάντας τοὺς ἐγγαστριμύθους, ἔφη[1], καὶ τοὺς οὕτω καλουμένους ὀνόματι γνώστας, ἅτε δὴ λυμεῶνας ἐμφωλεύοντας ἐχθίστους. ἐπειδὴ δὲ τραπεὶς ἐπὶ τὰ χείριστα πρὸς τοῦ ἀλιτηρίου πικρῶς ἠλαύνετο δαίμονος, ᾤχετο πάλιν ἐπὶ τὰ φάσματα τῆς μαντείας αὐτῶν, οἰκοδομούμενος ἃ κατέλυσεν ὀλίγῳ πρόσθεν, ἑαυτὸν δὲ καὶ διὰ τούτου παραβάτην ἐλέγχων. ὡς γὰρ οἱ πίριξ ἀλλογενεῖς ὁμοθύμῳ σπουδῇ πολέμου γένεσιν ἀνεκήρυττον[2], ἀθροισθέντες μὲν ὡς ἔνι μάλιστα παμπληθεὶ τὰς φάλαγγας ἀντιπαρέταττον, ὅπλα δὲ γυμνώσαντες εἰς μάχην ἐξίεσαν εὐρώστως. ὁ μέντοι γε σχέτλιος ἔδεισε Σαοὺλ, αὐτὸ τὸ τῆς παρεμβολῆς ἐπιτείχισμα πεφραγμένον ἰδὼν αὐτοφεί, καὶ τὸ σύμπαν εἰπεῖν ἐξέστη καταπλαγείς, ὡς ἡ θεία διαγορεύει γραφή. μετὰ δὲ τοῦτο, φησίν, ἠρώτα διὰ τοῦ κυρίου[3], γνῶναι δηλαδὴ τὰ πρακτέα γλιχόμενος· ὁ δὲ κύριος οὐκ ἀπεκρίνατο τὸ παράπαν αὐτῷ διὰ τὰς τῆς ἀδικίας ὑπερβολὰς, οὔτε ἐν ἐνυπνίοις οὔτε ἐν δήλοις οὔτε ἐν τοῖς προφήταις. ἀλλὰ μὴν ἐκείνῳ γε τὸ θεῖον οὐκ ἐχρημάτιζεν οὐδαμῶς, ἀθέμιτα δράσαντι. τί δὲ μετὰ

1) I Reg. XXVIII, 3. 2) ibid. 4. 3) ibid. 6.

1 ὑποκειμένοις ACP. Adi. ὑπόκενος c. 7 extr., c. 22 med. et c. 25 extr. recurrit. **3** προῦχον M. προύχον A. **6** γοῦν M. **7** ἐνθένδε ποθὲν MA. ἐνθένδε πόθεν CP. Ego δὲ adiiciendum putavi, quo magis oratio progrediatur. Locutio est platonica: ἐνθένδε ποθὲν ἄρχεσθαι. Cf. S. Method. Plat. p. 8 n. 47. Formula ἐνθένδε ποθὲν, hinc fere, recurrit c. 24 med., ubi v. adnot. **10** ἐμφοχεύοντας ACP nihili verbo. [ἐμφωλεύοντας] C; idem coni. G; confirmat M. Vide meas Symbol. in S. Epiphan. Pan. (Corp. haereseol. ed. Oehler. t. 3) p. 52 et cf. Eustath. c. 30 init. **12** ἐλαύνετο A; idem infra, ubi CP ἐλαύνετο, recte ἠλαύνετο. M utrobique ἠλαύνετο. **14** τοῦτο ACP. **17** γυμνάσ. ACP. **18** μέν τοιγε A. μέντοιγε CP. ἔδεισε add. M. **22** πρακταῖα M. **23** ἐννπνίοις (sic) M.

ἐκπληττόμενος, οὐχ ἥκιστα καὶ περὶ τόδε μάλιστα τεθαύμακα τὸ μέρος, ὅτι σαφῶς ἀκριβῶσαι βούλει πῶς ἂν ἔχοιμι γνώμης ἕνεκα τῆς ἐγγαστριμύθου τῆς ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Βασιλειῶν ἱστορουμένης· οὐ γὰρ ἀρέσκεσθαι φῂς οἷς ἐξέδοκεν Ὠριγένης εἰς τήνδε τὴν ὑπόθεσιν. οὐ μὴν ἀλλ' ἔγωγε καὶ ἄλλους εὖ οἶδ' ὅτι μεμφομένους οὐκ ὀλίγους ἐφ' οἷς ὡρίσατο προχείρως, ἀλλὰ συχνοὶ μέν εἰσιν οἱ δακνόμενοι τὰς ψυχάς, ἀσχάλλοντες [346] οὐ μετρίως· ἔσθ' ὅτε δέ τινες οἷς ἔγραψεν ἐκεῖνος ὑπάγονται, τῇ προλαβούσῃ δοξοκοπίᾳ ῥᾷον ἀντιτιθέμενοι, καὶ τοῖς ὀνόμασι μᾶλλον, ἀλλ' οὐ τοῖς πράγμασι προσέχοντες ὡς δέον. ἵν' οὖν μὴ δόξαιμι κατ' ἐμαυτὸν ἀγῶνα δικανικὸν εἰσάγειν, οὐκ ἀνοίκειον ἡγοῦμαι πᾶσαν μὲν ὁμοῦ συζεῦξαι τὴν ἐξήγησιν αὐτοῦ τῇδε τῇ τοῦ γράμματος ὑπαγορίᾳ, δι' ἑκατέρου δὲ τρανῶσαι τὸ σαφὲς, ὡς ἂν μήτε τινὲς οἴοιντο συκοφαντεῖν ἡμᾶς τοὺς ὁπωσδήποτε δοξάσαι προαχθέντας, μήτ' αὖ πάλιν ἀμφηρίστους εἶναι τὰς δόξας ἑκατέρων· οἴονται γὰρ ἐκ τῆς παραλλήλου συγκρίσεως ἀντεξετάζειν μὲν ὅπως ἔχῃ δόξης ἑκάτερα τὰ μέρη, τὴν ἀμείνονα δὲ γνώμην ἐξ ἀμφοῖν αἱρεῖσθαι τοὺς φιλολόγους. οὔτε γοῦν ἵππος ἀγωνιστὴς εἶναι κρίνεται δόκιμος, ἑαυτῷ τρέχων εὐσκελῶς, οὐδ' εἰ σφόδρα κοῦφος ὢν ὥσπερ ὑποπτέρους ἐπιδείκνυται τὰς κινήσεις, οὔτ' αὖ τις ἀθλητῶν ὠκύτατα τρέχειν ἐν σταδίῳ δυνάμενος, οὔτε ἄλλος οὐδείς, οὔτε παλαίων ὑγρῶς οὔτε τραχύτατα παγκρατιάζων ἢ πυγμαχῶν ἢ τὸν ἀέρα δέρων ἀερο-

2 *βούλη* M. **4** *φῆς* M. *φῇς* AP. Ego cum CG constanter *φῂς* scripsi; v. Krabinger. ad S. Gregor. Nyss. De Resurr. p. 193. De vitioso *φῆς* (*φῇς*) cf. Schneider. ad Plat. Civit. I. 339 B. qui ipse *φῇς* scribere solet. **5** *αἰχῖ* pro *ἀλλ'* A. *ἀλλὰ* CP. *εὖ* add. M. *οὖν* A. del. CP. **5-6** *οἶδα ὅτι* A. *οἶδα ἔτι* CP. **9** *ἀντι τιθ.* M. *ἀνατιθ.* ACP. Fort. leg. *προσανατιθέμενοι*, assentientes. **10** *προσήκοντες* C. *προσέκοντες* (sic) G. **13** *τῇ δὲ τῇ* M. *τῇ δὲ* A. *τῇδε* CP. **14** *τοὺς* add. M. **15** *ὅπως ὁηποτε* MACP. *προαρχθ.* *προσαχθ.* ACP. **17** *ἀνεξετάζειν* ACP. *ἔσχη* M. **18** *ἐρεῖσθαι* M. **19-20** *ἑαυτῷ τρέχ.* Male vulgo post *ἑαυτῷ* distinguunt. *Ἑαυτῷ τρέχειν* apte dicitur, ut *αὐτῷ ψάλλειν*, ap. I. Scalig. Prov. metr. 193 in Schotti Paroemiogr. gr. p. 588, ubi Schott. adnot. p. 589. **20** *ἀσκελῶς* M. *ἐν σκ.* A. *ὑποπτέρως* A. *ὑπόπτερος* CP. **21** *τὰς* om. M. *αὖ τις* M. *αὖθις* ACP. **23** *παμμαχῶν* M. **23-1** *ἐωροκοπ.* M. *ἑωροκοπ.* ACP. De proverbiali locutione *ἀέρα δέρειν* s. *τύπτειν* v. mea ad Gregor. Pal. Prosop. p. 45. 58 supr. *Ἀέρα δέρειν ἀεροκοπίαις* est *τρόπος ἐτυμολογικός*, de quo v. Lobeck. Paralip. p. 523 sq. Ceterum de nominibus in *— κοπία* v. adnot. ad c. 25 med.

κοπίαις ὑποκένοις· ἀλλὰ συσταδὸν ἁρμόττει τὰ μαχόμενα τοῖς ἐναντίοις ἀντιστατεῖν, ἵν' ἐξ ἑνὸς ὁποτέρου διαγινώσκηται τὸ προὔχον. ὥστε τὰ μὲν Ὠριγένεια προτακτέον ἐν πρώτοις, ἰδίᾳ δὲ τάξει καὶ τὸν [347] ἀντιπίπτοντα νοῦν ἐκείνοις ἐξετάσαι σπουδαστέον.

II. Φέρε οὖν αὐτὸ τὸ τῆς ἱστορίας γράμμα θεωρήσωμεν ὡς οἷόν τε κατὰ τὸ ἐφικτόν· ἐνθένδε δέ ποθεν ἀρκτέον. ὁπηνίκα μὲν ὁ Σαοὺλ ἄριστα προΐστατο τῆς τοῦ λαοῦ πολυανδρίας, ἐξῆρε πάντας τοὺς ἐγγαστριμύθους, ἔφη[1], καὶ τοὺς οὕτω καλουμένους ὀνόματι γνώστας, ἅτε δὴ λυμεῶνας ἐμφωλεύοντας ἐχθίστους. ἐπειδὴ δὲ τραπεὶς ἐπὶ τὰ χείριστα πρὸς τοῦ ἀλιτηρίου πικρῶς ἠλαύνετο δαίμονος, ᾤχετο πάλιν ἐπὶ τὰ φάσματα τῆς μαντείας αὐτῶν, οἰκοδομούμενος ἃ κατέλυσεν ὀλίγῳ πρόσθεν, ἑαυτὸν δὲ καὶ διὰ τούτου παραβάτην ἐλέγχων. ὡς γὰρ οἱ πέριξ ἀλλογενεῖς ὁμοθύμῳ σπουδῇ πολέμου γένεσιν ἀνεκήρυττον[2], ἀθροισθέντες μὲν ὡς ἔνι μάλιστα παμπληθεὶ τὰς φάλαγγας ἀντιπαρέταττον, ὅπλα δὲ γυμνώσαντες εἰς μάχην ἐξίεσαν εὐρώστως. ὁ μέντοι γε σχέτλιος ἔδεισε Σαοὺλ, αὐτὸ τὸ τῆς παρεμβολῆς ἐπιτείχισμα πεφραγμένον ἰδὼν αὐτοφεί, καὶ τὸ σύμπαν εἰπεῖν ἐξέστη καταπλαγείς, ὡς ἡ θεία διαγορεύει γραφή. μετὰ δὲ τοῦτο, φησὶν, ἠρώτα διὰ τοῦ κυρίου[3], γνῶναι δηλαδὴ τὰ πρακτέα γλιχόμενος· ὁ δὲ κύριος οὐκ ἀπεκρίνατο τὸ παράπαν αὐτῷ διὰ τὰς τῆς ἀδικίας ὑπερβολὰς, οὔτε ἐν ἐνυπνίοις οὔτε ἐν ὀήλοις οὔτε ἐν τοῖς προφήταις. ἀλλὰ μὴν ἐκείνῳ γε τὸ θεῖον οὐκ ἐχρημάτιζεν οὐδαμῶς, ἀθέμιτα δράσαντι. τί δὲ μετὰ

1) I Reg. XXVIII, 3. 2) ibid. 4. 3) ibid. 6.

1 ὑποκειμένοις ACP. Adi. ὑπόκενος c. 7 extr., c. 22 med. et c. 25 extr. recurrit. 3 προῦχον M. προύχον A. 6 γοῦν M. 7 ἐνθένδε ποθὲν MA. ἐνθένδε πόθεν CP. Ego δὲ adiiciendum putavi, quo magis oratio progrediatur. Locutio est platonica: ἐνθένδε ποθὲν ἄρχεσθαι. Cf. S. Method. Plat. p. 8 n. 47. Formula ἐνθένδε ποθὲν, hinc fere, recurrit c. 24 med., ubi v. adnot. 10 ἐμφοχεύοντας ACP nihili verbo. [ἐμφωλεύοντας] C; idem coni. G; confirmat M. Vide meas Symbol. in S. Epiphan. Pan. (Corp. haereseol. ed. Oehler. t. 3) p. 52 et cf. Eustath. c. 30 init. 12 ἐλαύνετο A; idem infra, ubi CP ἐλαύνετο, recte ἠλαύνετο. M utrobique ἠλαύνετο. 14 τοῦτο ACP. 17 γυμνάσ. ACP. 18 μέν τοιγε A. μέντοιγε CP. ἔδεισε add. M. 22 πρακταῖα M. 23 ἐννπνίοις (sic) M.

ταῦτα πράττει, τῆς ἀνωτάτω [348] γυμνωθεὶς ἐπικουρίας; ἀντὶ τοῦ μᾶλλον ἐξιλεώσασθαι συχνοτέρᾳ δεήσει καὶ καρτερᾷ ψυχολατρείᾳ[4], τοὐναντίον ἀποπηδήσας αὔξει μὲν τὰ τῆς ἀποστασίας ἐπιτηδεύματα, τοῖς δὲ παισὶν αὐτοῦ προσέταττε γυναῖκα ζητήσειν ἐγγαστρίμυθον, ἵνα ἀφίκοιτο πρὸς αὐτὴν πευσόμενος ὡς ἐν μαντείῳ. τῶν δὲ δὴ χειρίστων ὑπηρετῶν αὐτίκα δὴ μάλα καταμηνυσάντων τὴν ἔμπληκτον, ὁ μὲν Σαοὺλ ἀμελλητὶ μετασχηματίσας ἑαυτὸν καὶ τὰ τῆς ἐσθῆτος ἀμείψας ἐνδύματα δρομαῖος ᾤχετο, τὴν στρατιὰν ἐκλιπών. ὡς δὲ ἀφίκετο πρὸς αὐτὴν ἅμα δυεῖν ἀνδράσι νύκτωρ, ἀξιώσας αὐτῇ προσεφέρετο τηνικαῦτα, "μάντευσαί δή μοι" λέγων "ἐν τῷ ἐγγαστριμύθῳ· καὶ ἀνάγαγέ μοι" φησὶν "ὃν ἂν εἴπω σοι." τοιγαροῦν, εἴπερ ὁ Σαοὺλ ἐδεῖτο διὰ τῆς ἐγγαστριμύθου μαντεύσασθαι, φαίη τις ἂν ἀληθεῖς εἶναι τὰς ἐκείνου φωνάς. ἀλλ' ἔστι τις ἀγνοῶν ὡς ἐκεῖνος ὑπὸ τοῦ δαίμονος ἀγρίοις ἠλαύνετο θυμοῖς, εἰς ἀνηκέστους ἐκτραπεὶς μαντείας καὶ διαβολικὰς μύθων ἐνεργείας; τί γάρ; οὐκ ἀξιόπιστος μᾶλλόν ἐστιν ὁ θεὸς ὁ τοὺς μὲν λόγους εἰς τὸ στόμα τοῦ Βαλαὰμ ἐμβαλών, ἐπιτρέψας δὲ Μωσεῖ γράψαι ῥητῶς ἐν τοῖς Ἀριθμοῖς "οὐ γάρ ἐστιν οἰωνισμὸς ἐν Ἰακὼβ οὐδὲ μαντεία ἐν Ἰσραήλ";[5] εἰ τοίνυν ἀπαγορευτέα τὰ τοιάδε καθέστηκεν, οἷα δὴ βδελύγματα μυσαρὰ καὶ τῆς ἐχθίστης εἰδωλολατρείας αἴτια, πῶς ἂν εἴη φερέγγυος ὁ μάρτυς ὁ τού-

4) I Reg. XXVIII, 7. 5) Num. XXIII, 23.

1 γυμνασθεὶς ACP. [γυμνωθεὶς] C, coni. G, confirmat **M.** ἐπικουρείας A. **2** ἀντὶ τῶν A. καρτερᾷ **M.** καρτέρᾳ AC. **3** τουναντίον **M.** **5** ἐγγαστριμύθον A. **6** ὑπηρωτῶν A. **7-8** ἀμελητὶ ACP mendose, ut alias; v. mea ad Io. Glyc. De V. S. R. p. 126a. et cf. S. Method. Platon. p. 65 n. 385. **8-9** ἐνδύματα A. **9** στρατειὰν A mendose, ut alias; tu v. Indic. ad Io. Glyc. l. c. p. 120b. ἀφίκοιτο MACP. **10** δυοῖν **M.** δυσὶν CP. δυεῖν A formâ atticâ, de qua v. S. Method. Plat. p. 99 n. 617. ἀξιώσεις M; sed recte Allat. ἀξιώσας vertit: supplex. Cf. c. 8 init. ἠξίου c. infin., c. 9 med. ἀξιοῦσι καὶ δέονται. c. 14 sub fin. ἠξίου — ἐδεῖτο —. c. 15 med. **11** δήμοι A. **12** καὶ add. **M.** ἀναγαγέμοι A. εἴπωσι pro εἴπω σοι A. **13** ἐδοῖτο A. **14-15** ἔστι τις ἀγνοῶν expressius dictum, quam ἀγνοεῖ. Cf. Indic. in Io. Glyc. p. 121a. ἔστι τὶς AG. **15** ἐλαύνετο CP; v. superius adnot. **17** οὐκαξιοπιστος (sic) et mox ἐπιτρεψαι, om. accentu, **M.** **20** ἀπηγορευτέα MA. τὰ add. MA; cf. c. 15 med. τὰ τοιαῦτα. **21** καθέστην οἷαδὴ A. μυσερὰ MA. **22** εἰδωλολατρείας A.

τοις ἀνοσιώτατα [349] χρήσασθαι πειραθείς; ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὀλίγον ὕστερον ἐπαναλαβόντες ἐντελέστερον ἐροῦμεν· ἐπανιτέον δὲ πάλιν εἰς τὴν τοῦ γράμματος ἱστορίαν.

III. Ὡς οὖν ἡ γυνὴ τὸν ἔκφρονα Σαοὺλ ἐθεάσατο, πλαττομένη μὴ εἰδέναι τὸν δυνάστην ἀνθυπέφερεν ὡς αὐτὸς ἄμεινον ἂν εἴη γινώσκων ὅσα πεποιήκει τοῖς περὶ ταῦτα δεινοῖς ὁ Σαούλ· "ὡς ἐξωλόθρευσε τούς ἐγγαστριμύθους" ἔφη "καὶ τοὺς ἐκφωνοῦντας ἀπὸ τῆς γῆς." ἕνεκα δὲ τούτου παγιδεύσασθαι πρὸς αὐτοῦ τὴν ψυχὴν ἔφασκεν εἰς θάνατον[6]. ἐπειδὴ δὲ πιστωσάμενος ὅρκῳ διεβεβαιώσατο μηδὲν αὐτὴν ὑποστῆναι σκαιὸν, αὖθις ἐπιῤῥωσθεῖσα τῇ κακίᾳ παῤῥησιωδέστερον ἀποκρίνεται δήπουθεν ἡ γυνή· "τίνα" φησὶν "ἀναγάγω σοι;"[7] ποταπὴ καὶ ὁποία καὶ τίς ἡ κακοδαίμων ἐτύγχανεν αὕτη γραῦς, ἵνα ὑπόσχηται τὸν Σαμουὴλ ἐκ νεκρῶν ἀνάξαι; καὶ μὴν, εἴ γε δεῖ τὸ τῆς ἀξίας ὑπερθεμένους εἰπεῖν, οὐχ ὁπωσοῦν ἠδύνατο προφητικὴν ἀνάξαι ψυχὴν, ἀλλ' οὐδὲ τῶν ἐπιτυχόντων οὐδενὸς οὐδ' ὅλως, ἀλλ' οὐδὲ μύρμηκος ἢ ψύλλης· οὐ γὰρ οἱ δαίμονες ἐξουσίαν ἔχουσι πνευμάτων τε καὶ ψυχῶν, ἀλλ' ὁ πάντων ὁμοῦ δεσπόζων θεός· ὥστε τῇ θείᾳ δοτέον φύσει μόνῃ ἐξ ᾅδου μεταπέμπεσθαι καὶ πάλιν ἀνακαλεῖσθαι ψυχάς. ἀλλ' ὁ κομψὸς Ὠριγένης, εἰδωλολατρείας ὄργανα καὶ νεκυομαντείας εὑρήματι. τῷ τῆς ἐκκλησίας ἐθέλων ἐπεισκυκλῆσαι χορῷ, τοῦ θείου κατα-
ψεύδεται γράμ[350]ματος. αὐτῆς γάρ τοι τῆς γραφῆς ἀναφανδὸν ἐκβοώσης ὡς εἶπεν ἡ γυνὴ "τίνα ἀναγάγω σοι;" τοὐναντίον ἀντιστρέψας οὗτος, τὸ πρόσωπον ἔφη ταῦτα εἰρηκέναι τοῦ ἁγίου πνεύματος· εἶτα τοσοῦτον ἐξετράπη παρασυρεὶς, ὥστε

6) I Reg. XXVIII, 9. 7) ibid. 11.

1 ἀνοσιότατα M. πειρηθεὶς AC. **7** ἐξολόθρευσε MA. **9** „Forte αὐτῆς" G. Minime. **10** σκεὸν M. **11** παρρησιέστερον MACP, nihili voce. **12** ἀνάγω ACP. **13** καὶ τίς add. M. **14** εἶγε A. εἴγε CG, ut solent. **15** ὅπως οὐκ MACP. **16-17** οὐδόλως MACP. οὐδ' ὅλως recte Allat. Synt. p. 459. **17** ψύλλας A. **18** ἔχουσιν M. **19** μόνον secus Allat. l. c. ἐξάδου M, idque constanter. **22** θέλων ACP. ἐπισκυκλησαι (om. acc.) M. ἐπισκυλῆσαι ACP. ἐπικυκλῆσαι vel ἐπεισκυκλῆσαι coni. Ed. P., posterius recte; idem inepte comparat ἐπιτειχίζειν cap. 7. Tu v. VV. DD. ad Longin. p. 301. 351 sq. Weisk., mea ad Eliam Cret. (Patrol. Gr. XXXVI) col. 760 n. 6, et cf. adnot. ad c. 26 init. Allatius recte vertit: obtrudere, infarcire. **23** γάρτοι CP. **24** ἀνάγω ACP.

οὐκ ἐρυθριᾷ τῷ ἁγίῳ περιτιθέναι πνεύματι τὰ τῆς ἐπιλήπτου ῥήματα· τοιαῦτα δὲ γυμνοτέρᾳ τῇ γλώττῃ βλασφημῶν, εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀναφέρει τὸ πᾶν, ἀξιοπίστῳ τοὺς αὐτηκόους ὀνόματι καταιδέσαι πειρώμενος. ἤρετο μὲν οὖν, ὡς ἔφην, ἡ γυνή, καὶ καθάπερ ἐξουσίαν ἔχουσα τοῦ μεταπέμπεσθαι τοὺς νεκροὺς ἐκφωνεῖ· "τίνα" φησὶν "ἀναγάγω σοι;" τοῦ δὲ μαντευομένου φήσαντος ἀναχθῆναι τὸν Σαμουὴλ, αὖθις ἐπιφέρει· "καὶ εἶδεν ἡ γυνὴ τὸν Σαμουὴλ" ἔφη, καὶ ἐβόησε φωνῇ μεγάλῃ καὶ εἶπε τῷ δυνάστῃ "διὰ τί παρελογίσω με; καὶ σὺ εἶ Σαούλ." ὡς δὲ ὁ βασιλεὺς ἔφησεν αὐτῇ "μὴ φοβοῦ" καὶ τὸ "τί ἑώρακας;" ἐπάγει προσθεὶς, αὖθις ἀνθυπενέγκασα πάλιν ἡ πυθόμαντις ἔφη "θεοὺς ἑώρακα ἀναβαίνοντας ἐκ τῆς γῆς". ἐπειδὴ δὲ καὶ τὸ τελευταῖον ὁ δυνάστης ἤρετο, „τί ἔγνως;" εἰπὼν, αὐτίκα πάλιν ἀνθυπήνεγκε πρὸς ἔπος "ἄνδρα ὄρθιον ἀναβαίνοντα ἐκ τῆς γῆς· καὶ οὗτος ἀναβεβλημένος διπλοΐδα". τί οὖν ἐπὶ τούτοις διαγορεύει ἡ θεία γραφή; "καὶ ἔγνω Σαοὺλ ὅτι Σαμουήλ ἐστιν οὗτος, καὶ ἔκυψεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ ἐπὶ τὴν γῆν καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ."[8] φαίνεται τοίνυν ὡς οὐδαμοῦ τὸ παράπαν ἡ τοῦ θείου γράμματος ἔφησεν ἐκδοχὴ τὸν Σαμουὴλ ἀνῆχθαι διὰ τῆς [351] ἐγγαστριμύθου· ἀλλ' αὐτὴ μὲν προηγουμένως διὰ τοῦ ἐκβακχεύοντος αὐτὴν δαίμονος ἀποφθέγγεται δεῖν ἀνάγειν αὐτόν· εἶτα καὶ θεοὺς ἀνιόντας ἐπικομποῦσα θεωρεῖν, ἀπάτῃ μὲν ἐδίδου τὰ σημεῖα τἀνδρὸς εἰς ἐνέδραν, ὁ δὲ

8) I Reg. XXVIII, 12—14.

6 *ἐκφωνεῖ* add M.; cf. c. 3 init. *ἀποκρίνεται — φησίν*. et al. sim. passim. Adsolet enim Noster sic loqui. *ἀνάγω* ACP. **8** *ἴδεν* M, ut c. 4 bis et alias. **9** *διατί* ACP, ut adsolent. **10-11** *τιεόρακας* M et mox *εόρακα*. Adsolet M *ἑορακέναι* vel *ἐορακέναι* scribere et hoc cum praegressa voce copulare. Qua de re semel monuisse sufficiat. **11** *προσθεῖσα* add. M. *ἀνθυπενεγκούσα* A. *ἀνθυπενέγκουσα* CG. *ἀνθυπενεγκοῦσα* P. Sed *ἀνθυπενέγκασα*, quod M habet, c. 10 init. et med. recurrit, neque partic. *ἀνθυπενέγκας* Nostro inusitatum. **12** *τῆς* add. M. **13** *εἶπ̄* (i. e. *εἰπὼν*) M. *εἰπὲν* (sic) A. om. CP. **14** *ἀνθυπένεγκε* MAC. **19** *ἐκδοχή*, interpretatio, sensus, (male A: series) et *ἐκδέχομαι*, interpretor, Nostro usitata sunt; v. mea ad Io. Glyc. De V. S. R. p. 82. **20** *αὐτῇ* MA. *αὐτῇ* CP. *αὐτὴν* vel *ἐν αὐτῇ* coni. Ed. P., prius recte. Allat.: incitantem ipsam. Possis etiam coniicere: *ἐμβακχεύοντος αὐτῇ*. Infra c. 15 init. *τοῦ ἐμβακχεύοντος ἐν αὐτῷ δαίμονος*.

παράφρων ἔγνω Σαοὺλ ἐξ ὧν ἀκήκοεν ὡς αὐτὸς οὗτός ἐστι Σαμουήλ.

IV. Εἰ δὲ δεῖ πιστεύειν ἢ τῷ δαιμονιζομένῳ Σαοὺλ ὡς ἀληθῆ γνώσεως ἠκριβωκότι κατάληψιν, ἢ δαίμονι καυχωμένῳ καὶ ψυχὰς ὑπισχνουμένῳ δικαίων ἐξ ᾅδου μεταπέμπεσθαι, κρίνωμεν παρ' ἑαυτοῖς ὅσης ἂν εἴη γε δυσφημίας ἀνάπλεα ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα νοεῖν, ὦ κράτιστε ἀνδρῶν Εὐτρόπιε· πολὺ γάρ, ὡς ἔοικεν, Ὠριγένης τῆς ἀληθείας ἐσφάλη, καί τοι τοῦ δεσπότου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ περὶ τοῦ διαβόλου διαῤῥήδην εἰρηκότος[9-10] "ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν, ὅτι ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ. ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶ καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ." τί τοίνυν φῂς, ὦ Ὠρίγενες; ἀνάγκη γὰρ ἐρέσθαι σε πότερον ἀληθῆ ταῦτά ἐστιν ἅπερ ἔφρασεν ὁ σωτήρ, ἢ τοὐναντίον ἀνθυποφέρων ἐρεῖς. εἰ μὲν οὖν ἀληθεῖς οἱ τοῦ κυρίου τυγχάνουσι λόγοι, εἰωθότως ἄρα ὁ δαίμων ἐψεύσατο θρασυνόμενος· εἰ δὲ ἀψευδῆ τὰ τοῦ δαίμονος ὁρίζῃ ῥήματα, ψεύστην ἀποφῆναι τὸν κύριον ἐγχειρεῖς. ὁρᾷς εἰς ὅσην ἐκπέπτωκεν ἀτοπίαν ὁ παρὰ σοὶ [352] δογματιζόμενος ὅρος; ἄκοντες μὲν γὰρ ἔσθ' ὅτε τἀληθῆ λέγειν οἱ δαίμονες ἀναγκάζονται στρεβλούμενοι τοῖς πόνοις, οὐ μὴν ἑκόντες ἀψευδῶς εἴποιεν ἂν ὁτιοῦν. εἰ δὲ δὴ καὶ δικαίους ἀνάγειν ἐξ ᾅδου τοῦτον ὁριεῖταί τις ἀμελλητί, πῶς οὐκ ἂν εἴη γε σαφὲς ὡς ἀπάτῃ τὸ ψεῦδος ἀντεισάγει, βουλόμενος ἐκτραχηλίσαι τινά; ναὶ, φησὶν, ἀλλ' οὐχ ὁ δαίμων ταῦτα εἴρηκεν, ἀλλ' ἡ διηγηματικὴ τοῦ συγγραφέως φωνή· συγγραφεὺς δὲ τῶν λόγων εἶναι πεπίστευται τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἀλλ' οὐκ ἄνθρωπος. εἶτ' οὐ νοεῖ πῶς ἐναντία φαίνει

9—10) Ioan. VIII, 44.

1 *οὗτος ἐστὶ* A. **3** *ἡ* (sic) ante *τῷ* M. *εἰ* A. **5-6** *κρίνομεν* A. **8** *καίτοι* P. **9** *Χριστοῦ* om. M. **10** *ἀπαρχῆς* M. **11** *οὐκεστὶν* M. **12** *ἐστὶν* M. **13** *φῆς* M. *φὴς* P.; v. adnot. ad c. 1 init. **14** *ταῦτα ἐστὶν* A. **21** *ὅτι οὖν* M. **22** *δεῖ* pro *δὴ* MACP, cuius Editor coni. *δὴ* vel *δεῖν*, prius recte; v. adnot. ad c. 22 extr. **22** *ἐξάδου* M. **22-23** *ἀμελλητὶ* ACP; tu v. adnot. ad c. 2. **24** *ἐκτραχηλιασαί τινα* (sic) M. *ἐκτραχελιάσαι τινὰ* A. *ἐκτραχηλιάσαι τ.* CP. In verbo *ἐκτραχηλίζω* rursus peccatum c. 10 init. **27** *φαίνει* etiam M; f. l. *ἀποφαίνει* vel *ἐκφαίνει*. Cf. tamen c. 6 med *ἔφαινε*, c. 9 med. *φαίνειν*, c. 14 extr. *ἔφαινεν*.

τῇ τοῦ διηγήματος ἐκδοχῇ; κάλλιον οὖν ἴσασιν οἱ παντοίοις σχολαιότερον ὁμιλήσαντες λόγοις ὡς ἡ διηγηματικὴ τοῦ συγγραφέως ὁμιλία ταῦτα ἐξέδωκεν, ἅπερ ἐδόκει πράττειν ἢ λέγειν τῷ μαντευομένῳ Σαοὺλ ἡ ἐγγαστρίμυθος. ἀμέλει περὶ ἐκείνης ἐκδιηγούμενος ὁ συγγραφεὺς καὶ τοὺς λόγους αὐτῆς ἐπὶ λέξεως ἐκτιθέμενος ἔφη "καὶ εἶπεν ἡ γυνή· τίνα ἀναγάγω σοι;" τίς δὲ οὕτως εὐήθης ἐστὶν ὡς ὑποκρίνεσθαι μὴ νοεῖν ὅτι αὗται μὲν τοῦ συγγραφέως οὔκ εἰσιν αἱ φωναί, τῆς δὲ δαιμονώσης εἰσὶ γυναικός, ἧς καὶ τοὔνομα προὔταξεν; οὐδαμοῦ μέντοι βεβαιοῖ τοὺς λόγους αὐτῆς ὡς ἀληθεῖς, οὐδέ τις ἂν εἴη γε τοῦτο δεικνύναι δυνάμενος οὐδαμῶς. ἀλλὰ μήν, εἴ γε δεῖ φιλαλήθως εἰπεῖν, ἡ διηγηματικὴ τοῦτο ἔφησε μόνον ὡς "εἶδεν ἡ γυνὴ τὸν Σαμουήλ." οὕτως δὲ ταῦτα ἔγραψεν ὡς πρὸς εἰδότας περὶ δαιμονώσης ὁμιλῶν. οὐ γὰρ ἔστιν ἀμφισβητεῖν ὅτι δαίμων [553] οὐκ ἀνάγει ψυχὴν οὐδενός, ὃς ὑπὸ τῶν εὐσεβῶν ἐξορκιζόμενος ἀνθρώπων ἐλαύνεται, πυροῦται, μαστίζεται καὶ φεύγει, τὸ σκήνωμα προλιπών. ἀλλ' εἶδεν ἡ παρακλῆξ ὡς ἔπρεπεν αὐτῇ τὸ σχῆμα τῆς πεφαντασιοκοπημένης ὄψεως. εἴωθε γοῦν ὁ θὴρ εἰς πολυπροσώπους ἑαυτὸν ἐξαλλάττειν ἰδέας, ἵνα δὴ κατὰ τὸν ἁγιοφανῆ Παῦλον ἀποφθεγξάμενος εἴποιμ' ἄν "αὐτὸς γὰρ ὁ σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός".[11] οὐ μέγα οὖν, εἰ καὶ οἱ διάκονοι αὐτοῦ μετασχηματίζονται ὡς διάκονοι δικαιοσύνης. ὁ δὲ δογματιστὴς Ὠριγένης ὡς πρὸς ἐναντίους δικανικῇ δεινότητι διαλεγόμενος ἔταξε μὲν καὶ τόδε τὸ χωρίον, οἰόμενος ἐκ τούτου περιγράφειν τοὺς τὴν ἀλήθειαν ἀντεισά-

11) II Cor. XI, 14.

1 ἐκδοχῇ M. 3 ὁμιλήσασα ACP. 5 ἐπιλέξεως MA. 7 ὑποκρίνεται MACP, cuius Ed. coni. ὑποκρίνεσθαι, recte. 8 οὐκεισιν αἱ M. οὐκ εἰσὶ AC. οὔκ εἰσι P, uterque om. αἱ. 9-11 ἧς καὶ . . . οὐδαμῶς add. M, in quo τούνομα — προύταξεν — οὐδετις (sic) — δεικνυναι (om. acc.) 11 εἴγε MACP. 12 τοῦτον ACP, cuius Ed. coni. τοῦτο, quod M confirmat. 12 ἴδεν M. 13 οὕτω M; recurrit tamen οὕτως ante consonam c. 21, ubi v. adnot. 13 προσειδότας M. 14 γάρ ἐστιν ACP. 15 ὁριζόμενος ACP. 17 ἴδεν M. 18 πέφαντα διοκοπημένης A. πεφανταδιοκοπημένης C; tu v. adnot. ad c. 25 med. 19 δὲ MACP. 21 γοῦν pro οὖν ACP. 22-24 καὶ οἱ . . . δεινότητι add. M, in quo μετασχηματίζοντες — ὥσπερ ἐναντ. — δικανικῇ. 24 ἔταξεν M.

γοντας, ατεχνίᾳ δὲ μᾶλλον ἢ τέχνῃ δοκῶν ἀνασκευάζειν αὐτὸ προσετίθει.

V. Καὶ διὰ τί, φησὶν, οὐκ εἴρηται "εἶδεν ἡ γυνὴ δαιμόνιον ὁ προσεποιεῖτο εἶναι Σαμουήλ"; ἀλλὰ γεγράφθαι πρὸς ἐπὶ τούτοις ἔφησεν "ἔγνω Σαοὺλ ὅτι Σαμουήλ ἐστιν"· εἶτα πάλιν ἐπιφέρει προϊών· εἰ μὴ ἦν Σαμουὴλ, ἔδει γεγράφθαι "καὶ ἐνόμιζε Σαοὺλ εἶναι αὐτὸν Σαμουήλ"· νῦν δὲ γέγραπται "ἔγνω Σαούλ"· οὐδεὶς δὲ ἔγνω τὸ μὴ ὄν· ἔγνω οὖν Σαοὺλ ὅτι Σαμουήλ ἐστιν[12] καὶ ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον ἐπὶ τὴν γῆν καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ. ἵνα δὲ μὴ παρεκβῶ ἐφ' ἕτερα τῶν παραδειγμάτων, ἐξ αὐτῶν ὧν ἔγραψεν ἐνταῦθα ποιήσομαι τὴν ἐρώτησιν, εἶθ' οὕτως ἐπὶ τὰ λοιπὰ βαδιοῦμαι παραδείγματα. καί μοι λέγε πρὸς θεοῦ· τί φὴς, ὦ Ὠριγένες; πότερον ἡ γυνὴ τὸν Σαμουὴλ ἀνήγαγεν αὐτῷ σώματι ἤ τί γε σχῆμα [354] σκιαγραφίας εἶδει περιβεβλημένον; εἰ μὲν οὖν ἀσώματον ἀνήγαγεν αὐτὸν, οὐκ ἄρα τὸν Σαμουὴλ ἀνέστησεν, ἀλλὰ πνεύματος ἰδέαν· ὁ γὰρ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ἡρμοσμένος οὗτός ἐστι Σαμουὴλ, ὁ ἄνθρωπος ὁ κρᾶσιν ἔχων ἐξ ἀμφοῖν ἀνάλογον· εἰ δὲ ὁλόσωμον αὐτὸν ἀνήγαγε τὸν ἄνδρα, πῶς οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν ὁ Σαούλ; εἰ γὰρ ἦν αὐτοψεὶ θεασάμενος αὐτὸν, οὐκ ἂν ὡς ἀβλεπτῶν ἐξήταζε τὴν γυναῖκα, φάσκων αὐτολεξεὶ τὸ "τί ἑώρακας";[13] οὐκοῦν εἰ μὲν ἀόρατος ἦν, ἀναμφιλόγως ἀσώματος ἦν· εἰ δὲ ἀσώματος σχήματι διεφαίνετο, τί δή ποτε τοὐναντίον ἔφραζεν ἡ πυθόμαντις[14], ἑωρακέναι μὲν ἄνδρα ὄρθιον ἐκ τῆς γῆς ἀναβαίνοντα, διπλοΐδα δὲ κατὰ τὸ πρόσθεν ἔθος ἀναβεβλημένον; ἆρ' οὖν αὐτὰ

12) I Reg. XXVIII, 14. 13) ibid. 13. 14) ibid. 14.

1-2 *αὐτῷ προσετίθη* A. *αὐτῷ προσετέθη* CP. **3** *ἴδεν* M. **6** *ἐνόμιζεν* M. **9** prius *καὶ* add. M. **10** *παρ' ἐκβὰς ἐφέτερα* M. *παρακβὰς ἐφ' ἕτερα* A. *παρεκβὰς ἐφ' ἕτ.* CP. **13** *φῂς* P. **14** *αὐτῷ σώματι*, una cum corpore, qui dativi usus Nostro familiaris; cf. mea ad Gregor. Palam. Prosop. p. 32 n. 80. **14** *ἠτίγε σχῆμα* M. *εἰ τῷγε σχήματι* A. *ἢ τῷ γε σχήματι* CP. **14** *σκιογρ.* MACP. *σκιαγραφία* tamen Noster c. 27 med. De utraque forma v. Lobeck. Parerg. ad Phryn. p. 578. **17** *οὗτος ἐστὶ* A. **18** *κράσιν* M. **18-19** *ἀνήγαγεν* M. **21** *αὐτολεξὶ* MA, ut c. 18 extr., c. 23 med.; *αὐτολεξεὶ* CP constanter. Paulo ante et c. 2 m. *αὐτοψεὶ* MCP (*αὐτοχεὶ* A c. 5 med.); *παμπληθεὶ* c. 2 m., *παμμελεὶ* c. 6 init. Cf. Buttmann. Gr. Gr. Ampl. ed. II. t. 2 p. 452. **22** *ἀναμφιλογον* M, videlicet *ἀναμφιλογὶ*. **22-23** *ἀσωμάτῳ σχήμ.* M. **25** *ἄρα οὖν* ACG. *ἄρα οὖν* P.

τὰ πράγματα μάχεταί σου τοῖς λόγοις, Ὠριγενες; ὁ μὲν γὰρ Σαοὺλ, οὐδὲν ὅλως ἑωρακὼς, ὡς περὶ φαντάσματος ἀοράτου διαλεγόμενος ἐπυνθάνετο, τὸ "τί ἑώρακας;" εἰπών· ἡ δὲ τοὐναντίον, ὡς αὐτὸν ἄνθρωπον ἰδοῦσα, κέκραγεν „ἄνδρα ὄρθιον ἀναβαίνοντα ἐκ τῆς γῆς"· ὑπὲρ δὲ τοῦ πεῖσαι ὡς αὐτὸς ἄνθρωπός ἐστι, δίδωσιν αὐτῷ καὶ σημεῖον, ἐπιφθεγξαμένη „καὶ οὗτος ἀναβεβλημένος διπλοΐδα". τί οὖν, ὦ τῆς ἀθεμίτου μαντείας ὑποθήμων, εἴπερ ἐτύγχανεν ἀνὴρ, οὐκ εἶδεν αὐτὸν ὁ Σαούλ; ἐκτὸς εἰ μή τι καὶ τὸ αἰσθητὸν ὄμμα τυφλώττειν αὐτὸν εἴποις, ὥσπερ οὖν ἀμέλει καὶ τῆς ἐννοίας αὐτὸ τὸ νοητόν.

VI. Ἀλλ' ἴσως [355] ἐρεῖς ἁλισκόμενος εὐπετῶς· αὐτὸ τὸ τῆς ψυχῆς ὄργανον ἀνθρωπομορφον ἐσχηματίζετο κατὰ τὴν ὥραν, ἵνα ἐπιφανὲν ἐξείποι προφητικῷ μηνύματι τὸ μέλλον, οἷα δὴ κατὰ τοὺς ὕπνους ἐνίοτε πνεύματα καὶ ψυχαὶ τοῖς ἀνθρώποις ἐφίστανται, παμμελεῖ τοὺς ἀνθρωπείους ἐπιδεικνύμεναι χαρακτῆρας, οὐ μὴν ἀλλά γε καὶ διάφορα καὶ ποικίλα φοροῦντες ἐσθήματα, καὶ σημασίας οὐλῶν ἢ τύπων ἢ μωλώπων ἐπιφερόμενοι καὶ πληγῶν ἢ τρώσεων. εἰ τοίνυν ὁρίζῃ ψυχὴν ἀνῆχθαι μόνον, ἀλλ' οὐκ ἄνθρωπον αὐτῷ σώματι (οὐδὲ γὰρ εἰ βούλει δίδωσί σοι τὸ γράμμα), μαχόμενα μὲν ἑαυτῷ θεσπίζων οὐκ αἰσθάνῃ; ταὐτὸν δὲ τοῦτό τις ἀνθυποφέρων ἐρεῖ σοι· τί δήποτε οὐκ εἶπεν ἡ γυνὴ "προφητικὴν εἶδον ψυχὴν", ἀλλὰ τοὐναντίον "ἄνδρα ὄρθιον"; ᾧ γὰρ ἔφησθα τρόπῳ· καὶ διὰ τί λέγων οὐκ εἴρηται „εἶδεν ἡ γυνὴ δαιμόνιον ὃ προσεποιεῖτο εἶναι Σαμουήλ"; τούτῳ τῷ λόγῳ φαίην ἂν ἀνθυπενέγκας ἔγωγε· τίνος ἕνεκα ψυχῆς ἀναχθείσης οὐκ εἴρηκεν ἑωρακέναι ψυχὴν, εἴπερ οὕτως εἶχεν, ἀλλ' ἐκ τῶν ἐναντίων "ἄνδρα", καὶ τοῦτον "ὄρθιον", ὅπερ ἐστὶ γνώρισμα σωματικῆς εὐεξίας; οὐ γὰρ ἀμφί-

1 ὦ Ὠριγ. ACP. Infra in nudo Ὠρίγενες MAP consentiunt. μέν γε MACP. 3-4 τουναντιον M. 8 ἴδεν MA. 9 εἰμή τοι AC. εἰ μήτοι P. 9-10 ὡσπεροῦν P (non G); tu v. Ast. Lex. Plat. II. p. 490. 10 τὸ τῆς ἐνν. MACP; sed art. τὸ cum αὐτὸ τὸ νοητ. stare non potest. Ad τὸ νοητὸν repete ὄμμα, deque mentis oculo cf. S. Method. Plat. p. 42 n. 270. 13 ἐξείπῃ ACP. 17 κτύπων MACP; de confusis τύπος et κτύπος cf. adnot. ad c. 28 med. 18 εἰ ante τοίνυν male om. C. 21 σαυτὸν ACP, cuius Editor coni. ταὐτὸν, coll. c. 14 med., et sic M. 24 ἴδεν M. 26 εἰρηκεν εορακέναι M.

κυρτον οὐδὲ κεκυφότα γέροντα θεωρεῖν ἔφασκεν ἡ μαινὰς, ἀλλ' ὄρθιον, ἐντεταμένον, ἀπηυθυμένον εἰς πόλεμον, ἀεὶ νεάζοντα περὶ τὰς τῆς κακίας ἀναδόσεις· ἀπάτῃ δὲ τὸν ἔκφρονα δελεάζουσα, [356] σημείῳ μὲν ἔπειθεν αὐτὸν ὡς ἄνθρωπός ἐστιν ὁ ἀνιὼν ἐκ τῆς γῆς, ἀναβεβλῆσθαι δὲ αὐτὸν ἔφαινε διπλοΐδα. τί οὖν; (εἶποι τις ἄν) εἴ περ αὐτῷ σώματι προκύπτων ἐτύγχανεν ἀνὴρ, οὐκ ἂν ἑώρακεν αὐτὸν ὁ Σαοὺλ, ἀλλὰ παρ' ἑτέρου βούλεται μαθεῖν ὁποῖός ἐστιν, ὡς ἀορασίᾳ πληγείς; οὐκοῦν αὐτὰ τὰ πράγματα κέκραγεν ὡς ἄνθρωπος μὲν οὐκ ἦν, ἀλλὰ σκιά τις ὡς ἔοικεν ἀφανής· οὐ γὰρ ἂν ἀόρατος ἦν. εἰ δὲ νομίζεις, Ὠριγένες, ὅτι ψυχὴ τοῦ Σαμουὴλ ἐτύγχανεν αὐτόθι, διὰ τί διπλοΐδα περιβεβλημένον ἑωρᾶτο τὸ φάσμα; προδήλῳ γοῦν ἐκφαίνεται σημασίᾳ ὡς ἅπαντα τὰ τῆς ἐσθῆτος ἐνδύματα καὶ σκεπάσματα σώμασι πλέον, ἀλλ' οὐ ψυχαῖς ἁρμόττει· οὐ γὰρ οἶομαί σε φῆσαι μεθ' ὑποκρίσεως ἀστεϊζόμενον ὅτι μεμένηκεν ἡ διπλοῒς ἐπὶ τοῦ τάφου τοσούτοις ἔτεσιν ἄχρι τῆσδε τῆς ἡμέρας, ἵνα ἡ ψυχὴ τοῦ προφήτου φορῇ, μή πῃ ἄρα γυμνὴ βαδίζουσα διάγοι. καί τοί γε φαίη τις ἄν ὡς οὐδεὶς ἔοικεν ἀγνοεῖν ὅτι τοῖς ἁγίοις ἀδιάφθορα πάρεστιν οὐρανόθεν ἐνδύματα φεγγοβόλοις ἐκλάμποντα μαρμαρυγαῖς, ἀλλ' οὐκ ἐσθῆτος ὑφάσματα ποικίλοις εὐδιάφθορα. εἰ δὲ τὴν τοῦ Σαμουὴλ ὁρίζῃ ψυχὴν μὲν εἶναι τὴν ὀφθεῖσαν, ἱμάτιον μέντοι φῆς ἱερατικὸν ἑωρᾶσθαι κατ' ἔννοιαν, ἵν' ὁ τῆς ἱερουργίας ἔκδηλος εἴη τρόπος (ἀμφότερα δὲ ταῦτα νοητῶν ἐστι πραγμάτων ἴδια), συνέστηκεν ὡς οὐδὲν ὑγιὲς οὐδὲ ἀληθὲς ἀπήγγελλεν [357] ἡ μαινάς· ἕτερα γὰρ ἔλεγε

1 *μενὰς* M. 8—9 *αὐτὰ τὰ πράγματα κέκραγεν* —. Conf. c. 8 init. — *αὐτὰ τὰ πράγματα βοᾶς ἀφίησιν ἐναργεῖς.* Sunt flosculi rhetorici a Demosthene repetendi; v. mea in N. Jahrb. f. Phil. vol. 49, fasc. 4, p. 422. 15 *φήσαι* MACG. *φῆσαι* P, cuius Editor legi vult *φήσειν*, quod conieci in Symbol. in Philostr. V. S. p. 37 et ibid. p. 124 reponi iussi. Sed *φῆσαι* stare potest; v. Creuzer. ad Porphyr. Vit. Plot. p. CIVb. 15 *ἀσταϊζόμενον* M, male, ut c. 29 *ἀσταϊζόμενα*. Tu v. meas Symbol. in Philostr. V. S. p. 36 sq. *ἀστειζόμενον* G. 17 *μήπη* MACG. *μή πη* P. *ἄρα* AC. 18 *καίτοιγε* MG. *καὶ τοιγε* (sic) A. *καί τοιγε* C. *καίτοι γε* P. 20-21 *ποικίλοις* MACP; f. l. *ποικίλως*, vario modo. 21 *εὐδιάφορα* ACP. 22 *φῆς* M. *φῇς* P. *φὴς* recte AC; v. adnot. ad c. 1 init. 22 *ἱερατικὸν* add. M. 25 *ἀληθῶς* ACP. *ἀπήγγειλεν* ACP. *μενὰς* M. *ἔλεγεν* M, qui verbi *ν* paragogicum interdum media in oratione ante con-

παρὰ τὰ ὄντα, τὰ τῶν αἰσθητῶν ὀνόματα παραφέρουσα καὶ τὰ νοητὰ διαδεικνύουσα πράγματα. ἄνδρα γοῦν ὄρθιον ὀνομάζουσα καὶ περιβολῆς ὑφαντὸν ἔσθημα χειρότευκτον, ἀόρατον ἐκ τῶν ἐναντίων εἰσῆγε πνεῦμα φαντασιῶδες.

VII. Εἶπὲ τοίνυν, ὦ βέλτιστε δογματιστά· πῶς ἔγνω Σαοὺλ ὡς αὐτὸς οὗτος ἐτύγχανε Σαμουήλ, ὁπηνίκα μηδὲ σκιᾶς εἶδε μόριον, οὐχ ὅπως ἀνδρὸς ἰδέαν; ἀλλ' οὐκ ἐρυθριᾷς εἰρηκώς· ἔδει γεγράφθαι "καὶ ἐνόμιζε Σαοὺλ εἶναι αὐτὸν Σαμουήλ"· νῦν δὲ γέγραπται "ἔγνω Σαούλ"· εἶτα ὅτι μὲν ὁ δαιμονιζόμενος ἔγνω παρὰ δαιμονώσης ἀκούσας, ἄνω καὶ κάτω λέγεις· ὅτι δὲ οὐδὲν οὐδὲ ὅλως ἐθεάσατο, σιγῇ τὸ γράμμα κρύπτεις· οὐδαμοῦ δὲ δὴ παραφέρεις ἐν μέσῳ τὸν ἔλεγχον, ἀφελεῖς μὲν οἰόμενος ἐξαπατᾷν ἀνθρώπους, εὕρημα δὲ μαντείας ἐπιτειχίζειν ἅπασιν ἀσεβοῦς· ἡ γάρ τοι τοῦ δαιμονιζομένου γνῶσις ἀξία τοῦ κηρύγματος ἐτύγχανεν ἐκείνης τῆς καὶ τοὺς λόγους αὐτῷ διακονούσης. ἀλλ' ἐπιστήμῃ καὶ συνέσει φαίης ἂν ὡς ἔγνω μὴ θεασάμενος, ἀλλ' οὐκ ἐνόμισεν· ἕκαστος γοῦν ἀνθρώπων ἀκοῇ μᾶλλον ἢ ὄψει πρᾶγμα παραλαβὼν οἴεται καὶ νομίζει, τὸ σαφὲς οὐκ εἰδώς, ἄλλως τε κἂν ὑπὸ δαιμονῶντος ἀκούοι προσώπου· μόνα γὰρ τὰ τοῦ θεοῦ βεβαιοῦνται [358] ῥήματα πρὸς ἀκριβῆ κατάληψιν καὶ πίστεως ὀχυρότητα. καὶ μὴν εἰ περὶ τῶν ἀνθρώπων ἔφησεν ὁ μελογράφος[15] "ἐγὼ εἶπα ἐν τῇ ἐκστάσει μου· πᾶς ἄνθρωπος ψεύστης", πόσῳ γοῦν δὴ μᾶλλον, εἰ περὶ γυναικὸς ἐκδιηγοῖτό τις ἔκφρονος; εἶτα λέγεις ὅτι οὐδεὶς ἔγνω τὸ

15) Psal. CXV, 11.

sonam male infarcit; idem tamen paulo post recte *εἰσῆγε* pro vulg. *εἰσῆγεν*. Cf. S. Method. Plat. locis in Indice: *ν* paragog., indicatis. **6** *σκίας* M. **7** *ιδεν* M. **7** *εἰδέαν* M. **10** Haecce: *ἄνω καὶ κάτω λέγεις*, et *σιγῇ τὸ γράμμα κρύπτεις*, videntur esse frustula iambica, nescio unde decerpta, prius iambi exeuntis, posterius incipientis. Formula *ἄνω καὶ κάτω*, susque deque, recurrit varie usurpata c. 17 init., c. 21 extr., c. 23 extr.; v. adnot. ad Gregor. Pal. Prosop. p. 29. 59. **13** *εὕρεμα* MAC; tu cf. c. 3 med., 9 extr., ubi MACP in *εὕρημα* consentiunt. Vid. Animadv. in S. Basil. M. I p. 64. **14** *γάρτοι* P (non G). **16** *επιστημη* (sic, om. acc.) M. **17** *ἕκαστος . . . εἰδώς*. Herodot. 1, 7. *ὦτα — ἀπιστότερα ὀφθαλμῶν*, ubi Wesseling. **19** *ἀκούει* ACG. *ἀκούῃ* P. **20** *βεβαιοῦνται* MACP. Ne *βεβαιοῦται* coniicias, v. Animadv. in S. Basil. M. I p. 117 et S. Method. Plat. locis in Indice p. 147 col. 1: nomina neutra, indicatis. **22** *μελογραφος* (sic) M. **23** *γοῦν* om. M. **24** *ἐκδηγῇ τότις* A. *ἐκ-*

μη ὄν, οἷα μειρακίοις ἀντικρυς ὁμιλῶν. εἰπὲ τοίνυν πῶς ἔγνω τὸ ὄν, εἴπερ αὐτὸς οὐκ ἐθεάσατο πυνθανόμενος, οὐ τὸν ἄνδρα τὸν ὄρθιον, οὐ τὸ ἐφοὐδ ὃ περιεῖχεν, οὐ τὸ ἀρχιερατικὸν ἱμάτιον, ἀλλ' ὁ οὐδὲν οὐδαμόθεν ὁρῶν ὑποκένοις ἀνερριπίζετο λόγοις, ὥσπερ οὖν ἀμέλει καὶ σὺ κουφολογίᾳ τοὺς ἀστάτους ἀναπτεροῖς; ἀλλ' ὁ μὲν ἱστοριογράφος ὄνομα προθεὶς ἐγγαστριμύθου πρῶτον ἐδήλωσε τὸ πρόσωπον ὁποῖόν ἐστιν, ἐμμανές· εἶθ' οὕτως αὐτὸ τὴν ὀπτασίαν ἐωρακέναι διέγραφεν, ὡς πρέπει τοῖς εὖ φρονοῦσι περὶ τοῦ παραπεπληγμένου νοεῖν· οὐδεὶς γὰρ ἂν ὑπολάβοι φρενοβλαβῆ τινα τὰ δέοντα θεωρεῖν. ὁμοίῳ δὲ τρόπῳ καὶ τὸν ἔκφρονα Σαοὺλ ἔφησεν ἐγνωκέναι μαντευόμενον ὡς ἄξιον ἂν εἴη περὶ ἐκείνου γε νοῆσαι τοῦ τοσαύταις ἐτῶν περιόδοις ἐλαυνομένου πικρῶς ὑπὸ δαίμονος.

VIII. Ἀλλὰ μὴν ὅτι γε ταῦτα τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον αὐτὰ τὰ πράγματα βοᾷς ἀφιησιν ἐναργεῖς. ἵνα δὲ καὶ ἀφ' ἑτέρου τὰ ὅμοια συστήσαιμι παραδείγματος, φέρε τὴν ἐπὶ Ἠλίου τοῦ προφήτου προσαγάγωμεν ἱστορίαν.[16] ὁπηνίκα τοίνυν Ἠλίας ἐνθέῳ διήλεγχε ζήλῳ τοὺς ψευδοπροφήτας ὀκτακοσίους ὄντας πρὸς τοῖς πεντήκοντα τὸν ἀριθμὸν, ἠξίου μὲν ἐν θυσίᾳ τὴν ἑκατέρων ἀντε[359]ξετάζεσθαι τάξιν, μηδένα δὲ πῦρ ἐπάγειν, ἀλλ' εὐχαῖς ἐπάγεσθαι πυρὸς ἐπιφοράν, ἵνα ἐκ τοῦ κατακυμαζομένου μετεώρου οὐρανόθεν ἔκδηλος μὲν ἂν εἴη πᾶσιν ὁ ἐπακοῦσαι δυνάμενος ἐν φλογὶ πῦρ ἀποστέλλειν θεὸς, ἐκ δὲ τούτου διαγινώσκηται τίς ἡ τοῦ κρείττονος ἐξουσία, καὶ πᾶσι φανερὸν ἂν εἴη γε τὸ ἄμεινον. ὡς οὖν ἐπέταττε πρώτοις ἐπιτελεῖν ἐκείνοις, οἱ μὲν ἐπιλεξάμενοι βοΐδιον ἐμέλιζον εἰωθότως,

16) I Reg. XVIII, 19—26.

διηγῆται τις CP. 3-4 ἱμάτιον M. ἱμάτ. A. 4 ὁ add. M. ἀνεριπίζετο M. 5 ὡσπεροῦν P (non G). 8 αὐτῷ ACP, cuius Editor coni. αὐτὸ, quod habet M. 9 φρονοῦσιν M. 10 ὑπολάβῃ A. ὑπολάβῃ CP, cuius Ed. coni. ὑπολάβοι, et sic M. 11 μαντευομένῳ MACP, cuius Ed. recte coni. μαντευόμενον. 12 γε add. M. νενόησαι A. τοντοσαύταις M. 13 ἐλαυνομένω M. 16 ἡλιοῦ M. ἡλιοῦ A. 17 προάγωμεν ACP. 17-19 τοίνυν . . . πεντήκοντα add. M, in quo ἠλίας — ἐνθεω — ζήλω — ὀκτοκοσ. — προ. 19 ἠξίοι M. ἠξίουν ACP. 20 ἀνεξετ. ACP. 21-22 καταπομπαζ. M. Fort. leg. καταπεμπομένου. 22 ὁ add. M. 23 ἀποστολη M. ἀποστελεῖ A. F. l. ἀποστέλλων.

ἐπικαλούμενοι δὲ δὴ τὸ τετράμορφον ἐμμελέτημα τοῦ καλουμένου Βάαλ οὐδὲν ἧττον ἔπραττον οὐδὲν οὐδαμῶς. οὐ μὴν ἀλλά γε[17] "καὶ κατετέμνοντο κατὰ τὸ ἔθος αὐτῶν μαχαίρας" ἔφη "καὶ σειρομάσταις ἕως ἐκχύσεως αἵματος." εἶτα ἐπὶ τούτοις ἡ διηγηματικὴ τοῦ συγγραφέως ἐπιφέρει βοή[18] "καὶ προεφήτευον ἕως παρῆλθε τὸ δειλινόν." ἐπεὶ τοίνυν οὐ διέστειλε τὸ γράμμα πότερον ἀληθῆ προὐφήτευον ἢ ψευδῆ, παρὰ τοῦτο φαίη τις ἂν ἐκείνους εἶναι προφήτας ἀληθεῖς; ἔδει γὰρ εἰρηκέναι κατὰ τὴν Ὠριγένους ἀπόφασιν· προεφήτευον ὡς ᾤοντο τῷ δοκεῖν, μηδὲν ἀληθὲς λέγοντες (ἐπεὶ μηδὲ θέμις ἐμπολιτεύεσθαι ἐν αὐτοῖς πρόγνωσιν), ἀλλ' οὐκ ἀνεπιπλόκῳ καὶ καθαρᾷ προφωνήσαι λέξει "καὶ προεφήτευον ἕως παρῆλθε τὸ δειλινόν." ἆρ' οὖν ἀκολούθως ἐκ τῆς αὐτῆς τοῦ γράμματος ἱστορίας ἔστιν ἰδεῖν ὅτι ταῦτα ἐκείνοις ἐπέοικεν· εἰ γὰρ ὁ αὐτός ἐστιν ἑκατέρων ὁ συγγραφεύς, ὅμοιον ἐξ ἀμφοῖν ἀνάγει τὸν νοῦν. [360] ἀλλ' ὥσπερ ἐνταῦθα τὸ τῶν εἰδωλολατρῶν ὄνομα προτάξας ἐδήλωσε κατὰ ἔννοιαν ὅτι χρὴ περὶ τῶν τοιούτων ὑπολαμβάνειν ὡς εἰσὶ ψευδοπροφῆται λειπόμενοι προγνώσεως, οὕτω κἀκεῖ πρόσωπα δαιμονιζόμενα προτάξας καὶ μαντείας ἀθεμίτου δράματα κατὰ ἀποσιώπησιν ἐμήνυσε τί δέοι περὶ τῶν ἐκφρόνων δοξάζειν τοὺς ἔμφρονας.

IX. Ἀλλὰ τὰ τοιαῦτα μὲν εἰ παραφέροιμι μαρτύρια, τάχα ἴσως ὁ χρόνος ἡμᾶς ἐπιλείψει λέγοντας· ἄλλην δὲ μίαν παραδείγματος εἰκόνα προσθεὶς ἀρκεσθήσομαι. τοιγαροῦν ἐν τῷ τῆς Ἐξόδου κατασεσήμανται γράμματι[19] πῶς ἐπέταττε τοῖς ἀμφὶ Μωσέα καὶ Ἀαρὼν αὐτὸς ὁ κύριος εἰς ἔδαφος ἐκρίψειν τὴν

17) I Reg. XVIII, 28. 18) ibid. 29. 19) Exod. VII, 10.

1 *ἐμμελέτημα.* Nominibus in-*ημα* exeuntibus, quorum exempla dedi in S. Method. Plat. p. 113 sq. n. 708, hocce accedat. De usu personali eiusmodi nominum v. Bernhardy. Syntax. Gr. p. 46. **2** *οὐ μὴν* add. M. **4** *σιρομάσταις* M. *σειρομαστίαις* A. **9** *τὴν* om. M. *ἐπροεφήτευον* (sic) A. *τῷ*, ut videtur, M. *τὸ* AP. *τῷ δοκεῖν*, ut videtur, specie, recurrit c. 9 med. (var. *τὸ δ.*) et extr., c. 12 extr., c. 19 extr., c. 21 med. (var. *τὸ δ.*), c. 25 med. (var. *τὸ δ.*). **10** *μὴ δὲ* C. **12** *ἄρ' οὖν* P (non G). **13** *ἐστὶν ἰδεῖν* MACG. **16** *ἐδήλωσεν* M. **17** *τῶν* add. M. **18** *εἰσὶν* M. **20** *ἐμήνυσεν* M. **23** *ἐπιλείψοι* ACP. **24** *προθῆς* A. *προθεὶς* CP. **25** *ἐξόδω* M. *προγράμματι* M. *ἐπέταττεν* ACP.

ῥάβδον ἀντικρὺ Φαραώ, ἵνα εἰς ὄψιν ἀμείψασα τὸ σχῆμα σημείῳ καταπλήξοι φοβερῷ τοὺς Αἰγυπτίους. ὡς δὲ τοῦτο ἐγίνετο παραδόξως, ὁ δυνάστης ἀνοίᾳ φενακιζόμενος ἀβούλῳ συνεκαλέσατο μὲν ὁμόσε τοὺς σοφιστὰς καὶ τοὺς φαρμακοὺς Αἰγύπτου· "ἐποίησαν δὲ καὶ οἱ ἐπαοιδοὶ τῶν Αἰγυπτίων" ἔφη "ταῖς φαρμακείαις αὐτῶν ὡσαύτως, καὶ ἔρριψεν ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ ῥάβδον, καὶ ἐγένοντο δράκοντες· καὶ κατέπιεν ἡ ῥάβδος Ἀαρὼν τὰς ἐκείνων ῥάβδους."[20] ἔτι γε μὴν ἀναφερόμενόν ἐστιν[21] ὡς αἵματα καὶ βατράχους ἐποίησαν οἱ ἐπαοιδοὶ τῶν Αἰγυπτίων ὡσαύτως[22]. ἐπεὶ οὖν ἡ διηγηματικὴ μηδὲ δεῦρο διαιρεῖ φωνὴ τὰς ἑκατέρων τάξεις, ὡσαύτως δὲ καὶ τοὺς ἐπαοιδοὺς ἐξεῖπε [361] πεποιηκέναι, παρὰ τοῦτο φαίη τις ἂν ὅτι τὰ δεδραμένα τοῖς φαρμακοῖς ὅμοια τοῖς διὰ Μωσέως γενομένοις ἐστίν. οὐ μὲν οὖν, εἶποι τις ἄν, ἀλλ' οὐδὲ θεμιτὸν ἂν εἴη λέγειν ὡς ἐξομοιοῦται τὰ περίεργα καὶ γοώδη τοῖς οὐρανίοις ἀπομιμήμασιν. ὅσα μέν γε διὰ Μωσέως ἐπράττετο, τὴν ἀλήθειαν ἐκ τῶν δρωμένων ἐξέφαινεν· ὅσα δ' αὖ διὰ τῶν ἐπαοιδῶν ἐκαττύετο, τῷ δοκεῖν ἐφάνταζε τὰς ὄψεις· αὐτοτελῆ γὰρ ἔλεγχον ἐκ τῆς ἀδρανείας ἐπεφέρετο τὸ ψεῦδος· ἐπεὶ πῶς ἡ μία κατέπιε ῥάβδος ἄφνω τὰς πολλὰς ἐκείνας; οὐδέ γε θέμις ἐστὶν ἐννοεῖν ὡς ἐκ τῶν ἀψύχων ἐκεῖνοι ῥάβδων ἐμψύχους ἠδύναντο δράκοντας ἀποτελεῖν ἀθρόως· ἀμείνους γὰρ ἂν ἦσαν ἴσως ἡμῶν οἱ τὰ νεκρὰ δυνάμενοι ψυχῶσαι ξύλα. τάχα δὲ οὐδὲ Μωσῆς παράδοξον ἔπραττεν ἂν οὐδέν, εἰ τὰ παραπλήσια τούτοις εἰργάζετο. καί τοι πῶς οὐ δίκαιον ἀδρανῆ φαίνειν αὐτὰ δι' αὐτοῦ τοῦ γρα-

20) ibid. 11, 12. 21) ibid. 22. 22) Exod. VIII, 7.

2 *καταπλήξῃ* ACP. **6** *ὡς αὕτως* M constanter. *ἔριψεν* M. **8** *ἔτιγε* A. **9** *αἷμα τὲ* M. Sic infra: *αἷμα — αἵματος*. *οἱ* om. CP. **10** *μὴ δὲ* MACG. **10-11** *διερεῖ φωνῆ* M. **11** *ἐξεῖπεν* M. **12** *φαίης ἄν* ACP. **13** *μωϋσεως* M. *μωϋσέως* ACP. M paulo post *μωϋσεως* (*Μωσέως* ACP) et inferius *μωϋσῆς* (*Μωσῆς* ACP), ut alias; idem tamen c. 2 extr. *Μωσεῖ* et c. 9 init. *Μωσέα*. Ego constanter *Μωσῆς* scripsi; v. S. Method. Plat. p. 44 n. 280 et adnot. ad Orig. c. 2. **13-14** *οὐμενοῦν* P (non G.). **15** *γοώδη*] Recurrit adi. *γοώδης*, i. q. *γοητικὸς*, c. 9 extr. Adv. *γοωδῶς* exstat c. 12 init. **17** *ὅσα δ'αῦ* (sic) M. *ὅσα δι' οὖν* A. *ὅσα δ'οὖν* CP. *δ'αὖ* recte Allat. Synt. p. 491. *ἐκαττύετο*] Cf. Interpretes Aristoph. Eq. 314. *τῶ* M. *τὸ* ACP. **18-19** *ἀδρανίας* ACP. **19** *πως* M. Idem mox *κατέπιεν*. **21** *ῥάβδους* MACP. *δράκοντας* add. M. **23** *μωϋσῆς* M. **24-25** *καίτοι* P (non G).

φικοῦ μηνύματος; εἰ γὰρ ἀμυνόμενος τοὺς Αἰγυπτίους ὁ θεὸς ἅπαντα μὲν ἐπεκελεύετο τὰ ῥεῖθρα τῶν ὑδάτων εἰς αἷμα μεταβάλλεσθαι τιμωρίας χάριν, οἱ δὲ τοιαύταις αἰκιζόμενοι πληγαῖς εἰς αἵματος ἰδέαν ἀμείβουσι τοὺς ὀχετοὺς ὡσαύτως, αὔξειν ἐπιτεχνώμενοι τὸ πάθος, ἕνεκα τίνος ἀξιοῦσι καὶ δέονται πιεζόμενοι τῇ δίψῃ καθαρισθῆναι τὰ κατὰ πᾶσαν Αἴγυπτον ὕδατα τῆς αἱμοφόρου μίξεως; ἢ αὖ πάλιν ἀπειροπληθεῖς ἄφνω θεασάμενοι βατράχους τί δήποτε παραιτούμενοι τοὺς [362] ὄχλους αὐτῶν αὖθις ἔπλαττον ἄλλους, εἰ μὴ τῶν μὲν ὡς ἐν σκιᾷ καὶ φαντασίας εἶδει φαινομένων οὐκ ἐπεφρόντιζον, ὑπὸ δὲ τῶν ἄλλων ἔργῳ δεικνυμένων ἐλυμήναντο δεινῶς; οὐδεὶς γὰρ ἂν ἕλοιτο τῷ πολεμίῳ πλήθει ἕτερον προστιθέναι πλῆθος ἀναρίθμητον ἀντὶ τοῦ νεολέκτους στρατολογεῖν εἰς συμμαχίαν δορυφόρους, οὐδὲ ἐπεγείραι πυρετῷ πυρετὸν, ἀπαλλαγῆναι τοῦ πρώτου γλιχόμενος, οὐδὲ πληγῶν ἀφορήτων βίᾳ μαστιζόμενος ἄλλας ἑαυτῷ προσεπιφέρειν πληγὰς, ἀνεθῆναι τούτων ἐφέσει καθαρᾷ καὶ πρεσβείᾳ καὶ δεήσει προσλιπαρῶν· ἀλλ' οὐδὲ τῶν οἴκοι πιπραμένων, ἀντὶ τοῦ σβεστήρια καταφεκάζειν ὄργανα, τοὐναντίον ἔλαιον ἢ πίτταν ἐπιχέων εἰς ἄμετρον μὲν ὕφος ἐγείρει τὴν φλόγα, φλεγομένης δὲ μεῖζον τὸ πάθος αὔξει καὶ πῦρ ἄρδει κατὰ πυρὸς ἀπειροκάλως. οὕτως ἄρα, δι' ὧν ἐφιλοτιμοῦντο πράττειν οἱ φαρμακοὶ, διὰ τούτων ἐναργεῖς ἐξέφερον ἐλέγχους ὡς οἰησικοπίᾳ φαντασιώδει ψυχαγωγεῖν ᾤοντο δεῖν ἑαυτούς. ἔστι γοῦν αὐτόθεν οὐ χαλεπῶς ἰδεῖν ὅτι καὶ νυνὶ πολλῷ πλείονα καὶ μείζονα τούτων ἐν τοῖς θεάτροις οἱ ψηφοπαῖκται δρῶσιν εἰωθότως. ἀλλ' ὅμως αὐτοσχεδίῳ δυνάμει τούτων ἄντικρυς ἁλισκομένων ἑώλων, οὐδὲν ἧττον ἡ διηγηματικὴ προγράφει φωνή "καὶ ἐποίησαν οἱ ἐπαοιδοὶ τῶν

3 *εἰ δὲ* ACP, cuius Ed. coni. *οἱ δὲ*, quod M habet. **4** *εἰδέαν* M. **5** *ἀξιοῦσιν* A. **7** *ἢ αὖ* M. *εἰ αὖ* ACP, cuius Ed. coni. *οἱ αὖ*. **8** *ἀπειροπληθῆς* A. *ἀπειροπληθεὶς* P (non G). **9** *ὡς* add. M. **10** *εἶδη* A. **16** *προσεπιφέρει* MACP. **17** F. l. *οὐδέ τις* —. **18** *πιμπρ.* ACP. **20** *φλεγομένῃ* MACP. *πῦρ ἄρδει κατὰ πυρὸς* —. Proverbium est *πῦρ ἐπὶ πῦρ*. Vid. Ast. Animadv. in Plat. Legg. p. 121. **22** *φαρμάκοι* M. **22-23** *ἐξέφεραν* M. **23** *οιησικοπία* M. *οἰησηκοπία* A; v. adnot. ad c. 25 med. **24** *ἔστιν* M. **27** *ἁλισκομενων* M. *ἑάλων* CP. Recurrit adi. *ἕωλος*, vanus, irritus, c. 25 init. *ἕωλα καὶ ψευδῆ*, et extr. *ἑώλῳ — κενολογίᾳ*. ibid. *κουφολογίαις ἑώλοις*. Vid. Wyttenb. Ind. Gr. Plutarch. h. v.

Αἰγυπτίων ταῖς φαρμακείαις αὐτῶν [363] ὡσαύτως." ἔδει τοίνυν, ὡς ὁ δογματιστὴς ἐνομοθέτησεν Ὠριγένης, εἰπεῖν "ἐποίησαν δὲ τὰ παραπλήσια τῷ δοκεῖν οἱ ἐπαοιδοὶ τῶν Αἰγυπτίων," ἀλλὰ μὴ λέγειν "ὡσαύτως," ἵνα μή τινες ὑπολάβοιεν ἂν ὡς ἐξ ὁμοίας ὁρμᾶται δυνάμεως. εἰ γὰρ ὅμοια τοῖς ἀμφὶ Μωσέα πράττειν οἷοί τε ἦσαν, οὐκοῦν ὡσαύτως ἠδύναντο τοὺς ἐναντίους ἀμύνασθαι τοῖς ἴσοις, ὥστε τοὺς ἀγῶνας ἑκατέρωθεν ὑπάρχειν ἀντιπάλους. εἰ δ' οὐδένα δι' ὧν ἐσχημάτιζον ἔβλαπτον, ἀποκέχρηται μὲν ἄρα τῷ ῥήματι, πρόδηλα δὲ τὰ τῆς ἀψύχου φαντασίας ἐκτυπώματα· οἷα δὴ κἀνταῦθα τὸ τῶν ἐπαοιδῶν ὄνομα προτάξας ὁ συγγραφεὺς καὶ τὰ τῆς φαρμακείας ἐπιτηδεύματα, διέδειξιν ὡς οὐ χρεὼν ἂν εἴη τὸ παράπαν ἀμφισβητεῖν ὅτι τοῖς μάγοις ἕκαστα περιεργίᾳ διεπράττετο γοώδει. τοιαῦτα καὶ τὰ τῇδε τῆς ἱστορίας ἀπογράφεται δράματα· αὐτὸ γὰρ ἐγγαστρίμυθον ὀνομάσας, εἶτα καὶ μαντικῆς εὑρήματα διελέγχων ἀσεβῆ, δαιμονιζομένου τε τὸ πρόσωπον ἀποδείξας εἶναι τὸ μαντευόμενον, αὐτοτελῶς ἐξέφηνεν ὅτι φαντασιοκοπίαις ἕκαστα διεπράττετο κιβδήλοις. ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἡμῖν οὕτω νοητέον.

X. Ἴωμεν δὲ πάλιν ἐξελίττοντες ἐπὶ τὰ τῶν λόγων ἴχνη. τί οὖν; ὡς ἤρετο τὴν ἐγγαστρίμυθον ὁ Σαοὺλ, "τί ἑώρακας;" εἰπών[23], ἐν πρώτοις ἡ παραπλὴξ ἀνθυπενέγκασα βοᾷ "καὶ θεοὺς ἑώρακα ἀναβαίνοντας ἐκ τῆς γῆς." ἐπειδὴ γὰρ ἐβούλετο παντοίως ἐκτραχηλίσαι τὸν ἄνδρα [364] συναρπάσας ὁ διάβολος, ἐπειρᾶτο δεικνύναι σαφῶς ὅτι τὸ δαιμόνιον ἐπ' ἐξουσίας εἶχεν οὐχὶ μίαν μόνον ἀνάξαι δικαίου ψυχὴν, ἀλλὰ καὶ πάσας ὁμοῦ τὰς τῶν ἁγίων ἀνδρῶν. ὁ δὲ ἐκ τῶν ἐναντίων τὴν τῶν δαιμόνων ἐν ταὐτῷ στρατιὰν ὁπλίσας καὶ σύνοδον ἐν μιᾷ ῥοπῇ

23) I Reg. XXVIII, 13.

4 μή τις M, quasi ὑπολάβοι ἄν scriptum sit. 7 ἑκατέρωθεν M. 10 κανταῦθα M. 13 περιεργείᾳ AP (non G). διαπράττεται γοώδει M. διὲ πράττετο τὰ γοώδη A. διεπράττετο τὸ γοώδη G. διεπρ. τὰ γ. CP. 14 αὐτὰ A. αὐτὴν CP. 17 φαντασιωκοποίαις A. φαντασιοκοπίαις, ut MCP, recte Allat. Synt. p. 442; v. adnot. ad c. 25 med. 18 διαπράττοιτο ACP. 24 παντοίως ἐκτραχηλιάσαι M. ἐκτραχελιάσαι π. A. ἐκτραχηλίσαι π. CP. 25 δεικνῦναι ACG. 28 ἐν ταυτῷ M. ἐνταῦθα ACP. στρατειὰν MA; tu v. adnot. ad c. 2 sub fin.

ὥρᾳ συστησάμενος ἐκόμπαζε, πεῖσαι καὶ διὰ τοῦδε τοὺς ἅπαντας ἐθέλων ὡς αὐτὸς εἴη θεὸς ὁ συναγωγεὺς τῶν ἄλλων. ὅτι δ' οὖν οἰκείᾳ χρώμενος ἀπονοίᾳ θεοποιεῖν εἴωθεν ἑαυτὸν, ὁ μὲν Ἡσαΐας ἀντιπροσώπως ἐλέγχων αὐτὸν ἱεροφωνίᾳ κηρύττει προφητικῇ "σὺ δὲ εἶπας ἐν τῇ καρδίᾳ σου· εἰς οὐρανὸν ἀναβήσομαι, ἐπάνω τῶν ἀστέρων θήσω τὸν θρόνον μου· καθιῶ ἐν ὄρει ὑψηλῷ, ἐπὶ τὰ ὄρη τὰ ὑψηλὰ τὰ πρὸς βορρᾶν· ἀναβήσομαι ἐπάνω τῶν νεφελῶν· ἔσομαι ὅμοιος τῷ ὑψίστῳ."[24] μαρτυρεῖ δὲ τούτοις ὅμοια καὶ διὰ τοῦ προφήτου φθεγγόμενος Ἰεζεκιὴλ αὐτὸς ὁ κύριος ἄντικρυς "ἀνθ' ὧν ὑψώθη ἡ καρδία σου, καὶ εἶπας· θεός εἰμι ἐγὼ, κατοικιῶ ἐν καρδίᾳ θαλάσσης· σὺ δὲ εἶ ἄνθρωπος καὶ οὐ θεός"[25]. ἀντὶ τούτου μὲν ὅσας αὐτῷ τιμωρίας ἀπειλεῖ, ῥᾷον ἔστιν ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἰδεῖν· ὅτι δὲ τοιούτοις ἐπερείδεται φάσμασι κομπολογῶν ἑκάστοτε, θεία δεδήλωται ψηφοφορία. τοιγαροῦν, εἴπερ ὁ δαίμων οἷός τε ἦν ἀνάξαι τοὺς ὀνόματι θεοὺς ἀνακικλησκομένους, οὐκ ἀνάγκη νοεῖν ὅτι μείζων τῶν ἀναγομένων ὁ ἀνάγων ἐστίν; ἃ δὲ προὔχει τῶν ὁσίων οὗτος, ἀκόλουθον ὑπολαμβάνειν ὅτι καὶ [365] τούτου πάλιν αὐτὸς ὁ ἀρχιδαίμων. εἰ δὲ ταῦτά τις ἀποδώσειεν ἀναντιρρήτῳ δυνάμει, συνίστησιν ὡς αὐτός ἐστι θεὸς θεῶν ὁ τοῖς ὑπηρέταις τοῖς ἑαυτοῦ τοιαύτην ἀπονέμων ἐξουσίαν, ὥστε πνεύματα καὶ ψυχὰς ἐξ ᾅδου μεταπέμπεσθαι δικαίων. ἀλλὰ ταῦτα μὲν οὐδείς πω τῶν εὖ φρονούντων ὁριεῖται τὸ σύνολον, ἵνα μὴ ταῖς ἁγίαις ἐναντία ψηφιεῖται μαρτυρίαις. ἐπειδὴ δὲ τὸ δεύτερον ὁ παραπλὴξ ἤρετο καὶ συνάψας εἶπε[26] τῇ γυναικί "τί ἔγνως;" αὐτίκα πάλιν ἀνθυπενέγκασα πρὸς τὴν ἐρώτησιν ἔφησεν "εἶδον ἄνδρα ὄρθιον ἀναβαίνοντα ἐκ τῆς γῆς, καὶ οὗτος ἀναβεβλημένος διπλοΐδα." μηδένα δὲ τὸ παράπαν ἰδὼν, ὡς αὐτήκοος ἐγένετο τῶν λόγων,

24) Isa. XIV, 13, 14. 25) Ezech. XXVIII, 2. 26) I Reg. XXVIII, 13, 14.

1 *πείσας* MACP, cuius Ed. coni. *πεῖσαι*, quod recepi. 4 *ἠσαΐας* A. *Ἡσ.* C. *Ησ.* G. 10 *ἀνθῶν* M. 13 *ῥᾷον ἐστὶν* MA. *ῥᾴδιόν ἐστιν* CP. 17 *μείζω* cet. pro *μείζων* cet. M. *μείζων ἐστὶν τ. ἀ. ὁ ἀ.* A. *μείζων ἐστὶ* cet. CP. 18 *προύχει* M. 19-20 *ταῦτα τὶς* A. 21 *ἐστιν* M. 23-24 *εὐφρονούντων* MACG. Mox offendor structura: *ἵνα μὴ — ψηφιεῖται.* 25-26 *ἤρετο συνάψας· Καὶ εἶπε* Ed. P. de suo incassum. 26 *εἶπεν* M. 27 *ἶδον* M.

ἔγνω μὲν κατὰ τὴν ἔννοιαν τὴν ἑαυτοῦ τοῦτον εἶναι Σαμουήλ, ἅτε δὴ πολιορκούμενος ὑπὸ τοῦ δαίμονος ἔνδοθεν· ὡς δὲ τῇ τῶν σημείων ὀνομασίᾳ συνηρπάσθη, τηνικαῦτα τὸ πρόσωπον ὑποκλίνας ἐπὶ τῇ γῇ προσεκύνησεν αὐτῷ. πρῶτον μὲν οὖν ὀρθότατα φαίη τις ἄν· εἰ Σαμουὴλ ἐτύγχανεν ἐκεῖνος, ἀλλὰ μὴ μεταμορφωθεὶς ὁ πολύτροπος ὄφις, ἀνθυπενέγκας ἔφρασεν ἂν εὐσεβεῖ λογισμῷ "κυρίῳ τῷ θεῷ σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις."[27] δεύτερον δὲ πάλιν εἰποιμ' ἄν· ὁπηνίκα Σαμουὴλ τοῦ παντὸς ἦρχε λαοῦ καὶ προφήτης ἐτύγχανεν ἔκκριτος, ὁ Σαοὺλ ἰδιωτεύων ἔτι καὶ τὰς τοῦ πατρὸς ὄνους ἀναζητῶν ἀπῄει μὲν ὡς αὐτὸν ἐρωτήσων οἷα προφήτην ἕνεκα τῶν [366] ἀπολομένων ὑποζυγίων[28], οὐδαμοῦ δὲ φαίνεται προσκυνήσας αὐτῷ, καί τοι χρῄζων αὐτοῦ καὶ προφανῶς ὑποκείμενος οἷα καθηγεμόνι λαοῦ. πῶς οὖν ὁ τότε μὴ προσκυνήσας ὡς ἰδιώτης ἄρχοντι νῦν ἐκ τῶν ἐναντίων ὁ βασιλεὺς ἰδιωτεύοντι προσκυνεῖ; τρίτον δ' ἐπὶ τούτοις ἔχω λέγειν· τί δήποτε θεοὺς ἀναβαίνοντας ἀκούσας οὐδενὶ τούτων προσεκύνησεν, ὅτε δὲ τὸν ἄνδρα ὄρθιον ἀκήκοεν ἀναβεβηκότα, τηνικαῦτα προσκυνήσας ὑπέκυψεν; καὶ μήν, ὡς Ὠριγένης ἀπεφήνατο τολμηρῶς, εἴπερ ἄγγελοί τινες ἦσαν ἐκ τούτων ἢ χοροὶ προφητῶν, ἔδει τοῖς κρείττοσι καὶ πλείοσι πρῶτον ὑποπεσεῖν, οὐχὶ δὲ τὸν μὲν ἕνα θεραπεῦσαι, τοὺς δὲ πλείους ὑπεροψίας ἀνοίᾳ προλιπεῖν. ἢ γὰρ ἀγνοεῖται ὡς αἱ φλογοείκελοι τῶν ἀγγέλων ἀξίαι τῶν ἀνθρώπων ἀεὶ μακρῷ καλλίους εἰσίν; οὐκοῦν ἐκ πάντων ὁμοῦ τῶν ἔργων εὐχερῶς ἔστιν ἰδεῖν ὅτι τὸν ἡγεμόνα μὲν νοῦν ἐτύφλωττεν ὁ Σαοὺλ ὑπὸ τοῦ δαίμονος ἐλαυνόμενος, ὁ δὲ διάβολος εἰς διαφόρους ἐξήλλαττεν ἑαυτὸν ἰδέας ὑπὸ τοῦ δυνάστου

27) Matth. IV, 10. 28) I Reg. IX, 14.

2 δὴ πολιορκ. M. διαπολιορκ. ACP. **9** ἔγκριτος MACP; tu cf. c. 17 init. et adnot. ad c. 21 sub fin. **12** ἀπωλομένων A. **13** καίτοι (non G), ut alias. **16** τρίτον ἐπὶ AP. **19** ὑπέκυψε ACP. Sicubi M *v* parogogicum in fine enunciati, ut hoc loco, vel in eius incisione addit, illud constanter recepi; v. Append. ad Anim. in S. Basil. M. I p. 198 et S. Method. Plat. p. 108 n. 673. **21** κρείττοσιν ὑποκύψαι ACP, omissis καὶ πλείοσι . . . καλλίους εἰσίν; quae M habet, in quo ἀνοίᾳ — ἢ γὰρ ἀγνοητὲ — ἀγγέλων — μακρῷ —. **25** εὐχερῶς ἐστὶν M. ἐνχερ. ἐστὶν A, εὐχερῶς ἐστιν CP. **27** εἰδέας M.

προσκυνηθῆναι πραγματευόμενος, ἵνα ἐκ τούτου πλείστους ὅσους ἐξαπατήσοι λεληθότως ὑποκύπτειν αὐτῷ. καὶ τί γε δὴ ξένον ἐστὶν εἰπεῖν, ὅπου γε καὶ τὸ τοῦ Χριστοῦ πρόσωπον εἰσιδὼν ἔργῳ μὲν ἔνδοθεν ἑώρα καὶ πράξει θεὸν[29] καὶ φύσει θεοῦ γνήσιον υἱὸν, ἄνθρωπον δὲ καθαρὸν, ἄχραντον, ἀκηλίδωτον ἐξωτάτω περικείμενον ἐποπτεύων καὶ ναοῦ χρῆμα περικαλλὲς, ἀφιερωμένον, ἀσύλητον, οὐδὲν ἧττον ἐκπειράζων αὐτὸν ἀμελλητὶ προσῄει θεομαχῶν εἰωθότως; ὡς δὲ τὰ πρῶτα καὶ τὰ δεύτερα καθ' ἑαυτοῦ προκαλεσάμε[367]νος ἡττήθη ῥᾳδίως ἀθλίως, αὖθις εἰς ἄλλο μεταλλάξας ἦθος ὑποδεικνύναι μὲν αὐτῷ πᾶσαν τὴν τοῦδε τοῦ κόσμου περιγραφὴν ἐπεχείρει καὶ τὰς βασιλείας αὐτῆς, ἀπονοίᾳ δὲ καὶ ψευδηγορίᾳ θρασυνόμενος ἐκόμπαζε "ταῦτα πάντα σοι δώσω, ἐὰν πεσὼν προσκυνήσῃς μοι".[30] τοιαύτας μὲν οὖν ὁ ἀσεβὴς ἔρρηξε δεῦρο φωνὰς, οἰόμενος εἰς ὀργὴν ἐκκαλέσασθαι τὰ τῆς ἀνεξικακίας ἤθη, καὶ διὰ τοῦ τοιοῦδε δοκῶν ἐπιλαμβάνεσθαι· μακροθυμίᾳ δὲ κατεσίγασε τὸν ἀλάστορα θεοπρεπῶς ὁ κύριος· ἴδιον γὰρ ἂν εἴη θεῷ πάντα ἀνεξικάκως φέρειν. εἰ τοίνυν αὐτῷ τῷ κυρίῳ τοιαῦτα προσοῖσαι ῥήματα παρ' οὐδὲν ἡγήσατο, πῶς οὐκ ἔστι σαφὲς ὅτι προσκυνεῖσθαι βουλόμενος ἴσα θεῷ ταῦτα διεπράττετο; τοῦτο μὲν, οἶμαι, τοῖς εὖ φρονοῦσι κατάφωρον ὑπάρχει πᾶσιν, ὅτι διὰ γυναικὸς ἐμμανοῦς ἠπάτησε τὸν ἔκφρονα δυνάστην ὑποκύψειν αὐτῷ παρὰ τὸ δέον.

29) Philip. II, 6. 30) Matth. IV, 9.

2 ἐξαπατήσῃ A. ἐξατήσῃ CP. ὑποκύπτων ACP, cuius Ed. coni. ὑποκύπτειν, et sic M; idem inferius ὑποκύψειν. 2-3 καί τοιγε δὲ οὐ ξ. AC. καίτοι γε δὲ οὐ ξ. P, cuius Ed. δή pro δέ coni., et sic M. 6-7 ναοῦ χρῆμα περικαλλὲς] De hac structura vocis χρῆμα v. Baguet. ad Dion. Chrysost. Or. VIII. p. 137 et Bernhardy. Synt. Gr. p 52. Vocem poeticam περικαλλὴς attendas. Ναὸν dicit corpus humanum Christi, secundum Ev. Ioann. 2, 19 et 21; cf. Eustath. c. 17 extr. 7 ἐκπειράσσων M. 8 ἀμελητὶ ACP; v. adnot. ad c. 2 med. προσείη MACP, cuius Ed. emend. προσῄει. De confusis ᾖειν et εἶην cf. mea ad S. Gregor. Nyss. De Resurr. ed. Krabing. p. 166. 10 ἀθλίος A. ἄθλιος CP. 11 ἐπεχείρησε ACP. 14 ἔρηξε M. 15 ἐκ καλέσασθαι A. Mendum notavi ad Io. Glyc. p. 82. διατουτοι οὕδε (sic) M. διὰ τοῦ τοιούδε A. 16 δοκεῖν MACP. 18 προσοίσαι AP (non G). 21 κατάφωρον ὑπάρχει] Cf. mea ad Io. Glyc. p. 135. 22 ἠπάτησεν M. ὑποκύψαι ACG. ὑποκῦψαι P.

XI. Ἔτι δὲ διαληπτέον αὐτὰ τὰ τούτοις ὑποκείμενα καθεξῆς. ὡς οὖν ὁ Σαοὺλ ὑπεκλίθη τῷ φάσματι προσκυνήσας, αὖθις ὑποκρίνεται πεπονθέναι βίαν ὁ δολομήτης, εἰς τὸ σχῆμα τοῦ Σαμουὴλ ἀμείψας ἑαυτόν· εἶτα μετὰ εἰρωνείας ἀποκρίνεται σκυθρωπότερον, „ἵνα τί παρενώχλησάς μοι" φάσκων "ἀναβῆναι;"[31] ταῦτα δὲ πλαττόμενος ἀπαρεμφάτως ἐβούλετο σημαίνειν ὅτι καὶ ἄκοντα τὸν προφήτην ὁ δαίμων ἠδύνατο μεταπέμπεσθαι, καὶ κατ' αὐτοῦ τοιαύτην ἔχειν ἐξουσίαν. εἶτα τοσοῦτον ἀμβλυωποῦσί τινες, ὡς οὐ δύ[368]νασθαι νοεῖν ὅτι τοὺς δαίμονας ἐν τῷ θείῳ φυγαδεύουσιν ὀνόματι πάντες οἱ τὰ τοῦ Χριστοῦ φρονοῦντες εἰλικρινῶς, οὐχὶ δὲ τοὐναντίον ὡς ὑποκείμενοι τούτοις ἄκοντες ἀναβαίνουσιν ἐξ ᾅδου, μεταπεμπόμενοι πρὸς αὐτῶν. εἰ δέ τις οἴεται τὸ τῆς ἐγγαστριμύθου δαιμόνιον οὐδεπώποτε φυγαδεύεσθαι, προὔχον ἁπάντων ὁμοῦ τῶν ἄλλων, ἀναδραμέτω μὲν εἰς τὰς τῶν ἀποστόλων Πράξεις, ἐπ' αὐτῶν δὲ τῶν χωρίων ἐμβατεύσας ἰδέτω πῶς ὁ περιοδεύων ἱεροκήρυξ ἀφίκετο Παῦλος εἰς Φιλίππους· ὡς δὲ τὴν καλουμένην ἐφώτισε Λυδίαν εὐσεβείας ἐπιγνώσει, τηνικαῦτα μὲν ᾤχετο τὰς εὐχὰς ἀνοίσων. "ἐγένετο δὲ παιδίσκην ἀπαντῆσαί τινα" φησὶν „ἔχουσαν πνεῦμα πύθωνος, ἥπερ ἐργασίαν πολλὴν παρεῖχε τοῖς κυρίοις αὐτῆς μαντευομένη. τοιγαροῦν αὕτη κατακολουθήσασα τῷ Παύλῳ καὶ τοῖς ἀμφ' αὐτὸν ἐβόα γεγωνότως· οὗτοι οἱ ἄνθρωποι δοῦλοι τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου εἰσίν, οἵτινες καταγγέλλουσιν ὑμῖν ὁδὸν σωτηρίας· καὶ τοῦτο ἐπὶ πολλὰς ἔπραττεν ἡμέρας[32]." ἀλλ' ὁ μὲν δαίμων ἀοράτῳ μάστιγι στρεβλούμενος ἄκων ἠναγκάζετο τοιαύτας ἀφιέναι φωνάς, ὁ δὲ Παῦλος οὐκ ἀξιόπιστον εἶναι τὴν ἐκείνου μαρτυρίαν ἐννοήσας ὀρθότατα, διαπονηθεὶς ἔφη τῷ πνεύματι, "παραγγέλλω σοι" λέγων "ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐξελθεῖν ἀπ' αὐτῆς." εἶτα τὸ πρᾶγμα

31) I Reg. XXVIII, 15. 32) Act. XVI, 16—18.

2 ὑπεκλήθη MA. ὑπεκλίνθη CP. 4 εἰρωνίας M. 5 ἵνατί CP. παρηνόχλησας MA. παρηνώχλησας CP. με ACP. 13-14 οὐδὲ πώποτε ACG. 14 προῦχον (sic) M. προὔχον ACG. 20 παρεῖχεν M. παρέσχε ACP. 21 αὐτῆς MAP. 22 τοῖς ἀμφαντὸν (sic) ἐβόα γεγωνότως M pro ἡμῖν ἔκραζε λέγουσα οὕτως ACP. Scilicet Eustathius haec elegantiae studio immutavit. 23 εἰσὶ ACP. 24 ἡμῖν ACP. επράττεν M. 28 λέγων add. M.

διηγούμενος ὁ συγγραφεὺς ἐπιφέρει, "καὶ ἐξῆλθεν" λέγων "αὐτῇ τῇ ὥρᾳ. θεασάμενοι οὖν οἱ κύριοι τῆς θεραπαινίδος ὡς ἐκποδὼν ᾤχετο [369] τῆς ἐργασίας αὐτῶν ἡ ἐλπὶς, ἐπιλαβόμενοι τὸν Παῦλον καὶ τὸν Σίλαν εἵλκυσαν εἰς τὴν ἀγορὰν ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας",[33] ὕβρεσι δὲ καὶ πληγαῖς αἴτιοι γεγόνασι, συκοφαντίᾳ στάσεις ἐπεγείραντες. εἰ τοίνυν ὁ Παῦλος ἐπιτιμήσας τῷ πνεύματι τὸν μὲν πυθόμαντιν ἀθρόως ἐξήλασεν ἐν αὐτῇ τῇ ῥοπῇ, τὸ δὲ πνεῦμα τῇ τοῦ ῥήματος ἀπέδρασεν ἐξουσίᾳ, μὴ δυνάμενον ὑποστῆναι τὸν τῆς γλώσσης ἦχον, εἰπάτω παριὼν εἰς τοὐμφανὲς ὁ τῷ τοιῷδε συνιστάμενος ὅρῳ, ποταπῇ δυνάμεως ἀρετῇ τὸν ὁμόδοξον τῷ Παύλῳ Σαμουὴλ ἄκοντα μετακαλούμενος ὁ δαίμων ἀνήγαγεν ἐξ ᾅδου. ἀλλ' οὐκ ἂν ἔχοι δεικνύναι τούτων οὐδὲν ἀληθές· ὥστε καὶ διὰ τῶνδε μάλα ῥᾳδίως ἔστιν ἰδεῖν ὅτι μεταμορφωσάμενος ἡγόρευε τῷ Σαοὺλ ὁ δολομήτης, "ἵνα τί παρενώχλησάς μοι;" φήσας[34]. ὑπηνίττετο γὰρ ὅτι παρὰ βούλησιν ἄκων ἀνέβαινεν, οὐ θέλων, ἀλλὰ ἀνάγκῃ καὶ βίᾳ, καθάπερ ὑπ' αὐτοῦ μεταπεμφθῆναι τοῦ κρείττονος ἐπιταχθείς. ὁ δὲ δυνάστης ἀνθυπενέγκας ἔφη· "θλίβομαι σφόδρα, καὶ οἱ ἀλλόφυλοι πολεμοῦσιν ἐν ἐμοὶ, καὶ ὁ θεὸς ἀφέστηκε" φησὶν "ἀπ' ἐμοῦ, καὶ οὐκ ἀκήκοέ μου ἔτι, οὔτ' ἐν χειρὶ τῶν προφητῶν οὔτ' ἐν ἐνυπνίοις· καὶ νῦν κέκληκά σε γνωρίσαι μοι τί ποιήσω".[35] πάλιν οὖν ἀποκριτέον· εἰ Σαμουὴλ ὁ περίβλεπτος ἐτύγχανε προφήτης, οὐκ ἂν ἐσωφρόνισε τὸν ἄνδρα νουθετῶν; οὐκ ἂν εἶπεν αὐτῷ τὸ πρῶτον· εἰπέ μοι, σχέτλιε πάντων ἀνθρώπων, εἰ περιέστη[370]καν οἱ ἀλλογενεῖς εἰς πόλεμον ἀντιπαρατατόμενοι συσταδὸν, εἴπερ ὁ θεὸς ἀφέστηκεν ἀπὸ σοῦ καὶ τὸ παράπαν οὐκ ἐπακήκοέ σου, οὔτε δὲ προφῆται προβεύοντες ὑπὲρ σοῦ κατήδεισαν, οὔτε ὄναρ οὔτε ὕπαρ ἀπεκαλύφθη σοι τὸ δέον, οὐ ταύτῃ μᾶλλον ὤφελες ἐξιλεούμενος ὑποκλιθῆναι θεῷ καὶ πενήτων ἐλεημοσύναις ἀπολούσασθαι τὰ τῶν ἐγκλημάτων αἴτια, μήτι γε δὴ καταφεύγειν ἐπὶ μάντιν

33) Act. XVI, 18, 19. 34) I Reg. XXVIII, 15. 35) ibid.

6 στάσης A. στάσιν CP. ἐπεγείροντες ACP. 10 τοιῶδε M. 13-14 ἐστὶν ἰδεῖν MACP. 15 ἵνατί CP constanter. παρηνόχλησας MA. παρηνώχλησας CP. με ACP. ἠπηνίττετο A. ἐπην. CP. 20 ἀκήκοεν M. 27 ἐπακήκοέν σου M. 30 κλιθῆναι ACP. 31 μήτιγε A.

ἐγγαστρίμυθον, καὶ μανιώδει μαντικῇ τὰ τῆς εὐσεβείας ἀντικαταλλάττεσθαι σύμβολα, καὶ καθ' ἑαυτοῦ τὸ πάθος αὐξῆσαι διττῶς; ἢ γὰρ οὐ διανοητέον ὅτι τὰ τοιάδε μιάσματα ῥητῶς ἀπηγόρευσεν ὁ θεὸς, ἐν τῷ Λευϊτικῷ διὰ Μωσέως εἰπών "οὐκ ἐπακολουθήσετε τοῖς ἐγγαστριμύθοις, καὶ τοῖς ἐπαοιδοῖς οὐ προσκολληθήσεσθε, μιανθῆναι ἐν αὐτοῖς· ἐγώ εἰμι κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν";[36] ἀλλ' οὐκ ἀσεβῆ τάδε τὰ βδελύγματα νομίζεις, ἐναντία τῷ θεῷ δραματουργεῖν ἐγχειρῶν; ἄκουε καὶ μεθ' ἕτερα τοῦ θεοῦ χρησμῳδοῦντος ἐπὶ τῷ τοιῷδε τολμήματι· "καὶ ψυχὴ" φησὶν[36*] "ἥτις ἂν ἐπακολουθήσῃ τοῖς ἐγγαστριμύθοις ἢ ἐπαοιδοῖς, ὥστε ἐκπορνεῦσαι ὀπίσω αὐτῶν·" ὁποῖα καὶ τίνα πείσεται, προσθεὶς ἐπέφρασε προϊών, "ἐπιστήσω τὸ πρόσωπόν μου" φάμενος "ἐπὶ τὴν ψυχὴν ἐκείνην καὶ ἀπολῶ αὐτὴν ἐκ τοῦ λαοῦ αὐτῆς." εἰ οὖν ἀρχῆθεν νομοθετήσας ὁ θεὸς αὐστηροῖς ἀπέστειλε προγράμμασι τοὺς ταῖς τοιαύταις ἐγχαλινευομένους [371] ἐπαοιδαῖς ἢ μαντείαις, ἀπειλεῖ δὲ σκυθρωπὰ καὶ φρικώδη κολαστήρια κατὰ τῶν ἁλισκομένων ἐπὶ τῇ δίκῃ φοβερῶς, οὐ τὸν ἀνακείμενον ἐξ ἀπαλῶν ὀνύχων αὐτῷ τῷ θεῷ καὶ νομοφύλακα βέβαιον ἔδει περὶ τούτων ἐγκαλέσαι πρῶτον; ἀλλ' ὁ νομομαθὴς ἐκ μειρακίου καὶ τὰς νομικὰς ἀκριβῶσαι γραμμὰς ἀκρότατα δυνηθεὶς οὐκ ἂν ἐπεζήτησε τὸ πταῖσμα, μή πῃ ἄρα διὰ τούτου τινὲς εἰς μανικὰς ἐξελκυσθῶσι μαντείας, ἀπάτῃ συληθέντες ἀθλίως. ἀλλὰ τούτων μὲν οὐδὲν οὔτε εἶπεν οὔτε ἐζήτησεν (οὐ γὰρ ἦν ὁ Σαμουὴλ, ἀλλ' ὁ τὰ τοιάδε δράματα τυρεύων ἀνέκαθεν), ἐπὶ δὲ τούτοις ἀποκρίνεται[37], τὸ πρόσωπον τοῦ προφήτου ὑποδὺς, "ἵνα τί" λέγων "ἐπερωτᾷς με, καὶ κύριος ἀφέστηκεν ἀπὸ σοῦ καὶ γέγονε μετὰ τοῦ πλησίον σου; καὶ πεποίηκέ σοι κύριος καθὰ ἐλάλησεν ἐν χειρί μου." ταῦτα

36) Lev. XX, 27; Deut. XVIII, 11. 36*) Lev. XX, 6. 37) I Reg. XXVIII, 16, 17.

3 ἢ γὰρ MACG. Recte ἦ γὰρ P; v. Ast. Lex. Plat. II. p. 15. **4** μωϋσέως M. **12** ἀπέφρασε ACP. **14** ἀρχήθεν A. ἀρχῆθεν C. **15** ταῖς add. M. **15-16** ἐγγαλινευομένους MACG. F. l. ἐγχαλινουμένους. Certe inusitatum ἐγγαλινεύω pro ἐγχαλινόω. **17** σκυώδη A. σκιώδη CP. **18** αὐτῷ add. M. **21** μήπη MACP. **23** συλληθέντες A. συλλεφθέντες CG. συληφθέντες P. **24** δράματα τυρεύων] Cf. Interpp. ad Aristoph. Eq. 479 et Polluc. 6, 32, 130. **27** ὁ κύριος AP. **27** γέγονεν M et mox πεποίηκεν.

μὲν οὖν ὡς ἐχθρὸς ἅμα καὶ ἐκδικίαν ὑποτυπούμενος εἰσάγει· ἀναγινώσκει τὰ τῆς κατηγορίας ὑπομνήματα.

XII. Θεωρητέον δὲ πῶς αὐτὰ τὰ συνεκτικὰ παρὲκ ἐγκλήματα πλάττεται μὲν ὑποκρίσει δεικτικωτέρᾳ φθέγγεσθαι, μηδὲν δὲ προγνώσεως ἄξιον εἰπὼν ἐκεῖνα δευτεροῖ τετεχνασμένως, ὅσα περιὼν ὁ Σαμουὴλ ἔτι προὔλεγε συνενεχθῆναι τῷ Σαοὺλ, ἅπερ ὡς ἤδη γεγονότα προανεφώνει προφητεύων. ἀλλὰ μὴν ὅ γε φήσας αὐτῷ „τί ἐπερωτᾷς με;" διαρρήδην ὁμολογεῖ ταῦτα καὶ πρότερον εἰρηκέναι· ταυτολογεῖ δὲ δή, [372] τὰ πρῶτα διὰ τῶν ἔπειτα βεβαιῶν ἐπὶ προσχήματι γοῦν. Ὠριγένης δὲ τοὐναντίον αὐτὰ τὰ πάλαι τῷ προφήτῃ προαναφωνηθέντα ῥήματα παραλαβὼν ἐπὶ λέξεως ὡς ἄρτια καὶ καινὰ προφητείας ἀποφθέγματα διορίζεται, διά τε τοῦτο βούλεται τὸν Σαμουὴλ ἀνῆχθαι, καί τοι τῆς γραφῆς ἄντικρυς ἐλεγχούσης αὐτὸν, ὥς γε συνομολογεῖ καὶ αὐτὸς ἐν μέρει τοπικῶς. ἀλλὰ τί μετὰ ταῦτα προσετίθει πάλιν, ὁπηνίκα τῷ δυνάστῃ διελέγετο, τὸ φάσμα; "διαρρήξει κύριος τὴν βασιλείαν ἐκ χειρός σου καὶ δώσει αὐτὴν τῷ πλησίον σου τῷ Δαυὶδ, διότι οὐκ ἤκουσας τῆς φωνῆς κυρίου καὶ οὐκ ἔπλησας θυμὸν ὀργῆς αὐτοῦ ἐν Ἀμαλήκ. διὰ τὸ ῥῆμα τοῦτο ἐποίησε κύριος τοῦτό σοι τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ, καὶ δώσει κύριος τὸν Ἰσραὴλ μετὰ σοῦ εἰς χεῖρας ἀλλοφύλων".[38] εἰ δέ τις ἀκριβῶσαι βούλοιτο τὸ σαφὲς, ἐπανίτω μὲν ἐπὶ τὴν τοῦ γράμματος ἱστορίαν ὀλίγῳ πρόσθεν ἀναδραμὼν, αὐτὸ δὲ τὸ χωρίον ἀναπτύξας, ἔνθα τὸν Ἀμαλὴκ ἡττήσας ἐσφετερίσατο τὰ κράτιστα τῶν σκύλων καὶ τὰς ἐκ τούτων ᾤετο δεῖν ἀνα-

38) I Reg. 17—19.

1 ἐκδημίαν ACP. 2 F. l. —, ἀναγινώσκων. 4 δικτικώτερα M. δεικτικωτέρᾳ ACP, cuius Ed. coni. δεικτικώτερα. 5 τεχνασμένως ACP. Optime M τετεχνασμένως, quod c. 24 init. recurrit. De eiusmodi adverbiis v. S. Method. Plat. p. 20 n. 136. p. 109 n. 683. 6 προύλεγε M. προὐλεγεν A. προὔλεγεν CG. 7 ἀλλά γε μὴν ACP. 8 τί με ἐ. ACP. 9 ἃ κ. π. εἰρήκει ACP. διαντολογεῖ ACP. [ἴσ. ταυτολογεῖ] C. coni. G. confirmat M. Cf. c. 12 sub fin. 10 ἐπὶ προσχήματι, speciei gratia; cf. S. Method. Plat. p. 79 n. 472. 13 διά τοι MACP, cuius Editor διά τε coni. 16 προτετίθη A. προετίθη CP; tu cf. cap. 12 extr., 13 med., 16 med. 18 Δαυὶδ P (non G) constanter. Vid. S. Method. Plat. p. 44 n. 289. δι' ὅτι M. 20 ἐποίησεν M. 22 ἀκριβῶσαι] Cf. mea ad Io. Glyc. p. 116a. ἐπανείτω M.

φέρειν ὁλοκαυτώσεις ὡς ἀπαρχάς· ἀκριβολογίᾳ δὲ τρανοτέρᾳ ζητῶν ἐπιστημόνως εὑρήσειεν ἂν ὡς ἅπαντα τὰ ῥήματα ταῦτα κατ' ἐκεῖνο καιροῦ προεῖπεν ἐπὶ λέξεως ὁ Σαμουήλ· ἔφη γὰρ ὅτι "καὶ διέρρηξε κύριος ἐκ χειρὸς αὐτοῦ τὴν βασιλείαν",[39] ὁπότε καὶ τὸ τοῦ διπλοϊδίου πτερύγιον ἐπιλαβόμενος ὁ δυνάστης ἐδίχασε. προὔλεγε δ' αὐτῷ πρὸς ἐπὶ [373] τούτοις μὲν ὡς ἤμελλεν ἡ βασιλεία δοθήσεσθαι τῷ πλησίον αὐτοῦ τῷ μᾶλλον ὑπὲρ αὐτὸν ἀγαθῷ· προὐφήτευε δὲ καὶ τίνα τρόπον ἔδει τὸν Ἰσραὴλ ἕνεκα τούτου διασχισθήσεσθαι καὶ μηκέτι ἐπιστρέψαι. ταῦτα δὲ φήσας ὁμοῦ τοῖς ἔργοις ἐβεβαίου τὰ λεκτέα· μετ' οὐ πολὺ γὰρ ἐκ θείας ἀποσταλεὶς ἐπικρίσεως ἔχρισε βασιλέα τὸν Δαυίδ.[40] ἆρ' οὖν οὐδὲν ἀπήγγελλε ξένον ὁ διὰ ἐγγαστριμύθου λεγόμενος ἀνῆχθαι, τὰ δὲ ὑπὸ τοῦ Σαμουὴλ εἰρημένα πρότερον ὡς ἴδια μὲν ἐσχημάτιζε προσωποποιῶν ἀπάτῃ, πιθανῇ δὲ τεχνοποιᾳ ταυτολογῶν ὑπεκρίνατο δὴ προφητικῶς ὁμιλεῖν. ἀλλ' ὥσπερ ἀγύρται μάντεις ἐπὶ πλουσίων ἰέναι θύρας ἐπειγόμενοι τὰ μὲν ἤδη παροδεύσαντα τοῦ βίου πράγματα πολυπευστοῦντες ἀνιχνεύουσι λεληθότως, αὐτὰ δὲ τὰ πρὸ πολλοῦ γεγονότα λέγειν αὐτοσχεδίως ὑπονοούμενοι παραχρῆμα μὲν ἐκπλήττουσι τοὺς αὐτηκόους, εἰς εὐήθη δὲ πίστιν αὐτοὺς ὑπαγόμενοι περὶ τῶν μελλόντων ἅπερ ἐθέλουσι πλάττουσιν· οὕτως ἄρα καὶ τὸ τῆς ἐγγαστριμύθου φάσμα μεταμορφούμενον αὐτὰ μὲν ἐξηγόρευε τὰ προφητικὰ τοῦ Σαμουὴλ ἀποφθέγματα, τῷ δὲ δοκεῖν ᾤετο προφητεύειν οὐδὲν ἐπιστάμενον, ἀλλὰ τὰ μὲν ἀλλότρια προὔτατταν ὡς ἴδια καὶ κατέπληττε τὸν ἀλάστορα, διὰ δὲ τούτων εὐχερῶς ὑπεσύλα καὶ τὸν νοῦν ἔκλεπτεν ἐκείνου. τί οὖν ἄλλο μετὰ ταῦτα προσετίθει; "καὶ σὺ" φησὶν "αὔριον καὶ ὁ υἱός σου

39) I Reg. XV, 28. 40) I Reg. XVI, 13.

1 τρανωτέρᾳ ACP; tu v. S. Method. Plat. p. 42 n. 272. 4 διέρρηξεν M. 6 προύλεγε M. δὲ αὐτῷ ACP. 8 προυφήτευε M. προεφήτευε ACP. Cap. 13 extr. MACP in προὐφήτευεν consentiunt; sed προεφήτευσε omnes c. 16 init. 12 ἀπήγγελλεν M. ἀπήγγειλε ACP. 16 ἀγύρται μάντεις] Plato Pol. II. 364B. ἀγύρται — καὶ μάντεις, ubi v. Ast. Comm. p. 404, qui simul de formula: ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰέναι, monet. 17 παρ' ὀδ. M. 20 ἀπαγόμενοι ACP. ἐπαγόμενοι Allat. Synt. p. 373. Sed recte M ὑπαγόμενοι, dolose pellicientes; v. Animadv. in S. Basil. M. I. p. 192. 24 ἐπιστάμενος ACP, cuius Ed. coni. ἐπιστάμενον, et sic M. 24-25 προύταττεν M. 26 ἐν χερῶς A. 27 προσετέθη ACP. σύ φησιν M.

Ιωνάθαν μετ' ἐμοῦ, καὶ τὴν παρεμβολὴν [374] *Ἰσραὴλ δώσει κύριος εἰς τὰς χεῖρας ἀλλοφύλων."*[41] *ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἐῴκει λέγειν ὁ δαίμων ὡς ἴδια.*

XIII. *Ζητητέον δὲ πότερον ἀληθῆ προὔλεγεν, ὡς ᾤετο, καὶ πότερον ἀπὸ στόχου καὶ συγκυρίας ἀπήγγελλεν, καὶ πρὸς ἐπὶ τούτοις εἰ προεγνωκέναι τούτων ἠδύνατό τινα. πρῶτον μὲν οὖν οὐ φαίνεται τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ διαφθαρεὶς ὁ Σαοὺλ, ὡς ἔφασκε τὸ φάσμα φθεγγόμενον. εἰ γὰρ ἀκούσας τῶν λόγων ἐκ τῆς ἄγαν ἀθυμίας οὐκ ἔφαγεν ἄρτον ὅλην τὴν ἡμέραν καὶ ὅλην τὴν νύκτα, φησὶν, ἐκείνην, ὡς ἡ θεία διαγορεύει γραφὴ, μετὰ δὲ τοῦτο παραινοῦσα πάλιν ἡ γυνὴ προὔτρεπεν ἐδωδῆς ἅψασθαι, προκειμένης ὁδοῦ· πρόδηλον ὅτι τῇ δευτέρᾳ δήπουθεν ἡμέρᾳ, μετὰ τὴν πάννυκτον καὶ πανήμερον ἐκείνην ἀσιτίαν, ἔπεισε μὲν αὐτὸν, εἰς τοὔδαφος ἐρριμμένον ἐκλύτως, ἀναστῆναι καὶ καθεσθῆναι κοσμιώτερον ἐπὶ τοῦ δίφρου, τὸ δὲ μοσχάριον ὅπερ εἶχε γαλαθηνὸν ἀμελλητὶ λαβοῦσα σφάττει, ὀψοποιοῦσα δὲ καὶ πέττουσα τοὺς ἀζύμους, ἠὐτρέπιζεν ἐδωδάς. ἐπειδὴ δὲ προσέφερεν αὐτῷ καὶ τοῖς ἀμφ' αὐτὸν ἀριστοποιήσασα σπουδαίως, ὁ μὲν αὐτόθι σιτίων ἐλάβετο προτραπείς· ἀνάγκη δὲ νοεῖν ὡς εἰς ἄλλας ἀφίκετο νυκτερίους ὥρας, εἶπερ ᾤχετο νυκτὸς ἐκεῖθεν ἐξορμήσας. ὥστε τοῦτο μὲν αὐτοτελῶς ἐλέγχεται ψευσάμενος ὁ δαίμων· οὐ γὰρ ὡς εἶπεν "αὔριον ἔσῃ σὺ μετ' ἐμοῦ" γέγονεν οὕτως, ὁπηνίκα τὴν ἑξῆς αὐτόσε διέτριψεν ἡ*[375]*μέραν ἄσιτος, εἶτα τῇ δευτέρᾳ τῆς ἐδωδῆς ἁψάμενος ἐβάδισεν εἰς τὸ στρατόπεδον. οὐχὶ δὲ τοῦτο μόνον ἁλίσκεται παρὰ τὸ γεγονὸς εἰρηκὼς, ἀλλὰ καὶ τὸν Ἰωνάθαν ἔφη μονώτατον ὁμοῦ τῷ πατρὶ καταλῆξαι πρὸς αὐτόν· ἐκ δὲ τῶν ἐναντίων ἡ διηγηματικὴ τοῦ γράμματος διαγορεύει φωνὴ τὸν Σαοὺλ ἅμα τρισὶν ἀπεσφάχθαι παισὶν, ἀλλ' οὐχ ἑνὶ μόνῳ, ὡς ἔφησεν ἐκεῖνος. οὐκοῦν ἀπορίᾳ*

41) I Reg. XXVIII, 19.

2 *τὰς* add. M. 5 *ἀποστοχοῦ* MAC. [*ἴσ. ἀπὸ στοχασμοῦ*] C. coni. G, quod Ed. P, *ἀπὸ στόχου* scribens, recte repudiat. *ἀπήγγειλεν* ACP. 6 *τούτων* add. M. 11 *προύτρεπεν* M. 13 F. l. *παννύχιον*. 14 *τούδαφος* M. 16 *ἀμελητὶ* ACP; tu v. adnot. ad c. 2 med. 17 *ἀζήμους* P. 24 *ἐβάδιξεν* A. *ἐβάδιζεν* CP. 26 *μονότατον* M; idem recte *μονώτατον* c. 18 med. 28 *διαγορεύει* ACP, ut c. 2 med., c. 3 extr. et c. 13 init.; *ἀγορεύει* M.

προγνώσεως οὐδὲν ἀληθὲς ἐξεῖπεν ὁ δαίμων· οὐ γὰρ ἂν ἐναντία τῶν γεγονότων ἀπήγγελλεν· ἀλλὰ τὰ τῷ Σαμουὴλ εἰρημένα πρότερον, ὡς ἔφην, ὑποκλέψας, ὀλίγα ἄττα προσετίθει τούτοις, ἐκ τῶν εἰκότων ὁμοιότροπα συμπλέξας. οὕτως ἄρα καὶ θάνατον ἠπείλει τῷ δυνάστῃ, ταῖς ἐκείνου φωναῖς ἀποχρώμενος· ἀλλ' ἔτι γε καὶ τὴν τοῦ Ἰσραὴλ ἐκδοῦναι παρεμβολὴν ὑπισχνεῖτο, τῷ τὸν προφήτην ἐμβριθῶς εἰρηκέναι διασχισθήσεσθαι τὸν λαόν. ὁρῶν οὖν ἐπιτετειχισμένα πολέμου μηχανήματα καὶ τὸν τοῦ λαοῦ προεστῶτα περιδεῆ, προσέτι δὲ καὶ καταλειφθέντα πρὸς αὐτοῦ τοῦ θεοῦ (δι' ὧν ὁ δυνάστης ὡμολόγει στοχαζόμενος ὅτι δεῦρο περαιοῦται τὸ τοῦ προφήτου κήρυγμα), πρὸς τὰς ἐνεστώσας ὑπεκρίνατο κινήσεις ἀναφωνεῖν. ὅσα μέντοι προσέθηκεν ἴδια καθ' ἑαυτὰ, φανερῶς ἐάλω ψευσάμενος· οὔτε γὰρ τὴν τοῦ θανάτου δεδύνηται προειπεῖν ἡμέραν, οὔτε τὰς τῶν υἱέων τοῦ Σαοὺλ ἀναιρέσεις, ὧν ἐπὶ ὀνόματος ἐμνημόνευσεν ἡ γραφή. ἐκ δὲ τούτων οὐ χαλεπῶς ἂν εἴη νοεῖν ὡς οὐδὲν ἴδιον οὐδὲ ἀληθὲς ἀπήγγελλε τὸ [376] πνεῦμα, ὅσα δὲ τοῦ Σαμουὴλ ὑπεξέκλεπτε ῥήματα, ταῦτα σφετεριζόμενον ᾤετο προφητεύειν. ἀλλὰ μάλιστα μὲν οὐκ ἔστιν εἰπεῖν ὅτι τοῦτο προὐφήτευεν ἀψευδῶς· εἰ δ' ἄρα καὶ πολέμου γένεσιν ἀνεκήρυττε καὶ τὰ τῆς αἱματεκχυσίας ἀνήκεστα ῥεύματα, τίς ὁ τῶν ὁπάντων αἴτιός ἐστι πολέμων; οὐχ ὁ διάβολος; οὐκ αὐτὸς ἐξῃτήσατο τὸν Ἰώβ; οὐκ ἐπήγειρεν αὐτῷ πόλεμον ἐξαίφνης ἀκήρυκτον; οὐ μεταμορφούμενος ἄλλοθι ἄλλως αὐτάγγελος ἅμα καὶ μάρτυς ἐγίγνετο καὶ πολέμαρχος, εἰς τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐντόσθια παρεισδύς;

XIV. Ἀλλὰ ἀσαφὲς εἶναι τὸ τοιοῦτο σχῆμα νενόμισται τοῖς πολλοῖς· ἰτέον οὖν ἀκολούθως εἰς τὰ τῆς τρίτης τῶν Βασιλειῶν ἴχνη. φαίνεται τοίνυν[42] ὅπως ὁ προφήτης ἐπερωτᾶται Μιχαίας ὑπὸ τοῦ Ἀχαάβ· ἀλλ' ἐπειδήπερ ἠναγκάζετο τἀληθῆ λέγειν ἀπαρακαλύπτως, ἑωρακέναι μὲν ἔφασκε τὸν κύριον ἐπὶ

42) III Reg. XXII, 19 et sqq.

2 ἀπήγγειλεν ACP. 8 προσετίθη ACP. 13 μέν τοι MACG. 14 ἠδύνατο ACP. 17 ἀπήγγειλε ACP. ὅτε ACP pro ὅσα. 20 προυφήτευεν M. 21 ἀνεκήρυττεν MACP. καὶ om. P. αἱματ'εχυσίας (sic) M. αἱματοχυσίας AP. 26 ἐνδόσθια M. 27 τοιοῦτο male om. P. 31 Post λέγειν, non post ἀπαρακαλ. distinguunt ACG.

θρόνου καθήμενον, εἶτα καὶ στρατιὰς ἑστάναι περὶ αὐτὸν οὐρανίους ἔκ τε δεξιῶν ἅμα καὶ εὐωνύμων· ὁμοῦ δὲ τῇ τῆς ὄψεως ἱστορίᾳ καὶ φωνῆς ἔφησεν ἀκηκοέναι τοιασδέ τινος· „τίς ἀπατήσει τὸν Ἀχαὰβ καὶ ἀναβήσεται εἰς Ῥεμμὼδ Γαλαὰδ καὶ πεσεῖται ἐκεῖ;" τηνικαῦτα δέ φησιν (ἵνα τὰ ἐν μέσῳ παραλείψας ἐρῶ τὸ ζητούμενον) "ἐξῆλθε πνεῦμα καὶ ἔστη ἐνώπιον κυρίου καὶ εἶπεν· ἐγὼ ἀπατήσω αὐτόν." ὡς δὲ ὁ κύριος ἀνθυπενέγκας ἔφρασεν "ἐν τίνι;" ἀνθυποφέρει πάλιν „ἐξελεύσομαι καὶ ἔσομαι πνεῦμα ψευδὲς ἐν στόματι [377] πάντων τῶν προφητῶν αὐτοῦ." πρὸς ταῦτα μὲν οὖν εἴρηκεν ὁ κρείττων "ἀπατήσεις, καί γε δυνήσῃ· καὶ νῦν ἰδοὺ" φησὶν "ἔξελθε καὶ ποίησον οὕτως." ὁ δὲ προφήτης αὐτὰ ταῦτα τῷ βασιλεῖ διηγούμενος εὐθέως ἐπιφέρει "δέδωκεν ὁ θεὸς πνεῦμα ψευδὲς ἐν στόματι πάντων τῶν προφητῶν σου τούτων, καὶ ἐλάλησε κύριος ἐπὶ σὲ κακά." τοιγαροῦν εἴπερ ἀνάγκη νοεῖν οὐκ ἀγαθὸν, ἀλλὰ πονηρὸν εἶναι τοῦτο τὸ πνεῦμα τὸ τῆς ψευδηγορίας αἴτιον, ἀκόλουθον ὑπολαμβάνειν αὐτὸ τοῦτο διαβολικὸν ὄργανον ὑπάρχειν. εἰ δὲ κυρίως ἀποδείκνυται τοῦτο εἶναι, προακήκοεν ἄρα πῶς ἤμελλεν ὁ μιαρὸς Ἀχαὰβ εἰς πόλεμον ἀπιὼν ἀποθνήσκειν· αὐτὸ γὰρ ἠξίωσε τὸ ψεῦδος ἀντὶ τῆς ἀληθείας ἐμβάλλειν, ἵνα πολέμου γένεσιν αὐτουργήσῃ καὶ διαφθείρῃ τὸν ἄδικον αἰσχίστως. ὥστε καὶ διὰ τούτων ἀποδείκνυται τῶν ἔργων ὅτι τὰ κακὰ τοῖς ἀδίκοις ἐπιφερόμενα προμεμάθηκεν ὁ διάβολος, ἐπειδὴ τῶν ἐχθίστων ὁ δραματουργὸς αὐτός ἐστιν ἁπάντων. ἐπὶ μέντοι τοῦ Σαοὺλ, ὅσα προσθεὶς ἀφ' ἑαυτοῦ συνέζευξε τοῖς τοῦ Σαμουὴλ ἀποφθέγμασιν, οὐ μόνον ἐψεύσατο πιθανῶς, ἀλλὰ καὶ ἐβλασφήμησεν ἀσεβῶς. ἐνθένδε ποθὲν διελέγχεται ἡ πρώτη δυσφημία· πρῶτον μὲν, ὅτι κατὰ μίμησιν, ὡς ὁ κύριος ἔφη τῷ ληστῇ τὸ κράτος ὁμολογήσαντι τῆς βασιλείας αὐτοῦ, "σήμερον ἔσῃ μετ' ἐμοῦ" λέγων "ἐν τῷ παραδείσῳ,"[43] ταὐτὸν δὴ τοῦτο καὶ τῷ Σαοὺλ ἐκπληρώσαντι τὰς [378] μανικὰς αὐτοῦ μαντείας

43) Luc. XXIII, 43.

3-4 ἀπατήσῃ A. ἀπατήσῃ CG. **4** ρεμμὸδ γαλαὰδ M. **10** καίγε MAC. **11** δυνήσῃ M. ἰδού φησιν MAC. ἰδοῦ φησιν G. **14** ἐλάλησεν M. **17** τοῦτο τὸ ACP. **20** ἐκβάλλειν ACP. **21** αὐτουργήσοι M. αἰσχίως MACP. **25** συνέζευξεν M. **27** ἐνδένδε πόθεν CG. Fort. leg. ἐνθένδε δέ ποθεν, ut c. 2 init. **31** μαντικὰς ACP.

ἔφησεν ὁ δολομήτης "αὔριον ἔσῃ σὺ μετ' ἐμοῦ καὶ Ἰωνάθαν ὁ υἱός σου."[44] δεύτερον δὲ βούλεται δεικνύναι διὰ τούτων ὅτι μηδὲν ὁ δίκαιος ἀδίκου διαφέρει, τὰς τῶν εὐσεβῶν ἐκκόψαι προθυμίας ἐπιτεχνώμενος. οὐδεὶς δὲ ἔοικεν ἀγνοεῖν ὅτι μηδεμία συνυπάρχει κοινωνία πιστῷ μετὰ ἀπίστου, ἢ αὖ πάλιν ὅπως ὁ πλούτῳ κατατρυφήσας ἀπλήστῳ πόρρω τῆς Λαζάρου διαίτης ἀπεκρίθη[45], καί τοι μηδὲν ὅμοιον ἐκείνῳ δράσας· ἀλλ' οὗτος μὲν οὐδὲν πώποτε μετέδωκε τῷ πενομένῳ τὸ παράπαν οὐδὲν οὔτε περιττευμάτων οὔτε ψιχῶν εἰς τοὔδαφος ἐκριπτομένων, ἀλλ' οὐδ' ἐλυμήνατο τὸν ἄνδρα πληγαῖς, οὐ μάστιξιν αἰκισάμενος ἐδίωξε περαιτέρω που γῆς. ἀλλ' ὅμως, ἐπειδὴ μετήλλαξαν ἄμφω μετάραντες ἐντεῦθεν, ὁ μὲν εἰς κόλπους ἔληξε τοῦ προπάτορος Ἀβραάμ, ὁ δὲ ταῖς ἀνοιμήτοις ἐδόθη φλοξὶ τοῦ πυρός. ὡς οὖν ἐν τῷ ᾅδῃ βασανιζόμενος ἐφλέγετο[46], πόρρωθεν μὲν ὁρᾷ τὸν προπάτορα, θεωρεῖ δὲ καὶ τὸν Λάζαρον ἐν τοῖς πόλποις αὐτοῦ· τῇ δὲ δὴ φλογὶ πυρούμενος, ἐκθύμως ἠξίου τὸν Ἀβραάμ, ὅπως ἐκπέμψῃ τὸν πένητα πρὸς αὐτόν· ἐδεῖτο γὰρ, ἵν' ἀφικόμενος ὁ Λάζαρος τὸ μὲν ἄκρον ὕδατι βάψῃ τοῦ δακτύλου, καταψύξῃ δὲ τὴν γλῶτταν αὐτοῦ, νοτίδος ἐπαφυσάμενος ἰκμάδα· πυροφόροις οὖν ἀλγυνόμενος ὀδύναις ἐπρέσβευε τοιαῦτα μεθ' ἱκετείας ὁ τάλας. ἐπειδὴ δὲ πρὸς ἔπος ἀποκριν[379]άμενος ὁ προπάτωρ ἕκαστον ἐν ἑκάστῳ μέρει τὰς ἀξίας ἔφαινεν ἀμοιβὰς ἐπάθλου χάριν εἰληφέναι, τηνικαῦτα προσθεὶς ἐπεφθέγξατο· "καὶ ἐπὶ πᾶσι τούτοις μεταξὺ ἡμῶν καὶ ὑμῶν χάσμα" φησὶν "ἐστήρικται μέγα, ὅπως οἱ θέλοντες διαβῆναι ἔνθεν πρὸς ὑμᾶς μὴ δύνωνται, μηδὲ οἱ ἐκεῖθεν πρὸς ἡμᾶς διαπερῶσιν."[47] εἰ τοίνυν ἐστὶ χάσματος ἰδέα διεργουσα μεταξὺ δικαίων ἠδ' ἀδίκων, ὥστε μὴ δύνασθαι τοὺς ἔνθεν ἐκεῖσε διαπορθμεῦσαι, μήτε δεῦρο τοὺς ἐκεῖθεν ἀφικέσθαι, συνέστηκεν

44) I Reg. XXVIII, 19. 45) Luc. XVI, 19 sqq. 46) ibid. 23. 47) ibid. 26.

2 δὲ add. M. δεικνίναι A. δεικνῦναι CG. **3** ἐκκόψαι. Cf. mea ad Io. Glyc. p. 100. **4** δὲ add. M. **7** ὠμὸν pro ὅμοιον coni. Ed. P., si ἐκείνῳ ad Lazarum referatur. **8** μετέδωκεν M. **11** περετέρω MA. ὅπως MACP, quod nolito ad praegressa: ἢ αὖ πάλιν ὅπως — referre. **13** φλοξὶν M. **19-20** ἐπαφησάμενος MACP. ἐπαφυσάμενος coni. Ed. P. **21** μετ' οἰκετείας A. **24** ὑμῶν καὶ ἡμ. ACP. **26** δύναται ACG. **27** εἰδέα MACP. **28** ὡς pro ὥστε ACP.

ὡς ὁ Σαοὺλ ἄδικος ὢν οὐκ ἔστι μετὰ τοῦ προφήτου Σαμουήλ· εἰ γὰρ ὁ πλούσιος οὐ δύναται μετὰ τοῦ πένητος εἶναι, καὶ ταῦτα μηδὲν ἀδικήσας μηδὲ διώξας αὐτὸν, ἀλλὰ μὴ μεταδοὺς αὐτῷ προχείρως ἐξ ὧν εἶχεν, πόσῳ δὴ μᾶλλον ὁ σχέτλιος ἀνὴρ ἀνάξιός ἐστι τῆς τῶν ἁγίων ἀπολαῦσαι κοινωνίας;

XV. Ἀλλ' οὐ διανοητέον ὅπως αἰσχροῦ μὲν ἕνεκα κέρδους ἀθετεῖ τὸ θεῖον ἐπίταγμα[48], δαίμονι δὲ πληγεὶς ἀνιάτως ἐλαύνεται βασκανίᾳ διώκειν τὸν ἁγιοπρεπῆ Δαυὶδ[49] οὐδενὶ κόσμῳ πρέποντι, καί τοι ψαλμῳδίᾳ προφητικῇ τὴν ἀγριότητα τοῦ ἐμβαχεύοντος ἐν αὐτῷ δαίμονος ἡμεροῦντα· τοὺς ἱερεῖς ἀποσφάττει τοῦ κυρίου τριακοσίους ὄντας πρὸς τοῖς πεντήκοντα τὸν ἀριθμόν[50]· ἀφίσταται τοῦ θεοῦ μαντευόμενος ἀσεβῶς. εἰ δὲ ταῦτα καὶ τὰ τούτοις ἀδελφὰ διεπράξατο, πῶς οἷόν τε νομίζειν ὅτι μετὰ τοῦ θαυμασιουρ[380]γοῦ κατέληξε Σαμουὴλ, ὃς ἐν ὥρᾳ θέρους ὑετὸν ἠξίωσε γενέσθαι[51], καὶ παρ' αὐτὸ κατεσκεδάσθη πλῆθος ἀμέτρητον ὑδάτων; εἰ δὲ οὐκ ἔστιν εἰπεῖν ὅτι Σαοὺλ ἐστὶ μετὰ τοῦ Σαμουὴλ, ἐψεύσατο μὲν ὁ λέγων αὐτῷ "αὔριον ἔσῃ σὺ μετ' ἐμοῦ."[52] τοιγαροῦν εἰ ψεύστης ὁ ταῦτα εἰρηκὼς ὑπάρχει, πρόδηλον ὡς οὐκ ἔστιν ὁ Σαμουὴλ οὗτος· οὐ γὰρ ἂν οὕτως ἀχρόνως ὁ τοῦ κυρίου ψεύσαιτο προφήτης· ὥστε τὰ τοιαῦτα δίχα διαπτυσσόμενα ῥήματα γυμνὸν ὑποδεικνύει τὸν πολυπρόσωπον ἐνδοτάτω θῆρα κρυπτόμενον. αὐτὸς γοῦν ἐστιν ὁ κατασπάσας εἰς τὸ τοῦ ταρτάρου χάσμα καὶ τὸν ἐμμανῆ Σαούλ· ὅθεν οἰκείως αὐτῷ προσεφθέγγετο κρατήσας "αὔριον ἔσῃ μετ' ἐμοῦ." διττῷ δὲ συστῆσαι προσώπῳ πειρώμενος ὡς οὐδέποτε δίκαιος ἀδίκου διαφέρει, καὶ τὸν Ἰωνάθαν ἅμα τῷ πατρὶ τὸν αὐτὸν ἐκείνῳ κλῆρον ἀπενέγκασθαι συνωμολόγει, καί τοι μὴ

48) I Reg. XV, 9. 49) I Reg. XIX, 9. 50) I Reg. XXII, 18. 51) I Reg. XII, 18. 52) I Reg. XXVIII, 19.

4 εἶχε ACP. **8** ἁγιοπρεπή (sic) M. ἁγιωπρεπῆ A. **9-10** ἐμ μαχ. M. ἐκβ. ACP, v. adnot. ad c. 3. **13** τὰ τούτοις ἀδελφὰ] Cf. mea ad Gregor. Palam. Prosop. p. 43. οἴονται M pro οἷόν τε. **14** θαυματουργοῦ ACP. **15** παρ' αὐτῷ MACP, cuius Ed. παρ' αὐτὸ vel παρ' αὐτὰ coni.; sed παρ' αὐτὸ, propterea, ut παρὰ τοῦτο, c. 16 extr. **16-17** Σαούλ ἐστιν M. Σαούλ ἐστι CP. **17** μετ' αὐτοῦ ACP. [ἴσ. μετὰ τοῦ] C, coni. G, confirmat M. **20** τὰ add. M. Dein τοιαῦτα ACP. [ἴσ. ταῦτα] C, coni. G. recte repudiat Ed. P. Confirmat τοιαῦτα M. **21** διχὰ MA. πτισσόμενα ACP. **22** ἐδοτάτω M. **24** αὔριον σὺ καὶ Ἰωνάθαν ὁ υἱός σου μ. ἐ. ACP.

συνενεχθέντα τῇ τούτου ὠμότητι. τίς δὲ τῶν ὄντων ὑποκρίνεται μὴ νοεῖν ὅτι κράτιστα βιώσας ὁ τοῦ προφήτου Δαυὶδ ἐραστής, ἀλλὰ μὴ διῶξαι δίκαιον ἀδίκως ἐγχειρήσας οὐ τὴν αὐτὴν ἀποφέρεται τῷ διώξαντι μισθοφορίαν; οὐ γὰρ ἀποθανεῖται, τὸ ξύμπαν εἰπεῖν, υἱὸς ὑπὲρ ἀδίκου πατρός. ἀλλὰ μὴν ἐλέγχεταί γε καὶ διὰ τοῦδε τοῦ μηνύματος ὁ ψευδορράφος.

XVI. *Ἀπαραλείπτῳ δὲ τάξεως ἀκολουθίᾳ προσθεὶς ἔφησεν ὁ συγγραφεύς, ὅτι "καὶ ἔσπευσε Σαοὺλ* [381] *καὶ ἔπεσεν ἐστηκὼς ἐπὶ τὴν γῆν καὶ ἐφοβήθη σφόδρα" λέγων "ἀπὸ τῶν λόγων Σαμουήλ."*[53] *ἐκείνους γὰρ οἶδε τοῦ Σαμουὴλ εἶναι τοὺς λόγους, οὓς προεφήτευσε μὲν αὐτῷ σώματι καὶ γλώττῃ παρών· τὸ δὲ φάσμα τούτους ἀνελέξατο τοὺς λόγους καὶ προὔφερεν ὡς ἰδίους· ὧν ὁ δυνάστης ὑπομνησθεὶς, καὶ τὰ τοῦ πολέμου σύμβολα θεωρῶν ἄντικρυς ἱδρυμένα, περιδεὴς ἐγεγόνει, τὸ πέρας αὐτῶν ἐννοῶν. ἀλλ' Ὠριγένης ἑαυτῷ δόγματα πλάττων, εἰδὼς ὅτι πλεῖστοι μὲν ὅσοι τυγχάνουσιν οἱ ταῦτα ψηφιζόμενοι, πρὸς δὲ τοὺς ἀντιλέγοντας αὐτῷ διαλεγόμενος, οὐκ ἐσπούδασε μετὰ τῆς ὀφειλομένης εὐλαβείας ἀκριβῶσαι τὸ δέον· ἀλλά γε τὸ τῆς ἐγγαστριμύθου δρᾶμα πάντων ἅπτεσθαι προλέγων, καὶ τὴν ἀλήθειαν εἰς τὴν ἐξέτασιν ἀναγκαίαν ἐπικαλούμενος, αὐτῇ τῇ ἀληθείᾳ μάχεται προφανῶς. εἶτα τοῦ Σαμουὴλ ἐγκώμια διεξιὼν, ὅσα περὶ αὐτοῦ διαλαλοῦσιν αἱ θεῖαι γραφαὶ, τηνικαῦτα πάλιν ὑπὸ τὴν τοῦ δαίμονος ἐξουσίαν ἀποφαίνων αὐτὸν, αὐτοῖς ῥήμασι καὶ αὐταῖς ἐπέφραζε συλλαβαῖς "ἆρ' οὖν ὁ τηλικοῦτος ὑπὸ τὴν γῆν ἦν, καὶ ἀνήγαγεν αὐτὸν ἡ ἐγγαστρίμυθος; ἐξουσίαν ἔχει δαιμόνιον ψυχῆς προφητικῆς;" ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὡς ἐπαπορῶν ἢ τάχα ἴσως ἐρόμενος ὑπονοεῖται λέγειν ἐνίοτε παρά τισιν· ἵνα δὲ διὰ τῶν ἔπειτα συστήσειεν ἐπιλόγων ὅτι ταῦτα οὕτως*

53) I Reg. XXVIII, 20.

8 *ἐγχειρίσας* ACP. **4** *ἀπιφέρεται* (sic) G. *ἐπιφέρεται* P, cuius Ed. coni. *ἀποφ.* quod MAC habent. **7** *ἀπαραλήπτῳ* MACP, cuius Ed. coni. quod reposui. **12** *ἀνεξελέξατο τοὺς* cum lacuna ACP. *λόγους* add. M. *προύφερεν* M. **16** *δὲ* add. M. **20** *ἀνειμαίαν* ACP. [*ἴσ. ἀναγκαίαν*] C; idem coni. G; confirmant M et Origen. p. 329 inf. Allat. *ἀνειμένως* male coni. Ed. P. **21** *τοῦ* om. A. **24** *ἆρ' οὖν, εἰ* — Orig. p. 330 Allat. **27** *ἡ* (sic) *τάχα* M. *εἰ τ.* A.

ἔχει, λευκοτέρᾳ προσετίθει φράσει [382] τι ὑποκεκραγώς· "ἐγγέγραπται ταῦτα;" φησὶν "ἀληθῆ ἐστιν ἢ οὐκ ἔστιν ἀληθῆ; τὸ μὲν μὴ εἶναι ἀληθῆ λέγειν εἰς ἀπιστίαν προτρέπει· χωρήσει ἐπὶ κεφαλὰς" φάμενος "τῶν λεγόντων· τὸ δὲ εἶναι ἀληθῆ ζήτησιν καὶ ἐπαπόρησιν ἡμῖν παρέχει." μετὰ δὲ τοῦτο πάλιν βεβαιῶν ἀνεπισκέπτως ἅπερ εἰσαγγέλλει, καὶ τὰς τῶν ἀντιδοξούντων αὐτῷ γνώμας ἐκτιθέμενος ἐπιφέρει "καὶ μὴν ἴσμεν τινὰς τῶν ἡμετέρων ἀδελφῶν ἀντιβλέψαντας τῇ γραφῇ καὶ λέγοντας· οὐ πιστεύω τῇ ἐγγαστριμύθῳ· λέγει ἡ ἐγγαστρίμυθος ἑωρακέναι τὸν Σαμουήλ· ψεύδεται," καὶ πολλά γε πρὸς ἐκ τούτοις ἕτερα. διὰ δὲ τούτων ἀπαρακαλύπτως ἐπιτιμᾷ τοῖς ἀποφαίνουσι ψευδῆ τὰ τῆς ἐγγαστριμύθου μαντεύματα, καὶ καταρώμενος ἐπὶ κεφαλὰς ἀναφέρει τῶν ἀπιστούντων αὐτῇ. ῥᾷστα μέντοι πεῖσαι τοὺς εὐχερεῖς ἐθέλων αὐτῇ περαίπτει τῇ γραφῇ τὸ διήγημα, "γέγραπται ταῦτα" λέγων "ἢ οὐ γέγραπται;" συλλογιστικῇ δὲ δεινότητι χρώμενος ἐπάγει δευτερῶν "ἀληθῆ ταῦτά ἐστιν ἢ οὐκ ἔστιν ἀληθῆ; καί τοι τὸ μὲν οὐκ ἀνῆχθαι τὴν τοῦ προφήτου ψυχὴν ἐπαπόρησιν ἡμῖν" ἔφη "παρέχει καὶ ζήτησιν." αὐτὸ δὲ τὸ τὰ τοιαῦτα διδόναι τῷ δαίμονι πόσης ἀσεβείας ἐστὶ μεστόν; οὐκέτι λέγει ζητῶν οὐδὲ προσέχει τὸν νοῦν ἀκράτῳ πληγὴς ἀσυνεσίᾳ. θεῷ γὰρ ὑπάρχει μόνῳ τοιαύτῃ ἐξουσίᾳ ἐπιτάσσειν, ὥστε ψυχὰς ἐξ ᾅδου μεταπέμπεσθαι καὶ καλεῖν. [383] ἀνθυπενεκτέον οὖν ἐνταῦθα πάλιν· ἐν μὲν ταῖς ἱεραῖς ἀνείληπται ταῦτα γραφαῖς, οὐ μὴν ἐξ ἰδίου προσώπου τὸ τοιοῦτο διαπεπρᾶχθαι γράμμα προὔλεγεν ὁ συγγραφεύς· οὐ γὰρ ἂν ἐκκλησίαζεν ἡ βίβλος ἐναντία, ταῖς προφητικαῖς ἀντιβοῶσα φωναῖς, ὅς γε καὶ πρόσθεν ἐδείξαμεν καὶ μικρὸν ὕστερον ἐροῦμεν· ἀλλὰ δὴ τὰ τῆς ἐγγαστριμύθου διεξάπαττε ῥήματα καὶ τὴν ἐμμανῆ τοῦ δυνάστου γνῶσιν ἔργοις ἀγνωσίας ἀποδεδειγμένην ἀνάπλεων· οὐ γὰρ οὕτως ἁρμόσει ταῖς ἁγίαις

1 προσετίθη φάσει ACP. εἰπωκεκραγὼς (sic) M. **3** τί μη pro τὸ μὴ A. μὲν add. M, et sic Origen. p. 330 Allat. **10** ψεύσεται A. **12-13** Ad καταρώμενος [ἴσ. κατάρας] C; idem coni. G. **17** ταῦτα ἐστὶν A. **21-22** τοιαύτης ἐξουσίας MA. τοιαύτη ἐξουσία CG. **25** διαπεπράχθαι ACG. **25** Ad γράμμα [ἴσ. πρᾶγμα] C; idem coni. G. προύλεγεν M. **30** ἀνάπλεον MACP. εἰ γὰρ MACP. Allat. Neque enim.

ἐπισκῆψαι γραφαῖς. οὐκοῦν, ἐπειδή φασιν ὅτι καὶ θεὸν ἄντικρυς ὁ διάβολος ἑαυτὸν ἀναγορεύει, παρὰ τοῦτο δεήσει πιστεύειν αὐτῷ, τῇ διηγηματικῇ τοῦ γράμματος ἐκδοχῇ τὸ πᾶν ἀνατιθέντας, ὡς Ὠριγένης εἰσηγεῖται; καὶ τοῦτο γὰρ εἰς αὐτὰς ἀναγέγραπται τὰς γραφάς· ἢ αὖ πάλιν, ἐπειδὰν ὑπερηφανίᾳ χρώμενος ἀμέτρῳ πᾶσαν ὁμοῦ τὴν τοῦδε τοῦ κόσμου περιγραφὴν ἤτοι καὶ τὰς βασιλείας αὐτῆς ἰδίας εἶναι λέγοι[54], παρὰ τοῦτο φαίη τις ἂν ὡς ἄρα προσήκει νοεῖν ὅτι δημιουργὸς αὐτός ἐστιν ἁπάντων; οὐ μὲν οὖν, εἴποι τις ἄν· ἡ γάρ τοι διηγηματικὴ διεχάραξε φωνὴ τὰς ἐκείνου μεγαληγορίας, οὐ μὴν ἀληθεῖς ἀποφαίνει αὐτάς· οὐδ' ἔστι τοῦτο δεῖξαι δυνάμενος οὐδεὶς οὐδαμῶς. ἀλλὰ μυρία μὲν ἔστι τοιαῦτα πρὸς ἐπὶ τούτοις ἰδεῖν, οὐχ οἷόν τε δὲ πάντα παράγειν, ἵνα μὴ μακρηγορίᾳ δόξωμεν ἐκκρούεσθαι τοῦ ζητήματος.

XVII. Ὡς [384] οὖν ἐδόκει τοῖς ὀρθότατα φρονοῦσιν οὐ μετρίως ἐπιτιμᾶν, αὖθις ὑπεκκλέψας ἐπ' ἄλλην ἀπεπήδησεν ἔννοιαν, ἐδεινοποίει δὲ δημαγωγῶν ὅτι φάσκουσι πρὸς τοῖς ἄλλοις ὡς εἴη φρικῶδες ὑπολαβεῖν ἐν ᾅδου γεγονέναι τὸν εὐκλεῆ Σαμουήλ, ὃς ἐκκρίτῳ προφητείας ἀξίᾳ τετίμηται. τοῦτο μὲν οὖν ἄνω καὶ κάτω ταυτολογεῖ γραωδῶς, ἐξ ἄλλων εἰς ἄλλα μεταχειρίζεσθαι τοὺς αὐτηκόους ἀπάτῃ τεχνώμενος. ἡμεῖς δὲ περὶ τούτων οὐ διαφερόμεθα, περὶ ὧν ἅπασι συνομολογητέα καθέστηκεν, ἀλλ' ὧν ἕνεκα κυρίως ἀμφισβητεῖν ἐγνώκαμεν· οὐ γὰρ εἰ Σαμουὴλ γέγονε ζητητέα, ἀλλ' εἰ τοιαύτην ἔχει δαίμων ἐξουσίαν, ὥστε δικαίων ἀνακαλεῖσθαι ψυχὰς ἐξ ᾅδου καὶ πάλιν ἀποπέμπειν. ἐπεὶ τοίνυν ἐπ' αὐτοφώρῳ ληφθεὶς ἑάλω βλασφημίας ἐπαντλῶν αἴτια τὰς τῶν ἀκροατῶν ἀκοάς, ἀπατηλῇ

54) Matth. IV, 8, 9.

1 *ἐπειδὴ φασὶν* A. 2 *εἰ παρὰ τοῦτο* CP. 9 *οὐμενοῦν* MA. *οὔμενουν* CP. 11 *οὐδ' ἐστί δέτι τ. δ.* A. *οὐδ' ἐστὶ δὲ ὅτι τ. δ.* CP. 17 *ἔδειν ποίει* A. 20 *ἄνω δὲ κ. κ.* P; tu de formula *ἄνω καὶ κάτω* v. adnot. ad c. 7. 22 *ἅπασιν* M. 23 *ἐγνώκαμεν*, iudicamus; male A: cognoscimus. Cf. mea ad Io. Glyc. De V. S. R. p. 119a. 24 *γέγονεν* M. *ζητητέον* M, per se quidem recte (cf. Ast. Lex. Plat. II p. 7); sed *ζητητέα* pro *ζητητέον* non minus atticum, quam superius *ὁμολογητέα* pro *ὁμολογητέον*. Cf. Koen. ad Gregor. Cor. p. 130 Schaef. 26 *ἐπ' αὐτοφόρῳ* MA. *ἐπαυτοφώρῳ* CP. 27 *ἀλλὰ* pro *αἴτια* CP. Leg. *αἰτίοις* aut *ταῖς — ἀκοαῖς*. Vid. Symbol. in Philostr. V. S. p. 48. 129 et cf. c. 28 init.

μὲν ὑπεκκλίνει τέχνῃ, καταφεύγει δὲ δῆθεν ἐπὶ τὸ τοῦ Χριστοῦ πρόσωπον, ἵν' ἀντεξετάσας αὐτὸ τοῖς ἁγίοις ἀνδράσιν ἀποδείξειεν ὅτι καὶ αὐτὸς εἰς ᾅδου κατῆλθεν ὁ Χριστὸς ὁμοῦ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν. ἀλλὰ γὰρ ὡς ἀπεδείκνυε τοῦτο καὶ δὴ καὶ τῷ κατ' ἄνδρα παραινῶν ἐπεφθέγγετο, "τί φοβῇ" λέγων "εἰπεῖν ὅτι πᾶς χρήζει τόπος αὐτοῦ τε τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν προφητῶν;" ὀλίγα ἄττα διὰ μέσου τάττων ἄλλην ἐπιπλέκει δυσφημίαν· ἐκφαίνων ὅτι "καὶ κάτω τυγχάνων ὁ Χριστὸς, ἵν' οὕτως εἴπω," φησὶν "ἐν τῷ κάτω τόπῳ ὤν, [385] τῇ προαιρέσει ἄνω ἦν." ὡς περὶ ἀνθρώπου δὲ μόνου προσομιλῶν, ἀλλ' οὐκέτι καὶ τῆς θείας αὐτοῦ στοχαζόμενος φύσεως, ἐν τοῖς κατωτάτω μὲν αὐτὸν ἔφασκεν ἀφιχθαι, προαιρέσει δὲ δήπουθεν ἄνω βεβηκέναι, καθάπερ οὖν ἀμέλει καὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους. "οὕτω" γὰρ ἔφη "καὶ οἱ προφῆται καὶ Σαμουὴλ, κἂν καταβῶσιν ὅπου αἱ ψυχαὶ" φησὶν "αἱ κάτω, ἐν τῷ κάτω μὲν δύνανται εἶναι τόπῳ, οὐ κάτω δέ εἰσι τῇ προαιρέσει." κουφολογίᾳ δὲ δὴ περιηχήσας ἀπειροπληθεῖ τὸν κόσμον, οὐδὲ τοῦτο ξυνίησιν, ὅτι πᾶς ὁστισοῦν ἀνθρώπων, εἰ καὶ σφόδρα σχέτλιός ἐστιν, ἐν ᾅδου κατελθὼν ἄνω τῇ προαιρέσει καθέστηκεν. οὐδεὶς γοῦν ἂν εἴη γε δικαίων οὐδ' ἀδίκων, ὃς οὐ γλίχεται τῶν ἀνωτάτω μὲν ἑκάστοτε διατριβῶν ἔχεσθαι, τῶν δὲ καταχθονίων ἀπηλλάχθαι τόπων. εἰ τοίνυν ἅπαντες ὁμοῦ οἱ καταχθέντες εἰς ᾅδου τῶν ἄνω χορῶν ἐρῶσι προαιρέσει, καὶ οὐ πάνυ δικαίου τινὲς ἐπεμελήσαντο βίου, ποταπὸν ἀξίωμα τοῦ προφητικοῦ διεσάφει χοροῦ; τί δὲ τὸ περιττὸν ἀπήγγελλε τοῦ κυρίου, πᾶσιν ὅμοιον ἀποφαίνων αὐτόν; ἀλλ' οὕτως ἀμαθῶς ἐξήχησε τὴν φωνὴν, οὐκ ἐννοήσας ὅτι θεὸς ἦν ὁ λόγος· οὐ προαιρέσει μᾶλλον, ἀλλ'

1 τὸ post ἐπὶ add. M. 5 τὸ κ. ἄ. ACP. 7 ἄττα A. 8 καὶ add. M. 18 ὅστις οὖν MCG, ὅς τις οὖν A. 20 τῶν add. M. 21 διατρίβων P (non G). 23 φορῶν MACP. Allatius: supernas stationes. [ἴσ. χωρῶν] C; idem G coni., non χορῶν, ut P ait. Posterius tamen minime displicet. Noster c. 23 et 30 χοροὺς ἀγγέλων. c. 24. ἀγγελικοὶς χοροῖς. Cf. mea ad Io. Glyc. De V. S. R. p. 98 sq. 136a. et S. Method. Plat. p. 41 n. 264. Ne quis scripturam ἄνω φορῶν defendat usu loquendi, quo ἄνω φέρεσθαι sursum ferri dicitur: sic saltem τῆς ἄνω φορᾶς scribendum erat. 25 ἀπήγγειλε AP. 27 Post λόγος nonnihil, fortasse ὅς, excidisse videtur. Allat. vertit: Deum, qui.

ἀρετῇ τῆς θεότητος ἁπανταχοῦ πάρεστιν ἀθρόως. εἰ δὲ καὶ τὰ μάλιστα τὸν ἔκκριτον ἑαυτοῦ ναὸν ἐπέτρεψε λυθῆναι, τριήμερον μὲν αὐτίκα πάλιν ἀνήγειρε καινοπρεπῶς, [386] ἡ δὲ ψυχὴ τοῦδε τοῦ ἀνθρωπείου σκηνώματος εἰς τὰ κατώτατα κατελθοῦσα μέρη τῆς γῆς, ἀνεπέτασε τὰς ἐκεῖσε πύλας ἀθρόᾳ ῥοπῇ καὶ τὰς αὐτόθι καθειργμένας ἀνῆκε ψυχάς· οὕτω δὲ θεσπεσίᾳ κεκραταίωται δυνάμει διὰ τὴν τοῦ θεοῦ καὶ λόγου συνουσίαν, ὥστε καὶ παντέφορον ἔχειν ἐξουσίαν.

XVIII. Ἀλλὰ μὴν ἔγωγε πείθομαι καὶ τούτου τεκμήριον εἶναι σαφές· ὁπηνίκα μὲν εἰς τοὺς καταχθονίους ἀφικνεῖτο τόπους, ἐν ταὐτῷ δὲ καὶ τὴν τοῦ λῃστοῦ ψυχὴν αὐθήμερον εἰσῆγεν εἰς τὸν παράδεισον. εἰ γὰρ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου τοῖς ἅπασιν ὑπῆρξεν ἀνθρώποις ἡ σωτηρία, πρόδηλον ὡς ἡ ψυχὴ τὰς ὁμογενεῖς ἀναλυτροῦται ψυχάς, ἅμα μὲν εἰς τὰ καταχθόνια κατιοῦσα μέρη τοῦ χάους, ἅμα δὲ καὶ τῇ ἀρχαιοτάτῃ τοῦ παραδείσου πάλιν ἀποκαθιστῶσα νομῇ τὸν ὑπεισδύντα τῷ κράτει τῆς ἀηττήτου βασιλείας. ἀκόλουθα δὲ καὶ πρὸ τούτων ὁ τοῦ θεοῦ παῖς ἐμαρτύρετο, προλέγων ὅτι "καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ."[55] τοιγαροῦν εἴπερ ἔφασκε τὸν ἐκ τοῦ ἀνθρωπείου γένους ὁρμώμενον εἰς οὐρανὸν μὲν ἀναβεβηκέναι μονώτατον ἐκ πάντων, ἐκ δὲ τῶν ἐκεῖσε πάλιν καταβεβηκέναι ἐνθάδε, καὶ δεῦρο βεβηκότα φοιτᾶν ἐν οὐρανῷ, συνέστηκεν ὅτι ψυχῆς ἀρετῇ ταῦτα ἔπραττεν ὁ ἄνθρωπος ἐκκρίτως· ἡ γὰρ ἁγία τοῦ Χριστοῦ ψυχὴ τῷ θεῷ συνδιαιτωμένη καὶ λόγῳ πάντα μὲν ἐκπεριπολεῖ συλλήβδην, εἰς αὐτὸν [387] δὲ βέβηκε τὸν ἀνώτατον οὐρανὸν, εἰς ὃν οὐδεὶς ἄλλος ἀνῆλθε τῶν ἀνθρώπων. ἀλλὰ ταῦτα εἰς αὐτὴν ἀνήρτηται τὴν ἀνθρωπείαν ἰδέαν, ἣν ὁ θεὸς ἐφόρεσε καὶ λόγος. ὅτι δὲ πανταχοῦ πάρεστιν ἀθρόως ὁ τοῦ θεοῦ παῖς, οὐχ ἥκιστα καὶ περὶ τούτου μάρτυς ἕστηκεν Ἰωάννης, αὐτήκοος μὲν ὑπάρχων αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ,

55) Ioan. III, 13.

14 κατϊοῦσα M. 16 ὑπεισδύναντα A. ὑπεισδύνοντα CP. 24 ἅνος A, non intellecto scripturae compendio, de quo v. VV. DD. ad Gregor. Cor. p. 415. 634. 26 ἐκπεριπολῶ in hac re minus usitatum, quam περιπολῶ. Vid. S. Method. Plat. p. 29 n. 191. 26-27 βέβηκεν M. 28 ἀνῄρτηται MAP. 29 εἰδέαν MACP.

βοᾷ δὲ γεγωνότως αὐτολεξεὶ "Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο."[56] καὶ μὴν εἰ θεῦρο παρὼν ἐπεφοίτα σωματικῶς ὁ Χριστὸς, ὁπηνίκα τούτους ἀπήγγελλεν Ἰωάννῃ τοὺς λόγους, ὁ δὲ τὰς τούτου ῥήσεις ὑποδεξάμενος ἐκήρυττε μὲν αὐτὸν ἐν τοῖς κόλποις εἶναι τοῦ πατρὸς, ἑστιώμενον ἐπὶ γῆς αὐτῷ σώματι, πῶς οὐκ ἐννοητέον ὅτι καὶ τῶν οὐρανῶν ἐπιβεβήκει τῶν τοῦτο, καὶ ὡς κόλπων εἴσω διαιτώμενος καὶ τῇ γῇ θεοπρεπῶς ἐπεδήμει καὶ πᾶσιν ὁμοῦ παρῆν οἷα θεός;

XIX. Εἰ δέ τις Ἰουδαϊκὴν ἀρρωστῶν ἀβλεφίαν τὰς εὐαγγελικὰς οὐ προσίεται φωνὰς, ἐπακτέον αὐτῷ τὰ τοῦ Σολομῶντος ἀποφθέγματα καὶ ῥητέον ὧδέ πως· "ἡσύχου γὰρ σιγῆς περιεχούσης τὰ πάντα καὶ νυκτὸς ἐν ἰδίῳ τάχει μεσαζούσης ὁ παντοδύναμός σου λόγος ἀπ' οὐρανοῦ ἐκ θρόνων βασιλικῶν ξίφος ὀξὺ τὴν ἀνυπόκριτον ἐπιταγήν σου φέρων, στὰς ἐπλήρωσε θανάτου τὰ πάντα, καὶ οὐρανοῦ μὲν ἥπτετο, βεβήκει δὲ ἐπὶ γῆς".[57] εἰ τοίνυν ὁ μονογενὴς υἱὸς αὐτοῦ τοῦ θεοῦ λόγος ἀναγορεύεται καὶ θεὸς ὁμοδόξῳ συνωδίᾳ, δι' οὗ γεγό[388]νασιν ἄγγελοι, οὐρανοὶ καὶ γῆ καὶ θάλαττα καὶ βυθοὶ καὶ φωστῆρες οὐρανοδρόμοι, καὶ συλλήβδην εἰπεῖν ἅπασα τῶν γενητῶν ἡ σύστασις, οὗτος δὲ δικαίᾳ κρίσει σωφρονίζων ἅπαντας θρόνου μὲν οὐρανόθεν ἔχεται τῆς ἀϊδίου βασιλείας, ὀξείᾳ δὲ τιμωρεῖται δίκῃ τοὺς ἀδίκους (ἀλλὰ μὴν ἔργῳ καὶ πράξει παντοδύναμος ὤν, ἅτε δὴ θεὸς καὶ θεοῦ λόγος, οὐρανοῦ μὲν ἥπτετο, βεβήκει δὲ ἐπὶ γῆς ἐν ταὐτῷ)· θεότητος ἀρετῇ δηλονότι πάντα πληροῖ πανταχῶς. οὐκοῦν εἰ τοιαύτης ἐπείληπται φύσεως, ἀσεβοῦσι μὲν οἱ νομίζοντες ἀβουλίᾳ τόπῳ καὶ ῥητῷ τινι χωρίου μορίῳ περιγράφεσθαι τὸ θεῖον, ἀμαθίᾳ δὲ μᾶλλον ἢ φρονήσει κοσμίᾳ φθέγγεται προχείρως Ὠριγένης ὅτι κατελθὼν εἰς

56) Ioan. I, 18. 57) Sap. XVIII, 14—16.

1 αὐτολεξὶ MA. 4 ἀπήγγελεν A. ἀπήγγειλεν CP. ἰωάννῃ M. Ἰωάννης AP. 7-8 Ad τῶν τοῦτο [ἴσ. τῶν τριτων] C; idem coni. G. Malim τῷ τότε, tunc temporis. 18 συνοδίᾳ MACP; tu v. adnot. ad c. 25 init. 20 γεννητῶν ACP; tu v. Krabinger. ad S. Gregor. Nyss. De resurr. p. 191 sq. et S. Method. Plat. p. 122 n. 754. 21 οὗτος CP; tu de οὕτως ante cons. cf. S. Method. Plat. p. 35 n. 232. 25 δῆλον ὅτι M. 26 ἐπίληπται ACG. ἐπείληπται, quod P habet, M confirmat.

τὰ κατώτατα μέρη τῆς γῆς ὁ Χριστὸς ἄνω τῇ προαιρέσει διέτριβεν· οὐ γὰρ ἐνόησεν ὅτι θεὸς ὢν οὗτος τοσούτῳ προθυμίᾳ γνώμης ἄνω τῷ δοκεῖν [ἐπιθυμίᾳ] παρῆν, ὅσῳ θειότητος ἐνεργείᾳ τοῖς ἅπασιν ὡς ἑνὶ μάλιστα πάντα πληροῖ πανταχῶς.

XX. Ἀλλὰ τοιαῦτα μὲν ἁρμόττει περὶ τοῦ Χριστοῦ δοξάζειν ἐκεῖνον, ὃς ὑπὸ δαίμονος ὁρίζεται ψυχὰς ἀνάγεσθαι προφητικάς· ἡ δὲ πυθόμαντις ὡς ἐθεάσατο τοὺς ὁμογαστρίους αὐτῇ δαίμονας, οἷα δή τινας ὁμοκοιλίους ἀδελφοὺς ἐπαίρουσα τὰ ὁμομήτρια γένη, βοᾷ "θεοὺς ἑώρακα ἀναβαίνοντας ἐκ τῆς γῆς."[58] ἀλλ' ὁ [389] μεγαληγόρος οὐκ ἔδεισεν Ὠριγένης εἰπεῖν ὅτι τὸ δαιμόνιον οὐχὶ τὴν τοῦ προφήτου μόνον ἀνήγαγε ψυχήν, ἀλλὰ "μήτι γε καὶ ἄλλαι συναναβεβήκασιν" ἔφη "ψυχαὶ προφητῶν ἅγιαι;" μὴ κορεσθεὶς δὲ τῇ τοσαύτῃ παροινίᾳ καὶ τοὺς ἀγγέλους ὡρίσατο συναναβεβηκέναι τοῖς πνεύμασιν αὐτῶν· εἴρηκε γὰρ ὅτι τῆς τῶν δεομένων ἕνεκα σωτηρίας ἀνῆεσαν ἐνθάδε. μεγίστας οὖν, ὡς ἔοικεν, Ὠριγένης ἐλπίδας ὑποτίθεται τοῖς ἀγγέλοις καὶ προφήταις ἤτοι καὶ παντὶ τῷ τῶν ἁγίων ὁμόσε χορῷ, πρῶτον μὲν εἰσάγων ὡς ὑπὸ δαίμονος ἐξουσίαν εἰσίν, ἔπειτα δὲ μηνύων ὅτι διὰ μαινάδος ἀνήχθησαν ἐνταῦθα γυναικὸς ἰατρεῦσαι τοὺς πάσχοντας, οἷα δεσμῶται προαχθέντες. οὔτι γέ μοι δοκεῖ μεῖον ἐκείνης ἀποφθέγγεσθαι φρενοβλαβῶς. ἔστω γὰρ οὕτως· οἰκτρῶς ἐξεφαύλισε τοὺς ἁγίους ἄνδρας, οὐδὲ τὸ τῶν οὐρανοπετῶν ἀγγέλων ἠσχύνθη τάγμα διαβάλλειν· ἢ δεικνύτω τρανῶς ὁ τῷ τοιούτῳ συνιστάμενος ὅρῳ πόθεν λαβὼν ἐκ τῆς γῆς ἔφησεν ἀνιέναι τοὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἑστιωμένους ἀγγέλους· οὐ γὰρ οὗτοι κατεληλύθασιν εἰς ᾅδου λυτηρίους ἐπαγόμενοι τοῖς αἰχμαλώτοις ἀφέσεις, ἀλλ' ὁ Χριστός, ἐπειδὴ καὶ νικηφόρον οὗτος ἴδρυσε κατὰ τοῦ πολεμίου τρόπαιον, καὶ τὰς τῶν αἰχμα-

58) I Reg. XXVIII, 13.

2 οὕτω pro τοσούτῳ MACP. [ἴσ. τοσούτῳ] C; idem coni. G. 3 ἐπιθυμίᾳ. Allat.: et desiderio, quasi καὶ ante ἐπιθ. addendum putaverit. Mihi ἐπιθυμίᾳ merum interpretamentum verborum προθυμίᾳ γνώσεως esse videtur; itaque uncis inclusi. 6 ὡς A. 7 πυθομάντις A. 9 ἑόρακα M. ἑωρακέναι ACP. 11 ἀνήγαγεν M. 11-12 μήτιγε MACP. 13 τοιαύτῃ ACP. παρανοίᾳ ACP; tu de confusis παροινία et παράνοια cf. mea ad M. Eugenic. De imbecill. hom. in Illgenii Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1845. IV p. 71. 15 ἀνίεσαν MACP. 23 διαλαβεῖν M. διαλλαβεῖν ACP. [ἴσ. διαβάλλειν] C; idem coni. G.

λώτων ἀποσπάσας λείας αὐτῷ σώματι μεταρσίως ἀνῆλθεν εἰς οὐρανούς· ἄγγελοι δὲ τῷ θεῷ παρεστᾶσιν ἑκάστοτε, τὰς ὀφειλομένας ἐκτελεῖν ἐπειγόμενοι λα[390]τρείας, ἀλλ' οὐχὶ τὸν ᾠδὴν οἰκοῦσιν.

XXI. Ἀλλ', ὡς ἔοικεν, Ὠριγένης ὑποκρίνεται μὴ νοεῖν, ἵνα δυσδαίμονα παρασκευάσῃ μαντείαν· εἶτα πάσας ἀλληγορῆσαι τὰς γραφὰς ἐγχειρήσας οὐκ ἐρυθριᾷ τοῦτο μόνον ἐπὶ τοῦ γράμματος ἐκδέχεσθαι, θεσπίζων ὑποκρίσει, καί τοι μηδ' αὐτῷ σώματι προσέχων εὐγνωμόνως· ἀλλὰ δὴ περὶ τοῦ παραδείσου διαλεγόμενος ὃν ἐφύτευσεν ὁ θεὸς ἐν Ἐδὲμ[59], εἶτα καὶ τίνα τρόπον ἐξανέτειλε τὰ καρποφόρα ξύλα διηγεῖσθαι βουλόμενος ἐπέφερε πρὸς τοῖς ἄλλοις· "ὅταν ἀναγινώσκοντες ἀναβαίνωμεν ἀπὸ τῶν μύθων" ἔφη "καὶ τῆς κατὰ τὸ γράμμα ἐκδοχῆς, ζητῶμεν τίνα τὰ ξύλα" φησὶν "ἐστὶν ἐκεῖνα ἃ ὁ θεὸς γεωργεῖ· λέγομεν ὅτι οὐκ ἔνι αἰσθητὰ ξύλα ἐν τῷ τόπῳ." ταῦτα δὲ δὴ τροπολογῶν οὐ φρίττει μύθους ὀνομάζειν, ὅσα δεδημιουργηκέναι μὲν ἱστορεῖται θεὸς, ὁ δὲ πιστότατος τοῦ θεοῦ θεράπων ἔγραφε Μωσῆς· ἀλλ' ἐκ τῶν ἐναντίων, ἅπερ ὁ μῦθος ἐν γαστρὶ πλαττόμενος ἀφανῶς ὑπῆχεῖ, ταῦτα δογματικῷ βεβαιοῖ προγράμματι, δεικνύων ἀληθῆ. τὰ μέν γε τῆς ἐγγαστριμύθου ῥήματα διὰ τον ἁγίου πνεύματος εἰρῆσθαι συνιστῶν ἀσάλευτα μένειν ἀξιοῖ, τῇ γραφῇ τῷ δοκεῖν ἀναθείς· αὐτὰ δὲ τὰ τοῦ θεοῦ διὰ Μωσέως ἐκδοθέντα μηνύματα μύθους ὀνομάσας ἐνδιαλλάττει τὴν ἔννοιαν, οὐ δικαιῶν ἐμμένειν τῇ τοῦ γράμματος [391] ἐκδοχῇ. ἀλλ' οὐχὶ τὰ ὑπὸ τοῦ Ἀβραὰμ ὁρωρυγμένα φρέατα[60] καὶ τῶν ἀμφ' αὐτὸν ἀλληγορεῖ, καὶ τοσοῦτον ἀποτείνας λόγων ἐσμὸν ἅπασαν ὁμοῦ

59) Gen. II, 21. 60) Gen. XXI, 25.

2 παρετῶσιν A. παρεστῶσιν CP. **6** δυσδαίμονα A. δεισιδαίμονα CP. **7** ἐγχειρίσας ACP. **8** μὴδ' αὐτῷ M. **10** καί τινα A. **12** πρὸ τ. ἄ. A. ἀναβαίνομεν ACP. **17** πιστώτατος MACG. Μωϋσῆς, et paulo post Μωϋσέως MACP. **22** τὸ ACP; tu v. adnot. ad c. 8. **25** Ἀβρ. A. τῶν [ἴσ. τὰ] C; idem coni. G, deceptus, ut V. D. Anglus, traiectione verborum τῶν ἀμφ' αὐτόν, quae ex ὑπὸ pendent. Οἱ ἀμφ' αὐτὸν sunt comites, ut c. 11 sub. init. τῷ Παύλῳ καὶ τοῖς ἀμφ' αὐτόν. et c. 13 sub init. Cf. Ast. Lex. Plat. I p. 128. αὐτῶν ACP. **26** λόγου MCP. λόγον A. Ego λόγων scripsi, quod scribi iussi Ind. in Io. Glyc. De V. S. R. p. 123b, ubi de translato ἐσμός. Adde mea in N. Jahrb. f. Phil. vol. 49, fasc. 4, p. 411 et in S. Method. Plat. p. 122 n. 752. Apte Plato Pol. V

τὴν πραγματείαν αὐτῶν ἀναιρεῖ, μεταθεὶς εἰς ἕτερον νοῦν, καί τοι τῶν φρεάτων ἐπὶ χώρας ἔτι καὶ νῦν ὄφει φαινομένων; οὐχὶ τὰ τοῦ Ἰσαὰκ καὶ τὰ τῆς Ῥεβέκκας ἑτροπολόγησε πράγματα[61], τὰ μὲν ἐνώτια καὶ ψέλλια λόγους εἶναι χρυσοῦς εἰρηκώς, ἅπασαν δὲ τὴν ὑπόθεσιν ἐκβιασάμενος, ἐκείνην ἐπὶ τοῦ νοητοῦ παραλαβὼν ἐσυκοφάντησεν; περὶ δέ γε τοῦ πολύτλα προσομιλήσας Ἰὼβ[62], ἀντὶ τοῦ θαυμάσαι τὴν ὑπομονήν, ἐπαινέσαι τοὺς πόνους, εὐφημῆσαι τὴν ἀριστείαν, ἀποδέξασθαι τὴν πίστιν, ἐκφράσαι τὰ τῆς καρτεροψυχίας ὑποδείγματα, προτρέψασθαι διὰ τούτου τοὺς νεολέκτους εἰς ἀρετήν, εὐψυχίᾳ καὶ ῥώμῃ φρονήσεως ὁπλίσαι τοὺς ἀγωνιστὰς ἀνδρείως ὑπὲρ τῆς εὐσεβείας ἀθλεῖν, ἀφέμενος ἐκείνου, μετεώρως εἰς τὰ τῶν θυγατέρων ὁρμήσας ὀνόματα κατετρίβη γραωδῶς. ἀλλ' οἷα μὲν ἐφλυάρησεν εἰς τὸ τῆς Ἡμέρας ὄνομα ὁρμήσας καὶ Κασσίας ἤτοι καὶ τὸ τῆς Ἀμαλθείας κέρας, οὐδὲ λέγειν οἷόν τε· χλεύης γάρ ἐστι παντοίας ἀνάπλεα· περὶ δὲ τοῦ Λαζάρου[63] γράφων, ἀντὶ τοῦ δοξάσαι τὴν τοῦ Χριστοῦ μεγαλουργίαν καὶ διὰ τούτων ἀποδεῖξαι σαφῶς ὅτι θεός ἐστιν ὁ τὸν ὀδωδότα νεκρὸν ἐκ τῶν μνημάτων ἐξουσίᾳ μεταπεμ[392]ψάμενος καὶ τῇ τοῦ ῥήματος ἀφέσει τὰ διῳδηκότα σώματα ψυχώσας, οὐδὲν μὲν ἕνεκα τούτου λέγει, Λάζαρον δὲ τὸν τοῦ κυρίου φίλον, ὃν οὐκ ἀπεικότως ἠγάπα δι' ἀρετήν, εἰς τὸν ἀσθενοῦντα καὶ τεθνεῶτα ταῖς ἁμαρτίαις ἀνήγαγεν ἀλληγορῶν. οὐδεὶς δὲ κατὰ τοῦ δικαίου ταῦτα εἶπεν οὔτ' ἔργαψεν· οὐ γὰρ ἂν οὕτως ἐκκρίτως ἔστεργεν ὁ

61) Gen. XXIV, 22. 62) Iob XLII, 14. 63) Ioan. XI, 43.

p. 450 B. *ἐσμὸν λόγων ἐπεγείρειν* dixit. *Ἀκυρολόγως* Noster: — *ἀποτείνειν*. Alias *μακρὸν λόγον ἀποτείνω* et sim. dicuntur; v. mea in Arch. f. Phil. vol. 13, fasc. 3, p. 455 et in S. Method. Plat. p. 63 n. 374. **4** *χρυσοὺς* MACG. **6** *ἐσυκοφάντησε* ACP. **7** *θαυμᾶσαι* M. Ceterum attende egregium asyndeton insequens. **10-11** Male vulgo verba *εὐψ. κ. ῥ. φρ.* interpungendo ad *προτρέψ.* referunt. **16** *γράφω* ACP. *γράφων*, quod Huet., a G laudatus, Not. in Origen. Comm. p. 122 coniecit, M confirmat. **21** *λέγειν* A. *λέγων* CP. **22** *τεθνειῶτα* CP. **23** *ἀλληγορῶν* add. M, apte; quamquam *ἀνάγω* alicubi per se est allegorice interpretari. De subst. *ἀναγωγή*, interpretatio allegorica, monui ad Eliam. Cret. col. 782 n. 9. Egregium exemplum utriusque loquendi usus exstat ap. Orig. De engastrimytho p. 329 med. Allat. **24** *ἀκρίτως* MACP, quod nemo poeticis *ἄκριτον ἄχος*, *ἄκριτον πενθεῖν* defendet. [*ἴσ. ἐκκρίτως*] C; idem coni. G. Adv. *ἐκκρίτως* exstat c. 18 med. Adiect. *ἔκκριτος* habes c.

κύριος αὐτὸν, εἰ μὴ θεσπεσίας ἐξῆπτο πολιτείας. οὐκ ἔλαττον δὲ καὶ τὸ τῆς λιθοβολίας δρᾶμα θεωρῶν (ἐπειδὴ καὶ τοῦτο πειρᾶται τροπολογῆσαι) τοῦ εὐαγγελικοῦ καταψεύδεται γράμματος, "οὐ πάνυ τι" λέγων "εὕραμεν, ζητήσαντες ἐν τοῖς πρὸ τούτου, ὅτι ἐβάστασαν οἱ Ἰουδαῖοι λίθους, ἵνα λιθάσωσιν αὐτόν·" εἶτα μετ' ὀλίγα φησίν "εἰ γὰρ πάλιν ἐβάστασαν, πρότερον ἐβάστασαν." ἄνω δὲ καὶ κάτω βούλεται κατασκευάσαι μὴ προηγεῖσθαι καὶ ἄλλην ὁμοίως ἐκδοχήν, ἵνα συστήσειεν ὅτι λόγους, ἀλλ' οὐχὶ λίθους ἐβάστασαν ἀμελλητὶ κατ' αὐτοῦ, καί τοι τοῦ εὐαγγελιστοῦ πρόσθεν εἰρηκότος "ἦραν οὖν λίθους, ἵνα βάλωσιν ἐπ' αὐτόν".[64] ὡς δὲ ταῦτα προΰγραψεν, ἐν τῷ μεταξὺ πέντε που καὶ τριάκοντα πρὸς τοῖς ἑκατὸν στίχους ὑπερβὰς, ἐπιφέρει προσθείς "ἐβάστασαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι λίθους, ἵνα λιθάσωσιν αὐτόν".[65] ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἐν διττοῖς ἀναγέγραπται χωρίοις. ἐν διαφόροις δὲ φαίνεται πεπραγμένα καιροῖς ἀπὸ τοῦ μὴ τὰς αὐτὰς ἔχειν τῶν ῥημάτων ἐπιπλοκὰς ἢ συζυγίας· [393] ἀλλ' Ὠριγένης ὁ πάσας οἰόμενος εἰδέναι τὰς γραφὰς οὐκ ἀνέγνω τοῦτο, καὶ ταῦτα γράφων εἰς ὅλον ὁμοῦ τὸ εὐαγγέλιον ἐπὶ λέξεως.

XXII. Εἰ δέ τις ὑπολαμβάνει ταῦτα πλάττειν ἡμᾶς, αὐταῖς ταῖς εὐαγγελικαῖς ἐντυχὼν ἀποφάσεσι καὶ τοῖς ἐκπονηθεῖσιν αὐτῷ περὶ τοῦτο σπουδάσμασιν, εὑρήσει μηδὲν ἡμᾶς εἰρηκέναι ψευδές. ἀλλὰ τί δεῖ περαιτέρω λέγειν; ἅπαντα μὲν ὡς ἔπος εἰπεῖν ἐκ τῶν ὀνομάτων ἀλληγορῶν ἀναιρεῖ τὰς τῶν πραγμάτων ὑποθέσεις, οὐδὲ τοῦτο ἐννοῶν, ὅτι πολλαὶ μέν εἰσιν ὁμωνυμίαι δικαίων ἠδ' ἀδίκων, οὐχ οἷόν τε δὲ τὰς ἀνομοίους τοῦ βίου πολιτείας ἐκ τοῦ ἑνὸς ὡσαύτως ὀνόματος κρίνεσθαι. ἔστι γοῦν Ἰούδας ὁ προδότης καὶ θάτερος Ἰούδας ἀπόστολος, ἢ αὖ πάλιν Ζαχαρίας ἀδικώτατος βασιλεὺς καὶ Ζαχαρίας ἕτερος ὁ προφήτης, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ὁ βληθεὶς ἐν τῇ καμίνῳ τοῦ πυ-

64) Ioan. VIII, 59. 65) Ioan. X, 31.

10 med. (vulg. ἔγκρ.), c. 17 init. et extr., c. 30 extr.; cf. Ast. Lex. Plat. I p. 661. 4 εὕρομεν P (non G). 7 κατασκεύασαι P (non G). 9 ἀμελητὶ ACP; tu v. adnot. ad c. 2 med. 11 προύγραψεν M. 12 ποῦ M. 14 ἐν add. M. 18 ὡς pro εἰς ACP. 21 ἐμπονηθ. ACP. 22 αὐτὸ M. 23 ἀλλά τι δεῖ P (non G). 27 ἔστιν M. 28 Ἰούδας M bis, ut statim post Ἰουδαῖοι.

ρὸς Ἀνανίας, ἔτι δὲ παρὰ τοῦτον ἄλλος Ἀνανίας ὁ δικάσων μὲν τὴν ἐκκλησίαν ἀντὶ τοῦ δικάσεσθαι, προστάττων δὲ τύπτεσθαι τὸν ἀπόστολον, ᾧ καὶ καταντικρὺ πρὸς ἔπος ὁ Παῦλος ἀντεφθέγξατο "τύπτειν σε μέλλει ὁ θεός, τοῖχε κεκονιαμένε· καὶ σὺ κάθῃ κρίνων με κατὰ τὸν νόμον, καὶ παρανομῶν κελεύεις με τύπτεσθαι";[66] τοιγαροῦν, εἴπερ ὀνόματι τὰ πράγματα κρίνεται, λεγέτωσαν οἱ ταῖς τοιαύταις ἐπερειδόμενοι τροπολογίαις ὑποῖα μεθόδῳ τὰς ἀνομοίους ἐπιστήμας ἢ πολιτειῶν ἀναγωγὰς ἐκ τῆς ὁμωνυμίας ἀξιοῦσιν ἑρμη[394]νεύειν. ἀμέλει πολλοὶ μὲν ἔτι καὶ τήμερον Ἰουδαίοις προπατόρων ἢ προφητῶν ὀνόματα περιβαλλόμενοι δρῶσιν ἀθέμιτα, πολλοὶ δὲ καὶ παρ' Ἕλλησι Πέτροι καὶ Παῦλοι καλούμενοι πράττουσιν ἀνήκεστα. τὰ μὲν τοίνυν ὑπόκενα τῶν λόγων Ὠριγένους οὐχ ἥκιστα καὶ διὰ τῆς τοιαύτης ἁλίσκεται κουφολογίας· ὅσα δὲ τῆς ἀναστάσεως ἕνεκα κακοδόξως εἰσηγεῖται, δηλῶσαι μὲν ἐπὶ τοῦ παρόντος οὐχ οἷόν τε. Μεθόδιος γὰρ ὁ τῆς ἁγίας ἄξιος μνήμης ἔγραψεν ἀποχρώντως εἰς τόδε τὸ θεώρημα, καὶ διέδειξέ γε ἀναφανδὸν ὅτι τοῖς αἱρεσιώταις ἔδωκε πάροδον, ἀβούλως ἐπὶ εἴδους, ἀλλ' οὐκ ἐπὶ σώματος αὐτοῦ τὴν ἀνάστασιν ὁρισάμενος. ἀλλ' ὅτι μὲν ἅπαντα τροπολογίαις ἀνέτρεφε καὶ τὰ τῆς κακοδοξίας ἔσπειρεν ἑκαστα- χοῦ σπέρματα ῥᾴδιόν ἐστιν ἰδεῖν· ἄνω δὲ καὶ κάτω ταυτολογῶν ἐπλήρωσε τὴν οἰκουμένην ἀμέτρῳ φλυαρίᾳ. τοιαύτῃ δὲ δὴ μεθόδῳ συνήθως ἀλληγορῶν ἅπαντα πανταχῶς, οὐχ οἷός τε

66) Act. XXIII, 3.

1 ἔστι pro ἔτι ACP. **3** κατ' ἀντικρὺ MACG; tu v. Ast. Lex. Plat. II. p. 158. **4** κεκονιασμένε A. **5** κρῖναι M. κρίναί με A. μετὰ pro κατὰ P. **5-6** με κελεύεις ACP. **11** βαλλόμενοι ACP. M recte περιβαλλόμενοι. Allat.: insigniti, malim: extrinsus ornati. Cf. Animadv. in S. Basil. I p. 179. Ἕλλησιν M. **13** ὑπόμενα A; tu v. adnot. ad c. 1 extr. οὐχήκιστα M. Idem tamen c. 1 init. et c. 18 extr. recte οὐχ ἥκιστα, de quo flosculo attico monui in N. Jahrb. f. Phil. vol. 49, fasc. 4, p. 392 et in S. Method. Plat. p. 107 n. 669. **14** τῆς ἀναστάσεως ἕνεκα. Allat.: resurrectionis causa; tu verte: quod resurrectionem adtinet, et cf. Indic. in Io. Glyc. p. 122b. **16** Μεθόδιος. Cf. S. Methodii Opp. ed. A. Iahn. (Hal. 1865) p. 95 et n. 2, ubi hoc Nostri loco usus sum. **17** διεδειξέ γε A. φανδὸν MACP. Tu cf. c. 3 med. τῆς γραφῆς ἀναφανδόν ἐκβοώσης. **22** δὴ add. M; iunctura δὲ δ' Nostro usitata, c. 3 med., c. 7 init. **24** extr. al.

ἐγένετο τὰ τῆς ἐγγαστριμύθου τροπολογῆσαι ῥήματα μόνον, οὐδ' αὐτὸ σαφῶς ἐξ αὐτῆς ἱστορῆσαι τῆς ἀκολουθίας.

XXIII. Ἀλλὰ τί πρὸς ἐπὶ τούτοις εἰσήγαγεν, ἀφοσιώσει πλαττόμενος ἀποφυγάς; ἐπειδήπερ ἐδόκει τὸ φάσμα τῷ Σαοὺλ εἰρηκέναι "διαρρήξει κύριος τὴν βασιλείαν ἐκ χειρός σου,"[67] πρὸς ταῦτα πιθανολογῶν ἀνθυπέφερεν ὡς οὐ χρεὼν εἴη νοεῖν ὅτι δαιμόνιον προφητεύει περὶ βασιλείας [395] ἰσραηλιτικῆς. ἤδη δὲ καὶ πρόσθεν ἔφαμεν ὅτι ταῦτα τὰ ῥήματα τῷ Σαμουὴλ εἰρημένα πρόσθεν ἔκλεψεν ὁ δαίμων, ἵνα δὴ τὸν ἔκφρονα Σαοὺλ ἐξαπατήσας ἴδια δόξῃ λέγειν. ἀλλ' οὗτος οὐ προσποιεῖται τὰ τοιάδε τοῦ διαβόλου δράματα γιγνώσκειν· ὡς οὖν ἐδόκει προλέγειν ὅτι διαρραγήσοιτο τοῦ παραπλῆγος ἡ βασιλεία, τηνικαῦτα προσετίθει "καὶ δώσει αὐτὴν τῷ πλησίον σου τῷ Δαυίδ". ὁ μέντοι γε πολυΐστωρ Ὠριγένης ἐνταῦθα κινηθεὶς ἔφη· δαιμόνιον δὲ λέγων οὐ δύναται εἰδέναι τὴν βασιλείαν Δαυὶδ ὑπὸ κυρίου χειροτονηθεῖσαν· ἀλλ' ἔμοιγε θαυμάζειν ἔπεισιν ὅπως οὗτος ἀποφέρεται δόξαν ἐπ' εὐβουλίᾳ παρὰ τοῖς πολλοῖς, ὡς ἔμφρων ἅμα καὶ γνώμης ἄριστος. εἰ μὲν οὖν ἄδηλος ἦν ἡ βασιλεία, ἐξῆν ἂν ἴσως ἄγνοιαν ὑποκρίνεσθαί τινα σκηπτόμενον· εἰ δὲ μεμαρτύρητο μὲν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, κέχριστο δ' ἐπὶ τούτοις ὑπὸ τοῦ Σαμουὴλ, ἔν τε τοῖς πολέμοις ἀριστεύων ἀεὶ γαμβρὸς ἀναδέδεικτο τοῦ βασιλέως, ὥστε τούτῳ μὲν τὰς χορευούσας ἀναθεῖναι τὰς μυριάδας, τῷ δὲ Σαοὺλ ἀποδοῦναι τὰς χιλιάδας· εἰ δὲ ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα καθειστήκει σαφῆ, τί ξένον ἢ τί παράδοξον ἦν, εἰ τὴν οὖσαν καὶ κεχειροτονημένην ὑπὸ τοῦ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου βασιλείαν ἐπεγίνωσκεν ὁ δαίμων; ἢ γὰρ οὐ διανοητέον (εἴ γε δεῖ λέγειν ἐξ ὑπερβολῆς) ὅτι τὰ σωματικὰ μόνον οἶδεν, ὡς ἡ τοῦ ἐλαίου χρίσις αἰσθητὴν ἔχει τὴν τῆς ἀφῆς ἐπιφοράν; [396] ἀλλὰ ταῦτα μὲν οὐδεὶς ἀμφιλέξει

67) I Reg. XXVIII, 17.

2 σαφὲς M; f. l. τὸ σαφές. **11** γινώσκειν ACP; ego praetuli formam atticam γιγνώσκ., a M hic servatam, quamvis infra ἐπεγίνωσκεν sequatur. **12** διαρραγήσοι ACP. **14** μέντοιγε MP. μέν τοι γε AG. μὲν τοι γε C. **23** ἀναθῆναι ACP. **24** εἰ δὲ. F. l. εἰ δὴ. καθιστήκει MA. καθεστήκει CP. **25** καὶ post οὖσαν add. M. **26-27** ἢ γὰρ οὐ M. εἰ γὰρ οὐ ACP. εἴγε MACP. **28** οἶδεν (sic, om. spir. len.) M. εἶδεν ACP. χρισις absque acc. M. χρῆσις ACP.

πρόδηλα καθεστάναι πᾶσιν· ἵνα δὲ τὸ ὑπερβάλλον ἐρῶ προσθείς· εἰ καὶ μὴ τοιαῦτα καθειστήκει σαφῆ, πότερον ἂν εἴη μεῖζον πρὸς σύγκρισιν τὸ γνῶναι τὴν τοῦ Δαυὶδ βασιλείαν, ἢ ψυχὰς ἐξ ᾅδου προφητικὰς ἀνάξαι; καί τοι τοῦτο καὶ ἐπὶ τοῦ κρείττονος ἀποδέδεικται προσώπου· καὶ γὰρ καὶ ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ στρεβλούμενοι καὶ ἄκοντες ἐκβοῶσιν οἱ δαίμονες, αὐτολεξεὶ "τί ἡμῖν καὶ σοὶ" κεκραγότες "υἱὲ τοῦ θεοῦ; ἦλθες πρὸ καιροῦ ἀπολέσαι ἡμᾶς";[68] τὸ δὲ ψυχὰς ἐξ ᾅδου μεταπέμπεσθαι καὶ χοροὺς ἀγγέλων οὐρανοπετεῖς ἐν ταὐτῷ μετακαλεῖσθαι μόνος ἐξουσίαν ἔχει διαπράττεσθαι θεὸς καὶ ὁ θειότατος αὐτοῦ παῖς, ἄλλος δὲ καὶ τὸ παράπαν οὐδείς. εἰ οὖν τὴν ἀόρατον τοῦ θεοῦ βασιλείαν ἔγνωσαν ἁγίῳ πνεύματι χρισθεῖσαν, οὐ πολλῷ πλέον ἐπιγνῶναι τὴν τοῦ Δαυὶδ ἐδύναντο διὰ χρίσματος ἀναδειχθεῖσαν αἰσθητοῦ καὶ καταχύσεως ὁρατῆς; ἀλλ' οὐκ ᾔδει τὰ πεπραγμένα καὶ γραφαῖς ἀνακείμενα περὶ τοῦ Δαυὶδ ὁ ἀλιτήριος, ὅς γε καὶ τῷ κυρίῳ περιβαλλομένῳ τὸ σῶμα προσελθὼν ἔφη τολμηρῶς "εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν κάτω· γέγραπται γὰρ ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ" φησὶν "ἐντελεῖται περὶ σοῦ, καὶ ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσί σε, μήποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου".[69] οὐκοῦν εἴπερ ἐκ τῶν ἁγίων ὑποτυποῦται γραφῶν ὁμιλεῖν, οἶδεν ἄρα τὰ γεγραμμένα κακομαθῶς· εἰ δὲ τούτων ἐν γνώσει καθέστηκεν, οὐκ [397] ἄρα τὴν τοῦ Δαυὶδ ἠγνόει βασιλείαν, ἣ τοῖς ἱεροῖς ἐγκεχάρακται γράμμασιν· ὥστε τὰ γεγραμμένα λέγων ὁ δαίμων οὐδὲν ἐπροφήτευσεν οὐδαμῶς.

XXIV. Ἀλλ' ὁ πολύφημος Ὠριγένης, οὐδ' ὁτιοῦν εὑρίσκων εἰπεῖν, εἰς τοῦτο κατέφυγε τετεχνασμένως, ἐτέρωθι πρὸς ἐπὶ τούτοις ἐπαγαγών· "ἐγὼ δὲ" φησὶν "οὐ δύναμαι διδόναι δαιμονίῳ τηλικαύτην δύναμιν, ἵνα προφητεύῃ περὶ Σαοὺλ καὶ τοῦ

68) Matth. VIII, 29. 69) Matth. IV, 6.

1 καθεστᾶναι ACG. Mox post ἵνα δὲ τὸ ὑπερβάλλον aliquid deest. 2 εἰ γὰρ καὶ ACP. Ad τοιαῦτα [ἴσ. ταῦτα] C; idem coni. G. Malim τὰ τοιαῦτα. Cf. adnot. ad c. 15 med. καθϊστήκει M. καθιστήκει A. καθέστηκε CP. ᾖει pro εἴη A. μεῖζω MACP. 3 διὰ τὴν A. 4 καίτοι P. 6 αὐτολεξὶ MA. 9 ἐν ταυτῶ M. ἐν αὐτῷ ACP. 13-14 ἀναδειχθ. add. M. 14 αἰσθήτου M. καταλύσεως ACP. 16 ὅγε MACG. ὅ γε P. 17 βάλλε ACP. 19 ἀροῦσίν σε M. 20 οὐκ ουν ACG. 23 ὡς τε ACG. 24 ἐπροεφ. A. προεφητ. CP. 25 οὐδότιοὖν M. 26 ἐτέροθι M. 28 προφητεύει ACG.

λαοῦ τοῦ θεοῦ, καὶ προφητεύῃ περὶ βασιλείας Δαυὶδ ὅτι μέλλει βασιλεύειν." εἶτα, φαίη τις ἄν, ὦ ἀνοητότατε ἀνδρῶν, οὐ δίδως μὲν αὐτῷ προφητεύειν, ἐπιτρέπεις δὲ αὐτῷ προφήτας ἀνάγειν ἐξ ᾅδου καὶ ἀγγελικοὺς ἄφνω μεταστέλλεσθαι χορούς, ὅπερ ἐστὶ μεῖζον καὶ προὔχον καὶ θειοτέρας ἐχόμενον ἐξουσίας; ἆρά γέ τις οὕτως ἐνόησεν ἀσθενῶς ἢ πταιχῶς; ἀλλὰ μάλιστα μὲν ἔγωγε φαίην ἂν ἀνθυπενέγκας ὅτι μηδὲν ἐπροφήτευσεν ὁ δαίμων, ὥς γε καὶ πρόσθεν ἐδείξαμεν· εἰ δ' ἄρα καὶ προφητείας ἄξια διαλεχθεὶς ἐτύγχανεν, οὐδ' οὕτως ἐχρῆν ὑπολαμβάνειν ὅτι πνεύματα καὶ ψυχὰς δικαίων ὁ δαίμων ἀνήγαγεν ἐξ ᾅδου· καὶ γὰρ ὁ Καϊάφας ἐπὶ τῇ κατὰ τοῦ Χριστοῦ συστάσει προὐφήτευσεν, εἰρηκὼς ὅτι "συμφέρει ἡμῖν ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ, καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται[70]. ταῦτα μὲν οὐκ εἶπεν ἀφ' ἑαυτοῦ," καθάπερ ὁ σοφώτατος ἐξέδωκεν Ἰωάννης, "ἀρχιερεὺς δὲ τυγχάνων ἐκείνου τοῦ ἔτους προὐφήτευσεν." εἰ δὲ οὗτος ὁ κατὰ τοῦ κυρίου βουλὰς ἀδίκους ἀράμενος ὅμως [398] οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ προφητεύει, κινούμενος δὲ δήπουθεν ὑφ' ἑτέρου καθ' ἑαυτοῦ ποιεῖται τὸν ἔλεγχον, οὐδὲ εἴ τις ἄλλος ἄρα τοιοῦτό τι δρᾷ, προσεκτέον ὅτι παρὰ τοῦτο θειοτέρας ἐξῆπται δυνάμεως· οὐδὲ ἀνασχετέον, εἰ λέγοι τις ὅτι μαντείᾳ δαιμονιώδει ψυχὰς ἀνάγειν ἔοικεν ἐξ ᾅδου καὶ στρατιὰς ἀγγέλων οἷα θεός· ἐπακουστέον γὰρ οἷα περὶ τῶν τοιούτων ἐξαγορεύει προφητῶν ἐν τῷ Δευτερονομίῳ θεσπίζων ὁ Μωσῆς, "ἐὰν δὲ ἀναστῇ" φάσκων "ἐν σοὶ προφήτης ἢ ἐνυπνιαζόμενος ἐνύπνιον, καὶ δῷ σοι σημεῖον ἢ τέρας, καὶ ἔλθῃ τὸ σημεῖον ἢ τὸ τέρας ὃ ἐλάλησε πρὸς σὲ, λέγων· πορευθῶμεν καὶ λατρεύσωμεν θεοῖς

70) Ioan. XI, 50.

1 προφητεύει MACG. 2 εἶτα φαίη continue MAP; sed εἶτα — οὐ δίδως —, ἐπιτρέπεις δὲ —; est interrogatio increpantis. Vid. Act. Lex. Plat. I p. 645 meaque in Arch. f. Phil. vol. 13, fasc. 3, p. 455, et cf. c. 2 med. 5 προΐχον MA. 5-6 ἆρά γε τίς MP. ἄραγε τίς A. ἄρα γε τίς CG. Sed scribendum, ut scripsi: ἆρά γέ τις. Vid. Act. Lex. Plat. I p. 270. 7 προεφήτ. CP. 9 ἐχρὴν M. 10 δικαίων om. M. 11-12 προυφήτευσεν M. προφήτευσεν A. προεφήτ. CP. 16 κυρίου M in marg. habet, ut inserendum. 20 λέγοντες pro λέγοι τις MCP. 21 στρατιὰς M; in v. adnot. ad c. 3 sub fin. De στρατιαῖς ἀγγέλων v. S. Method. Platon. p. 21 n. 140. 24 ἡ M. ὃ A pro ἤ. τὸ ἐνύπν. P (non G). 25 ἐλάλησεν M. πρὸς σε M. προσὲ A.

ἑτέροις, οἷς οὐκ οἴδατε, οὐκ ἀκούσεσθε τῶν λόγων ἐκείνου του προφήτου" φησὶν "ἢ τοῦ ἐνυπνιαζομένου τὸ ἐνύπνιον ἐκεῖνο, ὅτι πειράζει κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν ὑμᾶς, τοῦ ἰδεῖν εἰ ἀγαπᾶτε κύριον τὸν θεὸν ὑμῶν".[71] ἀλλ' ἐνταῦθα μὲν τὴν δυάδα πατρός τε καὶ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ παριστῶν, ἄλλον μὲν τὸν ἐκπειράζοντα κύριον ὠνόμαζεν, ἄλλον δὲ παρὰ τοῦτον εἶναι τὸν ἀγαπώμενον κύριόν τε καὶ θεὸν, ἵν' ἐκ δυάδος τὴν μίαν ἀποδείξοι θεότητα καὶ τὴν ἀληθῆ θεογονίαν. εἰ δ' ὁ προφήτης ἐκεῖνος, ὁ τὸ σημεῖον ὑποσχόμενος ἢ τὸ τέρας ὑποδείξαι, παντάπασιν ἀποκριτέος ἐστὶ, τῷ τὴν ἀθέμιτον εἰδωλολατρείαν εἰσαγγεῖσθαι, κἂν ἡ τοῦ σημείου δύναμις ἐνεργοῦσα προτρέχῃ· πόσῳ δὴ μᾶλλον οὐ χρὴ δαίμονι πιστεύειν ἐπαγγελλομένῳ ψυχὰς ἐξ ᾅδου μεταπέμπεσθαι καὶ πνεύμα[399]τα δικαίων; ἀλλ' οὐδὲ φαίη τις ἂν ἀσεβῶν ὅτι μαντευομένων ἐκείνων ὁ θεὸς ἀνέστησε τὸν Σαμουὴλ ἐκπειράσαι τὸν ἄδικον ἐθέλων, ἵνα ἐπιγράψῃ τῇ τοῦ δαίμονος ἐπαγγελίᾳ τὸ δρᾶμα, καὶ διὰ τῆσδε τῆς προφάσεως ἀπάτῃ φθείρῃ τινάς· ἀνάγκη γὰρ ἐξ ἅπαντος φυλάττεσθαι τὸ τῆς μαντείας ἄγος, ὡς ὁ νομοθέτης ἐθέσπισεν. ἀλλ' οὐ μυσαρά τις ἡγεῖται τὰ τῆς οἰωνοσκοπίας αἴτια καὶ τὰ τῆς ἐγγαστριμύθου μαντεῖα καὶ σύμβολα κληδόνων; ἀκουέτω πῶς ὀλίγῳ πρόσθεν ὑπερβὰς ἐδογμάτισε πάλιν· "ἐὰν δὲ" φησὶν "εἰσέλθῃς εἰς τὴν γῆν ἣν κύριος ὁ θεός σου δίδωσί σοι, οὐ μαθήσῃ ποιεῖν κατὰ τὰ βδελύγματα τῶν ἐθνῶν ἐκείνων· οὐχ εὑρεθήσεται ἐν σοὶ περικαθαίρων τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ τὴν θυγατέρα αὐτοῦ ἐν πυρὶ, καὶ μαντευόμενος μαντείαν, καὶ κληδονιζόμενος, καὶ οἰωνιζόμενος φαρμάκοις ἐπαοιδῶν ἐπαοιδὴν, ἐγγαστρίμυθος καὶ τερατοσκόπος, ἐπερωτῶν τοὺς νεκρούς· ἔστι γὰρ βδέλυγμα κυρίῳ πᾶς ὁ ποιῶν ταῦτα".[72] μετὰ δὲ τοῦτο μηνύων ὅτι καὶ τοῖς ἀλλογενέσι διὰ ταῦτα θανάτου γένεσιν ἀπειλεῖ καὶ φθοράν, ἐπήγαγεν εὐθέως "ἕνεκα γὰρ τῶν βδελυγμάτων τούτων κύριος

71) Deut. XIII, 1—3. 72) Deut. XVIII, 9—12.

1 οὗς P (non G); tu v. Winer. Gr. Id. N. T. ed. III p. 141. 3 ὑμῶν 30 add. M. 6 ωνομάζειν A. ὀνομάζει CP. 7 ἵνα ACP. ἀποδείξει ACG. ἀποδείξῃ P. 8 εἰδ' A. εἰ δὲ P. 18 ἄγος MACG. μυσερά MA. 20 κλυδώνων A. ὀλίγα ACP. 21 δέ φησιν M. 22 δίδωσίν σοι M. 23 οὐχευρεθ. M. 25 κλυδονιζ. A. κληδ. CG. 26 ἐπαοιδῶν add. M. καὶ add. M. 28 δὲ post μετὰ add. M. 30 ἐπήγαγεν bis habet A.

ἐξολοθρεύσει αὐτοὺς ἀπὸ σοῦ". φαίνεται τοίνυν ὡς ἡ μαντεία τῆς ἐγγαστριμύθου συνέζευκται μετὰ πάντων ὁμοῦ τῶν τῆς εἰδωλολατρείας αἰτιῶν, ὥσπερ ἐν πυρετῷ σκυβάλων ἔνδοθεν ὑποκειμένων, ἐγερτικῶν μὲν ἀρρωστίας, ὑπεκκαυμάτων δὲ μοχθηρῶν, οἰδήσει καὶ φθορᾷ τὴν λυμώδη νόσον ἀποκύειν εἰωθότων. εἰ δὲ δὴ καὶ τερατοσκοπίας [400] ὠνόμασε τὰς ἀμειδεῖς ὀπτασίας, ὅσαι διὰ τῶν ἐγγαστριμύθων ἱστοροῦνται, συνέστησεν ὅτι μηδέν ἐστιν ἀληθὲς ἐν αὐτοῖς· ἐντεῦθεν, οἶμαι, πάλιν ἐν τῷ Λευϊτικῷ σκυθρωποτέραν ἀπόφασιν ἐξήνεγκε κατ' αὐτῶν, ἐπαγαγὼν αὐτοῖς ῥήμασι, "καὶ ἀνὴρ ἢ γυνή" φάμενος "ἂν γένηται ἐγγαστρίμυθος ἢ ἐπαοιδὸς ἐν ὑμῖν, θανάτῳ θανατούσθωσαν· λίθοις λιθοβολήσατε αὐτούς· ἔνοχοί εἰσιν".[73]

XXV. Τί τοίνυν φασὶν οἱ τὰς Ὠριγένους ἀσπαστέας εἶναι τιθέμενοι δοξοκοπίας; πότερον ὡς ἐχθίστων ἐπιτηδευμάτων αἰτίους ἀναιρεῖσθαι προστάττει τοὺς ἐγγαστριμύθους, ἢ τοὐναντίον ὡς ἀγαθῶν ὑποθήμονας ἔργων; εἰ μὲν οὖν ἀσεβῶν εἰσὶ δραμάτων αὐτουργοί, δικαίως ὁ νομοθέτης ἀπελαύνει τοὺς ἐναγεῖς, οὐδὲν εἰσαγγέλλοντας ἀληθές· εἰ δὲ καλλίστων εὑρεταὶ πράξεων εἰσί, περιττῶς ὁ νόμος ἐψηφίσατο κατ' αὐτῶν. εἰ γὰρ ἀνάγουσι μὲν ἐξ ᾅδου ψυχάς, αἱ δὲ ἀφικνούμεναι δεῦρο κηρύττουσι τὸ μέλλον, ἐφοδιάζουσι τοὺς δεομένους ἐπωφελῶς· οὐ δικαίως ἄρα λιθοβολεῖσθαι τοὺς εὐεργέτας ἐθέσπισεν ὁ νομοθέτης· ὥστε δυοῖν ἀνάγκη θάτερον, ἢ ταύτας ἀχρειῶσαι τὰς φωνάς, ἢ τὰ τῆς ἐγγαστριμύθου ῥήματα διαβαλεῖν ὡς ἔωλα καὶ ψευδῆ. ἀλλὰ τί φῶμεν; ἀντιδοξοῦσιν ἑαυταῖς αἱ θεῖαι γραφαί; ταῖς δὲ πολλαῖς ἡ μία μάχεται ψῆφος; εἰ δ' ἄρα καὶ μάχη τίς ἐστιν, ἐπικρατοῦσιν αἱ πολλαί. καὶ μὴν ἐκ τῶν ἐναντίων οὕτως ὁμοφώνῳ [401] συνῳδίᾳ καταψηφίζονται τῶν ἐγγαστριμύθων

73) Levit. XX, 27.

1 ἐξολοθρεύσῃ A. 3 ὥσπερ εἰ M. ὥσπερ ἂν A. 5-6 εἰωθώτων M. 12 λιθοβολίσατε ACP. 16 ἀγαθ. ὑποθήμ. ἔργων] Haec videntur esse frustulum hexametri exeuntis, nescio unde sumptum. Poetica vox ὑποθήμων praecedit c. 5 extr. 19 πράξεών εἰσι CP. 23 δυοῖν ἀνάγκη θάτερον —.] Plenius c. 26. δυοῖν ἀνάγκη θάτερον ἔστιν εἰπεῖν —. Cf. S. Method. Plat. p. 99 n. 617. 24 αἴωλα M. ἔωλα A; tu v. adnot. ad c. 9 med. 27 ἐπικρατοῦσι πολλαὶ ACP. 28 ὁμοφωνωσυνωδία (sic) M. ὁμοφώνως συνωδία A. ὁμοφώνῳ συνοδίᾳ CP. Plur. συνῳδίαι in συνοδίαι

ὡς ἀνόσια δρώντων. οὐδὲν ἧττον ἔτι κἂν τῇ τετάρτῃ τῶν Βασιλειῶν ἀνειλημμένον ἐστὶν ὅτι Μανασσῆς μὲν ἀσεβείας ὑπερβολῇ πρὸς οἷς ἐδικαιοκτόνει καὶ παντοίας ἐθρήσκευεν εἰδωλομόρφους ὕλας· "ἐποίησεν ἑαυτῷ" φησὶν[74] "ἐγγαστριμύθους καὶ γνώστας". ἀντιστρόφως δ' αὖ πάλιν ὁ δικαιοσύνης ἀρετῇ διαπρέψας Ἰωσίας ὁ βασιλεὺς ἅπαντα μὲν ὁμοῦ τὰ χειρότευκτα καθεῖλεν ἀφιδρύματα, πυρὶ δὲ τεφρώσας ἠφάνισεν· οὐ μὴν ἀλλά γε πρὸς τούτοις "ἀφεῖλεν" ἔφη[75] "τοὺς ἐγγαστριμύθους καὶ τοὺς γνώστας, καὶ τὰ θεραφεὶμ καὶ τὰ εἴδωλα καὶ τὰ καρσαείμ·" εἶτα καὶ μετ' ὀλίγα φησὶν ὅτι καὶ ἐνεπύρισεν, ὡς ἀθέμιτα δηλαδή. τοιγαροῦν εἴπερ ὁ αὐτός ἐστι συγγραφεὺς ἑκατέρου τοῦ γράμματος, ἐνταῦθα δὲ δύο πρόσωπα βιολογεῖ βασιλέων, εἶτα τούτοιν τὸ μὲν ἄδικον εἰσάγει, τὸ δὲ δίκαιον· ἀλλὰ τὸ μὲν ἀκράτῳ κεχορηγημένον ἀδικίᾳ μέμφεται, διὸ πρὸς τοῖς ἄλλοις εἶχετο καὶ τῶν ἐγγαστριμύθων, τὸ δὲ ζήλῳ θείῳ διεγηγερμένον ἐπαινεῖ, τῷ καὶ τοὺς ἐγγαστριμύθους ἐξᾶραι πρὸς ἅπασι τοῖς ἐχθροῖς· εἰ δὲ ταῦτα οὕτως ἔχει, συνέστηκεν ὅτι οὐχ ὡς ἑαυτῷ μαχομένας ἐξεδίδου φωνάς. οὐδ' αὖ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔφασκεν ἀναβεβηκέναι τὸν Σαμουὴλ, ἀλλὰ τοὺς τῆς ἐγγαστριμύθου διηγεῖτο λόγους, ὡς ᾤετο καὶ τῷ δοκεῖν ἐκόμπαζεν ἐκείνη, φαντασιοκοπίαις ἀναπτεροῦσα τὸν δυνάστην ἀδήλοις· οὐ γὰρ ἂν ἑαυτῷ καὶ ταῖς ἄλλαις ἁπάσαις ἐμάχε[402]τό πω γραφαῖς. ἀλλ' οὐχὶ μόνον αὗται ταῦτα διελέγχουσιν αἱ ῥήσεις, ἀλλ' ἔτι γε τούτοις ἐπιψηφίζεται καὶ μάρτυς ἄλλος ἀξιο-

74) IV Reg. XXI, 6. 75) IV Reg. XXIII, 24.

corruptus c. 26 extr. Subst. *συνφδία* (*ξυν.*), concentus s. consensus, est *ἅπαξ λεγόμενον* ap. Plat. Legg. VIII. 837 E. De translatis *συνᾴδω, συνφδὸς* v. S. Method. Plat. p. 90 sq. n. 570. **1** *δρῶνται* ACP. *κἂν* MACG. **6** *ἰωσίας* M. **7** *ἠφάνισεν οὐ μὴν* cet. A. **9** *θεραφιμ* AP. **9-10** *καρσαειμ* absque acc. M. *καρασκεὶν* AC. *καρασαεὶν* P. **11** *ἐστιν* M. **13-14** *τὸ δὲ δίκαιον — πρὸς τοῖς* add. M, in quo *ἀδικία. εἰσάγει ἄλλοις* A. *εἰσάγει* [*ὅτι πρὸς*] *ἄλλοις* CP. **15** *εἶλετο* ACP. At *ἔχεσθαι* c. gen. est sectari; v. Ast. Lex. Plat. I p. 876. Noster c. 19. *θρόνου . . ἔχεται.* c. 24 init. *θειοτέρας ἐχόμενον ἐξουσίας. θείῳ* add. M. **18** *ὡς* add. M. **20** *τὸ δοκεῖν* ACP; tu v. adnot. ad c. 8 med. **21** *φαντασιοσκοπίαις* A. Praecedit nomen *φαντασιοκοπία* c. 9 extr. et amat omnino Noster nomina in *-κοπία*. Cf. *ἀεροκοπία* c. 1 extr., *δοξοκοπία* c. 25 init. c. 26 extr., *οἰησικοπία* c. 9 med. 27 extr. Verbum *φαντασιοκοπέω* exstat c. 4 extr. **23** *πως* ACP.

φανῆς, ὁ προφήτης Ἡσαΐας· πῇ μὲν ἀπαγορεύων τὰ τοιάδε μύση, πῇ δὲ παραινῶν ὀρθότατα τοῖς ὑπηκόοις αὐτῷ κελαδεῖ "καὶ ἐὰν εἴπωσι πρὸς ὑμᾶς· ζητήσατε τοὺς ἐγγαστριμύθους, καὶ τοὺς ἀπὸ τῆς γῆς φωνοῦντας, τοὺς κενολογοῦντας, οἳ ἐκ τῆς κοιλίας φωνοῦσιν· οὐχὶ ἔθνος πρὸς θεόν." εἶτά τι μετὰ ταῦτα προσθεὶς ἐπιφέρει· "τί ἐκζητοῦσιν" ἔφη "περὶ τῶν ζώντων τοὺς νεκρούς; νόμον γὰρ εἰς βοήθειαν ἔδωκεν, ἵνα εἴπωσιν, οὐχ ὡς τὸ ῥῆμα τοῦτο, περὶ οὗ οὐκ ἔστι δῶρα δοῦναι".[76] προδήλῳ μὲν ἱεροφωνίᾳ τὸ τῶν ἐγγαστριμύθων ἀπεκήρυξε γένος· εἰ δὲ κενολόγον ἀπέφηνε τὸ τοιοῦτον συνέδριον, ἀναμφιλόγως ἀπέδειξεν ὅτι τούτων οὐδεὶς οὐδεπώποτε λέγει τὸ παράπαν ἀληθὲς, ἀλλὰ ψευδηγορίᾳ μὲν ὑποκένῳ πλάττουσι τὴν ἀπάτην, ἐώλῳ δὲ κενολογίᾳ φενακίζουσι τοὺς ἀμαθεῖς. ὅθεν ἀκολούθως ἐπέσκωπτεν ἐκείνοις ὅσοι περὶ τῶν ζώντων ἐρωτῶσι τοὺς νεκρούς· αὐτοὶ γὰρ ὅλοι νεκροὶ καὶ πηροὶ τυγχάνοντες οἱ κενολόγοι τὰς τῶν νεκρῶν ὑποτυποῦνται διακονεῖσθαι φωνάς· ὁ δὲ προφήτης ἐπεμαρτύρετο βοῶν ὅτι νόμος ἀρραγὴς ἔκκειται περὶ τούτων, ἵνα μὴ κατὰ τοὺς ἀποφθεγγομένους ὑπαχθῶσι κουφολογίαις ἐώλοις· ἀκροτάτη γὰρ, οἶμαι, φυλακὴ νόμου καθέστηκεν οὐρα[403]νόθεν ἐπικαλεῖσθαι τὴν βοήθειαν, ἀλλὰ μὴ ἐκ τῶν γηΐνων ἐρανίζεσθαι τὴν ἐπικουρίαν, εἰς αὐτὰ τὰ καταχθόνια βλέποντας.

XXVI. Ἀλλ' ὁ πάσας ἑρμηνεῦσαι τὰς γραφὰς οἰηθεὶς Ὠριγένης οὐ προσποιεῖται ταύτας εἰδέναι τὰς μαρτυρίας, οὐδὲ τίθησιν αὐτὰς ὡς δέον, ἀλλ' ἐπεισκυκλεῖ μὲν ἐκείνας ὅσαι μηδὲν ἐν μηδενὶ τῷ ζητήματι διαφέρουσιν, ὑπερβαίνει δὲ τὰς αὐτῇ φύσει προσηκούσας· ἤτοι γὰρ ἀμαθίᾳ τοῦτο πράττειν ἔοικεν ἀφρόνως, ἢ κακοθελίᾳ πραγματεύεσθαι τολμηρῶς· ἀλλὰ καὶ

76) Isa. VIII, 19, 20.

1 ησαϊας (sic) M. Ἡσαΐας C. Ησαΐας G. πῆ — πῆ MG. πῇ — πῇ AC. πὴ — πὴ P. **2** δὲ om. A. κελαδεῖ] Attende verbum poeticum. **3** πρὸς om. A. **5** εἶτα τι M. εἰ τάτι A. **10** κενολογον om. acc. M. κενολογῶν A. κενολόγων CP. τοιοῦτο MCP. τοιοῦτον recte A. **11** οὐδὲ πώποτε ACG. **13** ἐώλῳ MA. φαινακίζουσι M. **14** ἐπέσκοπτεν MA; notavi mendum ad Io. Glyc. De V. S. R. p. 105. **16** ολλοι (sic) pro ὅλοι M. **19** ἐώλοις MA. **25** ἐπεὶ σκυκλεῖ M, „immo ἐπεισκυκλεῖ" Krabing., optime; v. adnot. ad c. 3 med. ἐπεὶ συνκλεῖ A. ἐπεὶ σιγκαλεῖ CP. **27-28** ἀμαθείᾳ — κακοθελείᾳ A.

καθάπερ ἐπαμφοτερίζων εἰρηκὼς ὅτι "τί οὖν ποιεῖ ἐγγαστρίμυθος ἐνθάδε; τί οὖν ποιεῖ ἐγγαστρίμυθος περὶ τὴν ἀναγωγὴν τῆς ψυχῆς τοῦ δικαίου;" λόγου μὲν ἀπορίᾳ μετεώρως ἀπέφυγεν, ἄλλῳ τοῦτο ἐπιγράφων ὅπερ ἔδρασεν αὐτός· αὐτῇ δὲ τῇ γραφῇ τὸ πᾶν ἀναθεὶς, ἰσχυρίζεται μὲν ἀνῆχθαι τὸν Σαμουὴλ, οὐκέτι δὲ τολμᾷ δευτερῶσαι τὸ "τίς ἀνήγαγεν αὐτόν;" οἶμαι δὲ ὅτι καὶ μετέπειτα διελεγχόμενος ὑπὸ τῶν ὀρθότατα φρονούντων ἀεὶ, δευτέρᾳ πάλιν ἀπολογούμενος ἐξηγήσει, τετηρῆσθαι μὲν ἔφη τὸν τῆς ἐγγαστριμύθου τόπον· εἶτα λέγει καὶ ὅτι μὲν "ἡ ἐγγαστρίμυθός τινα ἀνήγαγε" γέγραπται, καὶ ὅτι "Σαοὺλ εἶπε τῷ Σαμουὴλ" ἀναγέγραπται· φλυαρίᾳ δὲ πολλῇ τοιαῦτα συχνά τινα ταυτολογήσας, ἐπιφέρει πάλιν· "οὐκ εἰρηκε δὲ" φησὶν "εἰ ἑκουσίως ἀναβέβηκεν· οὐ γὰρ ἔχεις" ἔφη [404] "κείμενον εἰ ἀνήγαγεν αὐτὸν ἡ ἐγγαστρίμυθος· ἐπεὶ ἐλεγξάτω μέ τις ἀναγνοὺς τὴν γραφήν." οὐκοῦν ἀντιπροσώπως ἐλεγχόμενος ἠρνήσατο λευκῶς ἅπερ ἀβουλίᾳ πρόσθεν ἐδόξασεν· ἐκεῖ γὰρ αὐτὴν ὡρίσατο τὴν γραφὴν εἰρηκέναι μᾶλλον, ἀλλ' οὐ τὴν γυναῖκα, τὸ "τίνα ἀναγάγω σοι;" δεῦρο δὲ καταφανῶς ἁλισκόμενος ἐκφυγεῖν ἐσπούδασε λήθῃ τὴν αἰτίαν. οὕτως ἑκασταχοῦ μαχομένας ἑαυτῷ δόξας ἐκτιθέναι γυμνῶς (ὥσπερ οὖν ἀμέλει κἀνταῦθα) γνωσιμαχήσας ἐάλω, τὴν ἐγκληματικὴν ἀποδρᾶναι δίκην ἐπειχθείς. ἐπεὶ τοίνυν ἄκων ἑλκόμενος ὡμολόγησεν ὡς οὐκ ἀνήγαγεν ἡ γυνὴ τὴν τοῦ προφήτου ψυχὴν, εἰπάτω τίς ὁ ταύτην ἀναγαγών· ἐνέμεινε γὰρ ἀμεταστάτως ἀνῆχθαι μόνον αὐτὴν ὁρισάμενος. αὕτη γοῦν ἡ πυθόμαντις ἐτύγχανε μόνη, καὶ Σαοὺλ ὁ δεόμενος ἐκείνης ἀνάξαι τὸν προφήτην. ἀλλ' οὗτος μὲν οὐκ ἂν εἴη γε τοῦ δράματος αὐτουργός· οὐ γὰρ ἂν ἐδεῖτο τῆς ἐγγαστριμύθου νύκτωρ ἀφικνούμενος ὡς αὐτήν· εἰ δὲ γέγονεν ἡ πρᾶξις, οὐχ ἑτέρῳ τινὶ τὸ δραθὲν ἐπιγραπτέον· ὥστε δυοῖν

2 Verba ἐνθάδε τι (οὖν erasum) ποιεῖ ἐγγαστρίμυθος M ab al. manu habet, ut inserenda. 4 ἄλλῳ τοῦτο M. ἀλλ' ὁ τοῦτο ACP. 5 οὐκ ἔτι ACP; sed recte M οὐκέτι, non amplius, non item. Cf. mea ad M. Eugenic. De imbecill. hom. in Illgenii Zeitschr. f. d. hist. Th. 1845. IV. p. 50 n. 34 et S. Method. Plat. p. 11 n. 70. 6 τίς ἀνήγ. αὐτόν· A. 10 εἶπεν M. 12 οὐχ εἴρηκε P. εἴρηκεν δέ φησιν M. 18 ἀνάγω Allat. Synt. p. 434. 21 ἀποδράναι MACG. 24 ἀνῆφθαι CP.

ἀνάγκη θάτερον ἔστιν εἰπεῖν, ἢ τοῦτο μηδεπώποτε γεγονέναι μηδαμῶς, ἢ διὰ τῆς ἐγγαστριμύθου καὶ τοῦ δαίμονος ἀνῆχθαι τὸν ἄνδρα τὸν ὄρθιον. ἆρ' οὖν ἀφοσιώσει τὰς ἑαυτοῦ φωνὰς ἀρνεῖσθαι δοκῶν ἄλλῃ μεθόδῳ τὴν αὐτὴν εἰση[405]γεῖται δοξοκοπίαν ἀπατηλῶς; ἀλλὰ δι' ὧν μὲν ἔοικεν ἀπολογεῖσθαι, διὰ τούτων ὡς ἀλήθειαν εἰσηγεῖται τὸ ψεῦδος. οὐ καταιδοῦσι δὲ αὐτὸν αἱ τοσαῦται καὶ τοιαῦται νομοθετικαὶ ψηφοφορίαι, οὐ σύμφωνοι προφητικαὶ μαρτυρίαι, οὐχ αἱ λοιπαὶ τῆς ἱστοριογραφίας ὁμόδοξοι συνῳδίαι· τὰ δὲ δὴ πανάγια παραλογισάμενος ἀποφθέγματα, προαιρέσει βεβαιοῖ τὰ τῆς ἐγγαστριμύθου ῥήματα, καινότερα μὲν εἰδωλολατρείας ὄργανα θεσπίζων, ἀσεβεῖ δὲ μαντείᾳ δαιμόνων ἐπεισκυκλῶν. οὐ πείθει δὲ αὐτὸν οὐδὲ τὸ σύνθετον ὄνομα ποταπὴν ἔχει διαγωγήν· ἡ γὰρ ἐγγαστρίμυθος ἑρμηνεύεται παρὰ τὸ μῦθον ἐν γαστρὶ πεπλασμένον ἐμφαίνειν· ἡ δὲ τοῦ μύθου σύνθεσις ἐσχημάτισται σκηνοπηγουμένη πιθανῶς εἴσω γαστρός· οὐκ ἀλήθειαν, ἀλλὰ τὸ ψεῦδος ἄντικρυς ἐκφωνεῖ. μακρῷ γοῦν ἄμεινον ἴσασιν οἱ ποικίλαις ὁμιλήσαντες λόγων ἀναφοραῖς ὁποῖόν ἐστι τὸ γένος αὐτοῦ.

XXVII. Κἂν τὰ μάλιστα δὲ δεισιδαιμονίαν πυρέττων ἑλληνικὴν μαντείαν εἰσηγεῖται λεληθότως, ἀλλ' ὅμως οὐ παραιτητέον ἡγοῦμαι κἀντεῦθεν ἐλέγξαι τὴν ἀξυνεσίαν αὐτοῦ δι' ὀλίγων, ὡς δέον. αἱ γάρ τοι ῥητορικαὶ δηλοῦσι τεχνογραφίαι σαφῶς ὅτι μῦθός ἐστι πλάσμα συγκείμενον μετὰ ψυχαγωγίας πρός τι τῶν ἐν τῷ βίῳ χρήσει διαφέρον· πλάσμα δὲ δήπουθεν εἴρηται παρὰ τὸ πεπλάσθαι, φα[406]σὶν, αὐτὸν συνομολογουμένως· οὐ γὰρ ἂν ἔτι νομίζοιτο μῦθος, εἰ γεγονὼς εἴη κατὰ ἀλήθειαν. εἰ δὲ πλάσματος αὐτοσχεδίου σύνθεσίς ἐστιν ἡ μυθοποιία, πόρρω

1 θάτερόν ἐστιν MACP. μὴ δὲ πώποτε M. 8-9 ἱστορογαφ. (sic) M. 9 συνωδίαι M. συνοδίαι ACP; tu v. adnot. ad c. 25 sub init. 11 καινώτερα A. 12 ἐπισκυκλῶν A. ἐπισκυλῶν peius etiam CP; v adnot. ad c. 3 med. 13-15 ἡ γὰρ ἐγγαστρίμ. cet.] Cf. adnot. ad libri inscriptionem. 15-16 σκηνοπηγουμένου P. 19 Κἂν τὰ cet.] Ego hîc novi capitis initium feci, non in verbis ἀλλ' ὅμως cet., ut P. 20 Fort. leg. εἰσηγῆται. 20-21 παραιτηταῖον M. 23 μῦθος ἐστὶ A. 25 αὐτὸ M. συνομολογησαμένως M; tu de simplici ὁμολογουμένως v. Ast. Lex. Plat. II p. 441 et Animadv. in S. Basil. M. I p. 51. 26 ἄν add. M. 28 ἐλήλεγκται F. l. ἐλήλαται. Cf. S. Method. Plat. p. 106 n. 665. Supra c. 14 med. proprie:

μὲν ἔργῳ τῆς ἀληθείας ἐλήλεγκται, λόγῳ δὲ πραγμάτων ὕλας εἰκονίζει τῇ πράξει λειπομένῃ· τὰ γὰρ οὐκ ὄντα πιθανολογεῖν ἔοικεν ὡς ὄντα, καὶ διηγήσει μίμησιν εἰσάγει πεπλασμένην· ἀνυπόστατα τοίνυν εἰδοποιεῖ πράγματα, μηδεμιᾶς ὑποκειμένης ἕδρας ὡς οἷόν τε βεβαίας. οὐδὲν δέ μοι δοκεῖ διαφέρειν ἀψύχου σκιαγραφίας ἡ τοῦ μύθου πλαστουργία· καθ' ὁμοιότητα γὰρ, οἶμαι, τοῦ πίνακος αὐτῇ διαχαράττεται τῇ γραμμῇ· παραπλησίῳ γέ τοι προσεμφερείᾳ προσωποποιεῖ μὲν ὑπόθεσιν, εἴς τι μέρος ἀποβλέπουσα, αὐτὰ δὲ σχηματίζει τῇ μιμήσει τὰ πράγματα γραμμαῖς ἐντεταμέναις. ἀνομολογίαν μὲν οὖν ἐφ' ἑκάστων ἐς τὰ μάλιστα τηρεῖ τῶν ῥυθμῶν, ἄκρα τε πολέμου γράφει καὶ τέλος, ἐοικότα βάσει, καὶ χείλη φθεγγόμενα καὶ φωνῶν ἰδιώματα, καὶ γέλωτας καὶ κλαυθμοὺς, ἢ δημηγορίας ἀρχοντικὰς, ἢ συμπόσια καὶ κώμους, ἢ βακχείας ἢ τελετὰς, ἢ μέθας ἀκολάστους ἢ παροινίας ἐρωτικὰς, ἢ λῃστρικὰς ἁρπαγὰς ἢ φθορὰς ἀνηκέστους ἢ σφαγὰς ἀκρίτους, ἢ πενίας ὑποκρίσεις ἢ πλούτων ἐπιρροίας. εἰκοτολογία μὲν οὖν ἅπαντα χαρακτηρίζει, προσωποποιία δὲ προσ[407]εμφερεῖς διαγορεύει πράξεις ἀδρανεῖς· οἱ γάρ τοι μυθοποιοὶ τὰς ἀνθηρὰς ἀναλεγόμενοι λέξεις αὐτουργοῦσι ποικίλα χρωμάτων εἴδη καὶ τῇ προσωποποιίᾳ συμπλέκουσιν· εἶτα λόγοις ἐπιχρώσαντες ἡδέσι, πᾶσαν μὲν ἐπισυνάγουσι τὴν τοῦ μύθου διήγησιν, ὥσπερ δὲ ζωδιογράφοι τὴν τῆς ὄψεως εἰκονίζουσιν ὥραν, ἐρυθροῖς ἠδ' ἀνθινοῖς χρώμασι κηρογραφοῦντες· ῥήμασι δὲ καὶ σχήμασι μελοποιεῖν ἐπειγόμενοι χαρακτῆρας ὑλικοὺς, ἔργῳ τῆς ἀληθείας αὐτῆς ἀποδέουσιν. ἀλλ' οὗτοι μέντοι τούτῳ ποικίλλουσι τρόπῳ τὰς τῶν μύθων εἰκόνας· ἐντεῦθεν δὲ μουσική τις ἁρμονία συνίσταται καὶ ποιητικῆς οἰησικοπίας εὕρεσις.

XXVIII. Ἀμέλει γοῦν ἐρόμενος ὁ Πλάτων μουσικῆς μὲν εἶναι

πόρρω τῆς Δαζάρου διαίτης ἀπεκρίθη. **1** καὶ pro δὲ P. **5** βεβαίως ACP. **14** βακχίας CP. **17** εἰκοτολογίας A. εἰκοτολογίᾳ CP. προσωποποιΐα MAC. προσωποποΐα G. προσωποποία P, ut statim post. **18** πρὸςεμφερει (sic) M. ἀνδρανεῖς ACP. **21** ἐπιχρώσ. Vid. S. Method. Plat. p. 47 n. 296. **23** ἤ δ' A. ἤδ' CG. **25** ἀποδέουσιν. A vertit: quasi compedibus vinciunt; tu verte: absunt, et cf. Ast. Lex. Plat. I p. 233. μέν τοι P. **26** οὕτω pro τούτῳ MA. **29** ἐρώμενος A. ἐρωτώμενος CP. ἐρόμενος recte M; etenim verba λόγων δὲ . . . θάτερον et παι-

λόγους ὁρίζεται, λέγων· "λόγων δὲ διττὸν εἶδος" ἔφη "τὸ μὲν ἀληθὲς, ψεῦδος δὲ θάτερον; παιδευτέον δὲ ἐν ἀμφοτέροις, ἀλλά γε πρότερον ἐν τοῖς ψεύδεσι;" προηγουμένως γὰρ εἶπε τὰ παιδία καταλέγεσθαι μύθων ἐπαοιδῇ. "τοῦτο δέ που ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψεῦδος, ἔνι δὲ καὶ ἀληθές. οὐκοῦν ἀρχὴ παντὸς ἔργου μέγιστον ἄλλως τε δὴ καὶ νέῳ καὶ ἁπαλῷ ὁτῳοῦν; μάλιστα γὰρ δὴ τότε πλάττεται καὶ ἐνδύεται τύπος, ὃν ἄν τις βούληται ἐνσημήνασθαι ἑκάστῳ." διὰ δὲ τῶν τοιούτων πειρᾶται ῥήσεων ἐκφαίνειν ὡς οὐ χρεὼν ἂν εἴη γε ψευδηγορίαις ἐπαντλεῖν ἀκράτοις τὰς τῶν νεηλύδων ἀκοάς, ἐπειδὴ τοῖς ἀρτίως ἐνση[408]μαινόμενοι μείραξιν οἱ τύποι τῆς κακοδοξίας ἀμετάστατοι φιλοῦσι γίγνεσθαι καὶ δυσέκνιπτοι· διόπερ ἀκολούθως ἐπιφέρει πάλιν· "ἆρ'

δεντέον . . . ψευδέσι sunt interrogantis apud Plat. Pol. II. 376 E. Quae Noster hoc capite ex Plat. Pol. II. 376 E. 377 A—D. 378 E adfert, Platonis Criticos, etiam literatissimos, prorsus latuerunt. **1** *λόγοις* A male. Plato Pol. II. 376 E. *Μουσικῆς δ', εἶπον, τίθης λόγους, ἢ οὔ;* *λόγων* ante *λόγων* pro *λέγων* MA. *λέγων* recte CP, quamvis *ἔφη* sequatur, ex Eustathii consuetudine. **2** *δὲ θάτερον.* *δ' ἕτερον* Plato; cf. tamen Schneid. adnot. crit. ad Plat. Civ. vol. I p. 182 col. 2. *παιδευτέον δὲ. παιδ. δ'* Plato; cf. tamen Schneid. l. c. p. 182 col. a. **2-3** *ἀλλά γε προτ. ἐν τοῖς ψευδέσι*; Plato: *πρότερον δ' ἐν τοῖς ψευδέσιν*; **4** *καταλέγ.* F. l. *καταθέλγ.* Cf. Symbol. in Philostr. V. S. p. 34. Allat. vertit: deliniri. Plato Pol. II. 377 A. simpliciter: *Οὐ μανθάνεις — ὅτι πρῶτον τοῖς παιδίοις μύθοις λέγομεν*; **4-5** *τοῦτο . . . ἀληθές.* ex Plat. l. c. add. M, in quo *ἔνι δὲ*. Ap. Plat. *ἀληθῇ* vulgatur. Ceterum post *ἀληθές* Noster nonnulla omisit, quae Plato habet. **5** *οὐκοῦν. οὐκοῦν οἶσθα ὅτι* Plato l. c. **6** *τε δὴ* M. *τε* om A. *δὴ* om. CP, ut VV. DD. ap. Plat.; cf. tamen Schneid. ad Civit. vol. I p. 183 col. 2. *ὁτω ὀῦν* (sic) M. *ὁ τωοῦν* A. *ὁ τφοῦν* C. **7** *τύπον* MA. *τύπος* G, ut est ap. Plat. *βούληται* ego ex Platone reposui. *βοίλεται* MACP, ut Mon. B in Platone. Mox *διὰ δὴ* et *ἐμφαίνειν* conieci in N. Jahrb. f. Phil. vol. 49, fasc. 4 p. 406. **9** *ἐπαντλεῖν.* Vid. adnot. ad c. 17 init. **10** *ἐνσημαινόμενοι.* Vid. Animadv. in S. Basil. M. I p. 116 sq. et mea in N. Jahrb. f. Phil. vol. 49, fasc. 4 p. 406 sq. **11** *κτίποι* MACG; tu de translato *τύπος* cf. Plat. loco modo citato. *Τύπος* et *κτύπος* item confusa c. 6 init. Ceterum Noster imitatur Platonem Polit. II 378 E. *ἃ ἂν τηλικοῦτος ὢν λάβῃ ἐν ταῖς δόξαις, δυσέκνιπτα καὶ ἀμετάστατα φιλεῖ γίγνεσθαι.* **11-12** *γίγνεσθαι* M, ut Plat. l. c. *γίνεσθαι* ACP; tu v. S. Method. Plat. p. 90 n. 563. **12** *δυσέκνηπτοι* M male. Plato l. c.: *δυσέκνιπτά τε καὶ ἀμετάστατα*, ubi Stallbaum. Plura ego in N. Jahrb. f. Phil. vol. 49, fasc. 4 p. 400 sq. Ibid. p. 406 de voce *ἀμετάστατος*.

οὖν ῥᾳδίως οὕτω παρήσομεν" ἔφη "τοὺς ἐπιτυχόντας ὑπὸ τῶν ἐπιτυχόντων μύθους πλασθέντας ἀκούειν τοὺς παῖδας καὶ λαμβάνειν ἐν ταῖς ψυχαῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἐναντίας δόξας ἐκείναις ἃς, ἐπειδὰν τελειωθῶσιν, ἔχειν οἰησόμεθα δεῖν αὐτούς;" "οὐδ' ὁπωστιοῦν" εἶπε "παρήσομεν". "πρῶτον μὲν ἡμῖν, ὡς ἔοικεν, ἐπιστατητέον τοῖς μυθοποιοῖς, καὶ ὃν μὲν ἂν καλὸν μῦθον ποιήσωσιν, ἐγκριτέον, ὃν δὲ μή, ἀποκριτέον· τοὺς δὲ ἐγκριθέντας ποιήσομεν τάς τροφούς τε καὶ μητέρας λέγειν τοῖς παισὶ, καὶ πλάττειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν τοῖς μύθοις πολὺ μᾶλλον ἢ τὰ σώματα ταῖς χερσίν· ὧν δὲ νῦν λέγουσι τοὺς πολλοὺς ἐκβλητέον." εἶτα ἐπειδὴ, περὶ τῆς ἑκάστων ἀναλόγου διαφορᾶς ἐρωτώμενος, ἐν τοῖς μείζοσιν ἔφασκε μύθοις ἀναγναρίζεσθαι καὶ τοὺς ἐλάττους, ὡς ἤρετο πάλιν ὁ Ἀδείμαντος, οὐδὲ τούτους εἰδέναι δηλῶν, αὖθις ἀνθυπενέγκας ἔφησεν· "οὓς Ἡσίοδός τε" εἶπεν "καὶ Ὅμηρος ἡμῖν ἐλεγέτην· οὗτοι γάρ που μύθους ἀνθρώποις ψευδεῖς συντιθέντες ἔλεγόν τε καὶ λέγουσιν".

XXIX. Εἰ τοίνυν Ὁμήρου τὰ ἔπη καὶ Ἡσιόδου μύθους ἀποφαίνει ψευδεῖς, ἃ δὴ καὶ μάλιστα [καὶ] παιδείας ἕνεκα ψυχαγωγεῖ τοὺς [409] αὐτηκόους, οὐ μὴν ἀλλά γε καὶ καλλιλεξίᾳ

4 τελειωθῶσιν MACP, ut pars codd. ap. Plat. Pol. II. 377 B. τελεωθ. ceteri codd. et rece. editores; cf. Ast. Lex. Plat. III p. 369. αὐτούς Plato l. c. αὐτὰς MACP. 4-5 οὐδόπως τί οὖν M. οὐδοπωστιοῦν A. οὐδ' ὁπωστιοῦν CP, ut Plat. l. c.; v. S. Method. Plat. p. 83 n. 505. 5 πρῶτον μὲν ἡμῖν MACP. πρῶτον μὲν δὴ ἡμῖν Plato l. c. ed. Stallb. qui μὲν e quibusdam codd. recepit. πρῶτον δὴ ἡμῖν Schneid. 6 καλὸν, quod Noster tuetur, ap. Plat. l. c. nonnulli codd. omittunt et Schneider. eiecit. 7 ποιήσωμεν MA. ποιήσομεν CP. πείσομεν Plato l. c. 377 C. ubi cod. Lob. πείσωμεν haud male; cf. praegressa ἐπιστατητέον et ἐγκριτέον. 11 ἐκβλητέον CP ex Plat. l. c. ἐκκλητέον M. ἐκ κολητέον A. 13 καὶ post ἀναγναρ. add. M; habet Plato l. c.: ἐν τοῖς μείζοσιν, ἣν δ' ἐγὼ, μύθοις ὀψόμεθα καὶ τοὺς ἐλάττους. 15 εἶπεν M. εἶπε A. εἶπον CP ex Plat.; sed εἶπεν praegresso ἔφησεν respondet (cf. adnot. ad c. 3 med.) et ν paragogicum in interstitio orationis recte habet (cf. adnot. ad c. 10 med.). ἐλεγέτην. καὶ οἱ ἄλλοι ποιηταὶ add. Plato. 16 λέγουσιν MACP, ut Bekker. et Stallbaum. λέγουσι Schneider. Sed ν paragogicum in clausula enunciati recte habet; v. adnot. ad c. 10 med. 17 εἰ δὲ P de suo, male. 18 ἃ δὲ pro ἃ δὴ CP. καὶ ante μάλιστα om. M; tu cf. Ast. Lex. Plat. II. p. 274. Ego insequens καὶ, quippe otiosum, uncis inclusi. 18-19 ψυχαγωνεῖ A. ψυχαγωρεῖ G.

διεγείρει τὸ φρόνημα πρὸς εὐγλωττίαν ἐντελῆ· πόσῳ δὴ μᾶλλον ὅσους ἡ δαιμονῶσα γραῦς ἀπεφθέγξατο λόγους οὐχὶ μυθοποιίας ὁριεῖταί τις εἶναι ψευδεῖς, ὀπηνίκα καὶ τοὔνομα τῆς ἐγγαστριμύθου τοῦτον ὑπαγορεύει τὸν νοῦν; εἰ γὰρ Ἑλλήνων παῖδες, οἱ καὶ τὰς ὀνοματοποιίας ἑκάστου πράγματος ἀκριβοῦντες, ἐν τῇ ἑλλάδι φωνῇ πλάσματα ψευδῆ τοὺς μύθους ὀνομάζουσιν, ἀκόλουθον ἐκ τοῦ ὀνόματος ἐποπτεῦσαι τὸ πρᾶγμα καθ' οὗ τέτακται κυρίως. ἀλλ' αἱ μὲν Αἰσώπου λογοποιίαι τοιαῦτα μύθων ἴσασι πλάσματα, οἷα καὶ τὰ μειράκια πολλαχῶς ἐν ταῖς παιδιαῖς ἀστεϊζόμενα παίζει καὶ κορυβαντιῶσαι γραΐαι κωτίλοις ἐπᾴδουσι λόγοις (ἔσθ' ὅτε ταῦτα δρῶσιν οἴνῳ μὲν ἐπιβρέχουσαι τὸν φάρυγγα συχνῷ, κύλικι δὲ προσέχουσαι καὶ ποτῷ φλυαροῦσιν ἀμέτρως)· οἱ μέντοι γε φιλοσοφίας ἤθη πρεσβεύειν ἡγούμενοι καὶ τὰς ἐμμούσους ποιήσεις οἷα ψευδῆ μύθων εἴδη διέβαλον, ὡς δέον.

XXX. Εἰ οὖν αὐτὸ τοὔνομα κατὰ τοῦ πράγματός ἐστι τεταγμένον ὀρθῶς, ἐγγαστρίμυθον ἔοικεν ἀναπλάττειν ἡ ἐγγαστρίμυθος· οὐ γὰρ ἐκ τοῦ φυσικοῦ φθέγγεται νοῦ σωφρόνως, ἀλλ' ἐν τοῖς ἐνδοτάτῳ μορίοις ἐμφωλεύων ὁ δαίμων αὐτὴν ἐπινέμεται καὶ βλάπτει τὴν φρόνησιν, ἐκ δὲ τῆς γαστρὸς ἐξηχεῖ μυθώδη πλάσματα συγκροτῶν, εἰς [410] ποικίλα δὲ μεταμορφούμενος εἴδη διαφόροις ἰνδάλμασιν ὑπάγει τὴν ψυχήν. ἐπειδὴ δὲ παντοδαποῖς ἐξαλλάττεται σχήμασι πολυπρόσωπος ὤν, οὐδὲν ἧττον ἔτι καὶ ἐκ τῆς γῆς ἀναβαίνειν ὑποκρίνεται καὶ φωνεῖν· εἶτα παρ' ἑκάτερα τὰς διακονίας ἀμείβων ὁμοῦ ταῖς μορφαῖς, ἄλλον μὲν τὸν ἀναβαίνοντα παρὰ τὸν καλοῦντα δοκεῖ παριστᾶν, ὁ αὐτὸς δὲ τῇδε κἀκεῖσε περιτρέχων ἀλλάττει τὰς ἰδέας, ἵνα

3 ὁρεῖται P. 4 οἱ γὰρ ACP. 10 παιδειαῖς M. ἀσταῖζόμενα MA. ἀστεϊζόμενα CP, recte; v. adnot. ad c. 6 med. Κορυβαντιῶσαι CP inepte; tu de verbo κορυβαντῶ, insanio, v. mea in N. Jahrb. f. Phil. vol. 10, fasc. 2, p. 227 sq. 11 ἐπιβρέχουσι ACG, quod stare possit, si δρώσαι (Allat.: dum haec agunt) pro δρῶσιν scribatur. 12 καὶ ante ποτῷ add. M. 13 μέντοιγε MP. μέν τοιγε AG. μέν τοιγέ C. 14 οἷα. post hanc vocem rasuram habet M. 16 αὐτῷ M. 19 ὁ ante δαίμων in M suprascriptum est ab eadem manu. 21 F. l. εἰς ποικίλα τε —. 23 ἑλαλλάττεται A. ἐναλλάττεται CP. 25 παρεκάτερα MACG. 26 παρὰ τὸν τοῦ καλοῦντος ACP.

ἔργοις ἀποδεικνύῃ καὶ λόγοις ὅτι ψεύστης ἐστίν. ὑποτυποῦται γοῦν αὐτὰ τὰ πρόσωπα νεκρῶν ἀνάγειν, ὡς εἰκός ἐστιν ἐκ τοῦ τοιοῦδε δράματος ὑπολαβεῖν· ἀμειδεῖ μὲν ὄψει, σκυθρωπὰ δὲ φάσματα πεπλασμένως εἰσάγων, ὅλα δὲ κατηφῆ καὶ νεκρᾶς ὀδμῆς ἀνάπλεα παριστῶν, ὡς ἐξ ᾅδου μετακεκλημένα δεινοποιεῖ, καὶ καθάπερ εἱρκτῆς ἢ δεσμῶν ἀνειμένα πρὸς ὀλίγον, εἶτα πάλιν ἐντεῦθεν ἐκεῖσε διαβαίνοντα. τοιγάρτοι καὶ καταπλήττει τοῖς δείμασι τὴν ψυχὴν ἐκ τῶν ὄψεων, ὠχρὰ μὲν εἴδη πλάττων, ὄμμα δὲ βλοσυρὸν ἢ κατηφὲς, ἅτε δὴ νεκρῶν ἀρτίως ἐμπνεῖν καὶ πάλιν ἐκπνεῖν ὑπισχνουμένων· εἴωθε γὰρ ὑποκρίσει συσχηματίζεσθαι τοῖς δεινοῖς ὁ πλαστογράφος. ἀλλ' ἔσθ' ὅτε μὲν αὐτὸς ἑαυτὸν εἰς πολλὰς ἀλλάττει μορφὰς, ἔσθ' ὅτε δὲ συνεργοῖς ἀποκέχρηται τοῖς ὁμοηθέσιν αὐτῷ δαίμοσιν· οὔτε δὲ ψυχὰς ἐξ ᾅδου μεταπέμπεται προφητῶν οὔτε πνεύματα δικαίων οὔτε τὰς ἀγγελικὰς ἀξίας, ἀλλὰ τοὐναντίον ἐγένετο μὲν εἰς τὸ καταπαίζεσθαι πρὸς τῶν ἀγγέλων, [411] ἐξεδόθη δὲ τοῖς ἀρίστοις ἀνδράσιν, ὥστε πατεῖσθαι πρηνὴς εἰς τοὔδαφος ἀπορραγείς. ἀλλ' οὗτος μὲν ἐκ τῶν ἀνωτάτω ῥοιζήματι βιαίῳ κατενεχθεὶς ὑπεστόρεσε τὰ νῶτα· μόνῳ δὲ τῷ παντοκράτορι πάρεστι θεῷ καὶ τῷ θειοτάτῳ τούτου παιδὶ ψυχὰς ἀνάγειν ἐξ ᾅδου καὶ χοροὺς ἀγγέλων ἐν τάξει παρεστῶτας ἔχειν, ὅπερ ἴδιον ἔκκριτον ὑπάρχει τῆς τοῦ θείου φύσεως.

1 *ἀποδεικνύει* A. *ἀποδεικνύοι* CP. 3 F. l. *σκυθρωπά τε.* —. 6 *εἱρωτῆς* A. Mendum correxi in N. Jahrb. f. Phil. vol. 53, fasc. 1, p. 24, ubi de verbo *ἀνίημι*, remitto ex vinculis. *εἱρκτῆς* MCP. 10 *ἐκπνεῖν* add. M. 11-12 *μὲν αὐτὸς . . . ἔσθ' ὅτε* add. M. Librarius festinans a priori *ἔσθ' ὅτε* ad posterius oculis aberravit, media omisit. De lacunis ex homoeoteleutis v. S. Method. Plat. p. 12 n. 73. 15-16 *καταπέζεσθαι* A. *καταπιέζεσθαι* CP. Tu de confusis *παι* et *πε* v. mea ad Io. Glyc. De V. S. R. p. 67 sq. 129a. ubi hoc ipso loco *καταπαίζεσθαι* e cod. M reponi iussi. 20 *ἀνάγειν ψυχὰς* ACP. *ψυχὰς ἀνάγειν*, ut M, Allat. Synt. p. 532. 22 *ὑπάρχη* AC. *ὑπάρχει* Allat. l. c., ut M.

Druck von August Pries in Leipzig.

Corrigenda.

Preli vitio disparuerunt accentus in hisce vocibus primae lineae:

Pag. 6. *μύθῳ — — φεύδεται.*
„ 9. *ἐγενήθη.*
„ 15. *ὧν.*
„ 25. *τοῖς.*
„ 33. *μὴ.*
„ 40. *τούτου.*

Item spiritus p. 29 lin. 1 in *ἀτεχνία* et p. 46 l. 1 in *Ἰωνάθαν* excidit.

DIE QUELLEN

DER SOGENANNTEN

APOSTOLISCHEN KIRCHENORDNUNG

NEBST EINER UNTERSUCHUNG

ÜBER DEN

URSPRUNG DES LECTORATS UND DER ANDEREN

NIEDEREN WEIHEN

VON

ADOLF HARNACK.

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG.
1886.

Die Quellen der sog. apostolischen Kirchenordnung.

In meiner Ausgabe der *Διδαχή* habe ich S. 193—241 von der sog. apostolischen Kirchenordnung gehandelt, von jenem kirchenrechtlich so bedeutenden und bisher so räthselhaften Schriftstücke, auf welches durch die Auffindung der *Διδαχή* ein helles Licht gefallen ist. Ich habe dort nach einer Übersicht über die Geschichte des Auftauchens und der Kritik der ap. KO. [1]) die Composition des Buches untersucht und gezeigt, dass dem Redactor fünf Urkunden aus dem kirchlichen Alterthum vorgelegen haben, nämlich 1) der Barnabasbrief, 2) die *Διδαχή*, 3) ein altes, höchst eigenthümliches Apostelverzeichniss und 4) und 5) zwei vorkatholische kirchenrechtliche Aufsätze, die ich zur Kennzeichnung ‚*κατάστασις τοῦ κλήρου*' und ‚*κατάστασις τῆς ἐκκλησίας* genannt habe [2]). Über das Verhältniss der ap. KO. zur *Διδαχή* ist seitdem sehr viel geschrieben worden, und die Ansicht, dass dem Redactor die *Διδαχή* nicht in der uns vorliegenden, sondern in einer kürzeren Gestalt zur Hand gewesen ist, scheint das zutreffende Ergebniss der jüngsten Untersuchungen zu sein [3]). Auf diesen Punkt werde ich in den folgenden Ausführungen nicht zurückkommen, da die Entscheidungen, wie sie auch fallen mögen, für das Verständniss der ap. KO. irrelevant sind; dagegen beabsichtige ich, nach einer Übersicht über die Arbeit des Redactors an dem Buche, jene beiden namenlosen kirchenrechtlichen Aufsätze zu untersuchen, welche der-

1) S. 193—209.

2) S. 209—222.

3) S. vor allem die Abhandlung Holtzmann's ‚Die Didache und ihre Nebenformen' in den Jahrb. f. protest. Theol. 1885 S. 154 ff., ferner Untersuchungen von Bratke, Warfield, Taylor u. A.

selbe benutzt, resp. seinem Werke einverleibt hat. Es wird sich zeigen, dass dieselben in mehr als einer Hinsicht das höchste Interesse in Anspruch nehmen und uns die schätzbarste Kunde über kirchenrechtliche Ordnungen aus ältester Zeit bringen. Bei der Untersuchung werde ich das nicht wiederholen, was a. a. O. S. 193—241 ausgeführt und bewiesen worden ist. Es werden aber jene Ausführungen [4]) und diese neue Studie zusammen mit den Untersuchungen über „die beiden Wege" eine vollständige Bearbeitung des bisher so vernachlässigten Rechtsbuches enthalten.

§ 1. Die Arbeit des Redactors.

Die Arbeit des Redactors an dem Rechtsbuche ist, quantitativ bemessen, eine höchst geringe gewesen. Er hat, abgesehen von der Einleitung, seine Quellen recht ungeschickt an einander gereiht und sich mit kleinen Zusätzen und Streichungen begnügt. So erklärt es sich, wie es möglich gewesen, dass sachkundige Forscher das ganze Buch in seiner gegenwärtigen Gestalt dem 2. Jahrhundert zugewiesen haben.

Es gehören dem Redactor an: 1) Die §§ 1—3 vollständig, 2) Die Vertheilung der einzelnen Satzgruppen an die einzelnen Apostel, 3) Unbedeutende Zusätze in den §§ 4—15; diesen liegt nämlich die *Διδαχή* und der Barnabasbrief zu Grunde; was der Verf. hinzugefügt hat, ist mit Ausnahme des längeren Stückes in § 8 und der eingreifenden Bearbeitung des § 12 höchst gleichgiltig, 4) Kleine, aber bedeutsame Streichungen und ein Zusatz in den §§ 16—23; die Streichungen beziehen sich auf die Zahlen; die Quelle enthielt nämlich die Verordnung, zwei Presbyter, einen Lector, drei Diakonen und drei Wittwen einzusetzen. Der Redactor, dem diese Zahlen zu niedrig gegriffen erschienen sind, hat dafür drei Presbyter gesetzt und bei dem Lector und den Diakonen die Zahlangabe überhaupt gestrichen, die Dreizahl der Wittwen aber belassen [5]). Der Zusatz reducirt

4) Der Text der ap. KO. ist a. a. O. S. 225—237 abgedruckt.

5) S. den Beweis für die Veränderung, resp. Streichung der Zahlangaben bei den Presbytern und Diakonen a. a. O. S. 212 n. 36. Man darf aber mit grosser Wahrscheinlichkeit hieraus schliessen, dass auch bei dem Lector § 19 eine Zahlangabe in der Quelle gestanden hat, nämlich die Einzahl.

sich auf die aus den Proverbien stammende Parenthese in § 20: *ὀργὴ γὰρ ἀπόλλυσιν ἄνδρα φρόνιμον*, der zu dem Charakter der Quelle nicht passt, dagegen völlig stimmt mit den Zusätzen des Redactors in den §§ 4—15. Abgesehen von diesen Veränderungen, die bei der Constitution über die Presbyter die Einschiebung von ein paar kurzen Sätzen zur Folge gehabt haben, findet sich in dem Abschnitt §§ 16—23 Nichts, was mit irgend welcher Wahrscheinlichkeit dem Redactor zuzuweisen ist. 5) So sicher die Ausscheidung bis § 23 vorgenommen werden kann, so unsicher ist die Bestimmung der Arbeit des Redactors in den Schlussparagraphen 24—30. Einerseits zeigen die Worte (§ 25): *περὶ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος ἀκριβῶς μηνύσωμεν*, deutlich, dass man es mit einem Schriftsteller frühestens aus der Zeit des Cyprian, resp. des Eusebius zu thun hat[6]); andererseits enthält der § 26 höchst Alterthümliches, und die Constitution über die Weiber schliesst sich vortrefflich an die Verordnung über die Laien, also an die zuletzt befolgte Quelle an. Aber mit Sicherheit lässt sich dieselbe wörtlich nicht mehr herstellen, denn die Stilisirung des Redactors ist im ganzen Abschnitt zu erkennen; von der Benutzung der §§ 29 und 30 für sie wird man wohl abzusehen haben.

So gering, äusserlich bemessen, die Arbeit des Redactors gewesen ist, so vollständig hat sie aber doch den Sinn und die Haltung der benutzten Quellen verändert; denn indem der Redactor seine Compilation als eine Verordnung der zwölf Apostel hingestellt und den einzelnen Aposteln die einzelnen Verfügungen in den Mund gelegt hat, indem er ferner diese apostolische Gesetzgebung als durch einen directen Specialbefehl Christi veranlasst bezeichnet hat, hat er wie dem Einzelnen so dem Ganzen eine neue Geltung und zum Theil auch einen neuen Sinn gegeben. Es lautet aber die Einleitung nach Voranschickung der Namen der zwölf Apostel[7]) also:

Κατὰ κέλευσιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος συναθροισθέντων ἡμῶν, καθὼς διέταξεν πρὸ τοῦ[8])· *Μέλλετε*

6) S. meine Dogmengeschichte Bd. I. S. 354. 696.

7) S. über das Apostelverzeichniss a. a. O., S. 217, und Lipsius, Apokr. Apostelgesch. I. S. 21 f.

8) Statt *πρὸ τοῦ* ist vielleicht *προλέγων* oder *πρότερον* zu lesen (der Äthiope bietet: ‚praecepit nobis et dixit'). Nach dem, selbst verderbten,

κληροῦσθαι τὰς ἐπαρχίας, καταλογίσασθαι τόπων ἀριθμούς, ἐπισκόπων ἀξίας, πρεσβυτέρων ἕδρας, διακόνων παρεδρείας, ἀναγνωστῶν νουνεχίας, χηρῶν ἀνεγκλησίας καὶ ὅσα δέοι πρὸς θεμελίωσιν ἐκκλησίας, ἵνα τύπον τῶν ἐπουρανίων εἰδότες φυλάσσωνται ἀπὸ παντὸς ἀστοχήματος, εἰδότες ὅτι λόγον ὑφέξουσιν ἐν τῇ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως περὶ ὧν ἀκούσαντες οὐκ ἐφύλαξαν — καὶ ἐκέλευσεν ἡμᾶς ἐκπέμψασθαι τοὺς λόγους εἰς ὅλην τὴν οἰκουμένην· ἔδοξεν οὖν ἡμῖν πρὸς ὑπόμνησιν τῆς ἀδελφότητος καὶ νουθεσίαν ἑκάστῳ ὡς ὁ κύριος ἀπεκάλυψε κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ διὰ πνεύματος ἁγίου μνησθεῖσι λόγου ἐντείλασθαι ὑμῖν.

Der Vordersatz dieser schlecht stilisirten Periode ist in dem „*συναθροισθέντων ἡμῶν*“ gegeben, der Nachsatz beginnt mit „*ἔδοξεν οὖν ἡμῖν*[9])“; das „*καθὼς διέταξεν*“ und das später folgende „*καὶ ἐκέλευσεν*“ sind Epexegesen zu „*κατὰ κέλευσιν*“. Der Verf. hat hier also einen Specialbefehl Christi an die Apostel erfunden: sie sollen die constitutio ecclesiae bis ins Kleinste in gemeinsamer Sitzung feststellen und diese Feststellung der ganzen Welt kundthun. Die Apostel sind diesem Befehle nachgekommen — wann? ist nicht gesagt[10]) —, indem in feierlicher Sitzung ein jeder das promulgirt hat, was ihm vom Herrn geoffenbart wurde, und indem sie diese Offenbarungen in alle Welt haben ausgehen lassen[11]). Im Einzelnen ist noch Folgendes beachtenswerth:

---

koptischen Text hat Lagarde (bei Bunsen, Analecta Antenic. II, p. 451) folgende Wiederherstellung versucht: *συναθροισθέντων ἡμῶν διέταξεν ἡμῖν λέγων πρὸ τοῦ κληροῦσθαι ἡμᾶς τὰς χώρας, ὅτι πρὸ τοῦ μέλλειν κληροῦσθαι τὰς χώρας καταλογίσασθε τόπων ἀριθμούς κτλ.*, dagegen in den Reliq. iur. eccl. den Text so geboten, wie er oben abgedruckt ist.

9) S. Act. 15, 25; Lc. 1, 3.

10) S. Praedic. Petri bei Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. recept. Fasc. 4. edit. II, p. 56, 15, wo der Befehl an die Apostel lautet: *μετὰ δώδεκα ἔτη ἐξέλθετε εἰς τὸν κόσμον*, vgl. Apollonius bei Euseb., h. e. V, 18, 14: *ὡς ἐκ παραδόσεως τὸν σωτῆρά φησι προστεταχέναι τοῖς αὐτοῦ ἀποστόλοις ἐπὶ δώδεκα ἔτεσι μὴ χωρισθῆναι τῆς Ἱερουσαλήμ.*

11) Die einzelnen Sprüche werden auf Specialoffenbarungen des Herrn zurückgeführt, s. Murat. Fragm. Z. 9 ff.: [Johannes] cohortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit: conieiunate mihi hodie triduo, et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus etc.‘ Solche Vorstellungen gehen also bis in das 2. Jahrhundert zurück.

Der Ausdruck *ἐπαρχία* begegnet im kirchlichen Sprachgebrauch im Sinne von „Kirchenprovinz" m. W. nicht vor der Zeit des Eusebius. Dagegen ist er im Sinne von „Provinz" viel älter und kommt so auch bei kirchlichen Schriftstellern vor [12]). An unserer Stelle nöthigt Nichts, an Kirchenprovinzen zu denken; mithin lässt sie sich nicht zur Bestimmung der Zeit des Redactors verwerthen [13]). — *Κληροῦσθαι* = „durch das Loos vertheilen": Die Apostel sollen also die Provinzen unter sich auslosen, und sie sollen ferner einen Katalog über die Anzahl der *τόποι* anfertigen. *Τόπος* kann hier sowohl „Rangstelle" als „Ort" (Stadt) bezeichnen; aber es ist wohl in der ersteren Bedeutung zu nehmen, da das Folgende als eine Exegese der *τόποι* erscheint. Der Verf. zählt als Rangstufen Bischöfe, Presbyter, Diakonen, Lectoren und Wittwen auf [14]). Er hat, wie das der allgemeinen Regel entspricht, die Lectoren den Diakonen nachgestellt [15]), mit jenen aber, resp. mit den Wittwen, die Reihenfolge geschlossen. Doch wäre es vorschnell, daraus zu schliessen, dass es zu seiner Zeit noch keine Subdiakonen u. s. w. gegeben hat. Vielmehr kommen für die Zeit des Redactors folgende Punkte in Betracht:

1) Die Vertheilung der einzelnen rechtlichen Bestimmungen an die einzelnen Apostel,

2) der Hinweis, dass die klerischen Stufen bis zu den Lectoren und den Wittwen herunter nach dem *τύπος τῶν ἐπουρανίων* gebildet seien,

---

12) S. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I. Bd. (1873) S. 340 n. 6. In dem Martyrium Carpi et Papyli et Agathonices (s. Aubé, L'église et l'état dans la seconde moitié du IIIe siècle, p. 503) heisst es: *ἐν πᾶσι ἐπαρχίᾳ καὶ πόλει εἰσὶν μου τέκνα κατὰ θεόν.* Auch Euseb., h. e. VII, 30, 1 ist wahrscheinlich an die Reichsprovinzen zu denken: *ἐπιστολὴν διαπέμπονται ἐπὶ πάσας τὰς ἐπαρχίας.*

13) Gegen meine Bemerkung a. a. O. S. 218.

14) Man beachte die Bezeichnungen *ἀξίας, ἕδρας, παρεδρείας, νοννεχίας* und *ἀνεγκλησίας*. Die drei ersten sind leicht verständlich und charakteristisch; dagegen sind die beiden letzten auffallend: ‚Bedachtsamkeiten' und ‚Unbescholtenheiten'. Dieses ist ein *ἅπαξ λεγομ.* (Bickell's *ἀνεκκλησίας* = ‚Entfernung der Wittwen von kirchlichen Verrichtungen' ist monströs), jenes ist in seiner besonderen Beziehung auf die Lectoren dunkel.

15) In der Quelle, die er benutzt hat, war die umgekehrte Reihenfolge beobachtet; vgl. § 19. 20.

3) die Voraussetzung, dass allein der Bischof nach eigener Prüfung die Presbyter einsetzt (s. den vom Redactor § 17 eingeschobenen Satz: *Ἰωάννης εἶπεν· ὁ καταστα θεὶς ἐπίσκοπος, εἰδὼς τὸ προσεχὲς καὶ φιλόθεον τῶν σὺν αὐτῷ, καταστήσει οὓς ἂν δοκιμάσῃ πρεσβυτέρους*),

4) der Ausdruck: *ἡ προσφορὰ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος*,

5) die Weglassung der ganzen zweiten Hälfte der *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* als unbrauchbar — dass der Redactor sie gekannt hat, geht aus § 12 (a. a. O. S. 230, 16 f.) deutlich hervor — sowie die in § 12 vorliegende Umarbeitung von *Διδαχή* 4, 1. 2.

Auf Grund dieser Beobachtungen wird man jedenfalls Bedenken tragen müssen, die Redaction über das dritte Jahrhundert hinauf zu rücken. Man wird sie aber auch nicht über die Mitte des vierten Jahrhunderts herabdrücken dürfen, da von dieser Zeit ab uniformere kirchenrechtliche Bestimmungen sich durchgesetzt haben; ja das ganze Unternehmen ist leichter begreiflich, wenn man dasselbe auf die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts, resp. um das Jahr 300 datirt, als später. Was den Ort der Abfassung betrifft, so weist die Geschichte des Buches auf Ägypten. Jedenfalls ist diese Kirchenordnung kein Denkmal der Reichskirche, stammt auch schwerlich aus einer Hauptkirche, sondern ist, wie die Reception der cc. 16—21, die Correcturen eingerechnet, beweist, in der Provinz entstanden. Durchsichtig ist die Compilation keineswegs. Welchen Werth und welche Geltung eine solche Rechtsordnung um das Jahr 300 noch haben konnte, ist uns völlig unklar. Aber die Urkunde ist in ihrer Haltung nicht einzigartig. Es giebt mehrere Kirchenordnungen und auch dogmatische Compilationen, die eigentlich in der Zeit, in welcher sie entstanden sind, gar nicht von uns begriffen werden können. Die Stoffe waren den Verfassern wahrscheinlich aufgenöthigt, und sie haben sie durch ihre Bearbeitungen in gewisser Weise unschädlich zu machen versucht. Auch aus der Gegenwart würde man hierfür Parallelen beibringen können.

§ 2. Die den cc. 16—28 der ap. KO. zu Grunde liegenden Quellenschriften, recensirt und erläutert.

Dass den cc. 16—28 zwei Quellenschriften zu Grunde liegen, habe ich a. a. O. S. 212—216 gezeigt. Die Doublette

c. 22 (zu c. 20) lehrt, dass der Verf. mit diesem Capitel zu einer neuen Urkunde übergegangen ist. Die Zusammengehörigkeit der cc. 22—28 wird aber auch noch durch andere Beobachtungen deutlich; so heisst Christus c. 22 und 26 ὁ διδάσκαλος, während diese Bezeichnung cc. 16—21 fehlt; der erste Clemensbrief ist sowohl c. 22 als 23 benutzt, während er cc. 16—21 nicht verwerthet ist.

Der Redactor hat, ebenso wie aus der *Διδαχή*, nur Bruchstücke der beiden ihm zur Verfügung stehenden Quellen verwerthet. Es lassen sich keine Vermuthungen aufstellen, welche Form dieselben als ganze gehabt haben. Aber was er den Quellen entnommen hat, das lässt sich ohne Schwierigkeit ermitteln. Im Folgenden sind die beiden grossen Bruchstücke ausgeschieden und commentirt.

A (ap. KO. cc. 16—21).

1. ... Ἐὰν ὀλιγανδρία ὑπάρχῃ καὶ μήπου πλῆθος τυγχάνῃ τῶν δυναμένων ψηφίσασθαι περὶ ἐπισκόπου ἐντὸς δεκαδύο ἀνδρῶν, εἰς τὰς πλησίον ἐκκλησίας, ὅπου τυγχάνει πεπηγυῖα, γραφέτωσαν, ὅπως

1. ... Wenn wenige Männer sind und an einem Ort sich keine zwölf Personen befinden, die in Bezug auf eine Bischofswahl stimmfähig sind, so soll man an die Nachbarkirchen, wo eine befestigte ist, schrei-

---

A, 1. 1. ὀλιγανδρία κτλ.] Eine ähnliche Bestimmung findet sich sonst nicht; doch kann Const. App. II, 1 p. 14, 11 (ed. Lagarde) verglichen werden: εἰ δὲ καὶ ἐν παροικίᾳ μικρᾷ ὑπαρχούσῃ που προβεβηκὼς τῷ χρόνῳ μὴ εὑρίσκηται μεμαρτυρημένος καὶ σοφὸς εἰς ἐπισκοπὴν κατασταθῆναι, νέος δὲ ᾖ ἐκεῖ ... δοκιμασθεὶς ... καθιστάσθω ἐν εἰρήνῃ. — Man bemerke, dass in dem ganzen Abschnitt nicht von der Wahlhandlung, noch weniger von der Weihe, die Rede ist, sondern von der Vorbereitung der Wahlhandlung und den Qualitäten des zu Wählenden

2. πλῆθος κτλ.] Der Verf. denkt nicht an Kleriker, sondern an Laien, resp. an die Mitglieder der Gemeinde überhaupt; er hat kleine Gemeinden im Auge, in denen nicht einmal zwölf stimmfähige Glieder vorhanden sind. Die Gemeinde wählt: s. *Διδαχή* 15, 1: Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους.

6. ἐκκλησίας] Das Folgende zeigt, dass dieser Plural nicht so verstanden werden darf, als sei in jedem Fall an mehrere Nachbargemeinden zu schreiben, vielmehr ist je eine befestigte Gemeinde zur Mitwirkung heranzuziehen.

7. πεπηγυῖα] Festigkeit, Bestand habend, in diesem Zusammenhang:

ἐκεῖθεν ἐκλεκτοὶ τρεῖς ἄνδρες παραγενόμενοι δοκιμῇ δοκιμάσαντες τὸν ἄξιον ὄντα, εἴ τις φήμην καλὴν ἔχει ἀπὸ τῶν ἐθνῶν, εἰ ἀναμάρτητος ὑπάρχει, εἰ φιλόπτωχος, εἰ

ben, damit von dort drei auserwählte Männer herbeikommen und sorgfältig den, der würdig ist, prüfen, nämlich ob einer einen guten Ruf bei den Heiden hat, ob er fehllos ist,

---

in Folge einer grösseren Anzahl von Gliedern. Gemeinden, die nicht einmal zwölf stimmfähige Mitglieder haben, sind in Gefahr zu verschwinden. — *γραφέτωσαν*] scil. die Gemeinde, nicht der Klerus der Gemeinde.

8. *ἐκλεκτοὶ τρεῖς ἄνδρες*] Es brauchen keine Kleriker zu sein. Im Allgemeinen ist zu vergleichen I Clem. 63, 3 sowie der Polykarpbrief (s. auch Lucian, Peregr. Proteus 13, Ignat. ad Smyrn. 11 u. ad Polyc. 7); in diesen Fällen handelt es sich allerdings nicht um die Wahl eines Bischofs; s. Zahn, Weltverkehr und Kirche während der drei ersten Jahrh. 1877, und meine Abhandlung: „Die Sorge für arme und gefährdete Gemeinden während der drei ersten Jahrh.", in der Monatsschr f. Diakonie u. innere Mission 1879 Dec. u. 1880 Jan.

9. *δοκιμῇ δοκιμάσαντες*] S. § 3, 4; II Cor. 8, 22: *συνεπέμψαμεν δὲ αὐτοῖς τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν ὃν ἐδοκιμάσαμεν.* I Tim. 3, 10: *οἱ διάκονοι δοκιμαζέσθωσαν πρῶτον, εἶτα διακονείτωσαν.* I Clem. 42, 4: *καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους.* 44, 2: *οἱ ἀπόστολοι ἐπινομὴν ἔδωκαν ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν.* 47, 4. *Διδαχή* 11, 11; 12, 1; 15, 1: *χειροτονήσατε . . . ἐπισκόπους . . . ἄνδρας δεδοκιμασμένους.* Die berufenen drei Männer haben den von der Gemeinde aufgestellten Candidaten zu prüfen; sie haben nicht mitzuwählen.

10. *ἄξιον*] S. *Διδ.* 15, 1: *ἀξίους τοῦ κυρίου.* — *εἴ τις κτλ.*] Von hier ab bis „*ὅμοια*" werden die nothwendigen Qualitäten aufgezählt, dann folgen die wünschenswerthen.

11. *φήμην κτλ.*] S. I. Tim. 3, 7: *δεῖ δὲ τὸν ἐπίσκοπον καὶ μαρτυρίαν καλὴν ἔχειν ἀπὸ τῶν ἔξωθεν.* Const. App. II, 6: *ἔστω δὲ ὁ ἐπίσκοπος μὴ αἰσχροκερδὴς καὶ μάλιστα ἐπὶ τῶν ἐθνῶν βλαπτόμενος μᾶλλον ἢ βλάπτων.*

12. *ἀναμάρτητος*] Das nicht eben häufige Wort findet sich auch Testam. XII Patr., Beniamin 3, Celsus bei Orig. c. Cels. III, 65, Hom. Clem. II, 6 p. 23, 8 ed. Lagarde, Const. App. II, 13 p. 23, 22, p. 24, 14; II, 18 p. 33, 2. 13. 24; II, 14 p. 26, 6; VIII, 6 p. 240, 18; es ist schwerlich im strengen Sinne zu verstehen, sondern wie Const. App. II, 1 p 13, 22: *τὸν ἐπίσκοπον δεῖ ὑπάρχειν ἀνέγκλητον, ἀνεπίληπτον, ἀνέπαφον πάσης ἀδικίας ἀνθρώπων;* s. I. Tim. 3, 2: *δεῖ τὸν ἐπίσκοπον ἀνεπίλημπτον εἶναι,* Tit. 1, 7.

13. *φιλόπτωχος*] S. Const. App. II, 6 p. 17, 17, wo es vom Bischof heisst: *μὴ φιλοπλούσιος, μὴ μισόπτωχος.*

σώφρων, μὴ μέθυσος, μὴ πόρνος, μὴ πλεονέκτης ἢ λοίδορος ἢ προσωπολήπτης, καὶ τὰ τούτοις ὅμοια. καλὸν μὲν εἶναι ἀγύναιος, εἰ δὲ μή, ἀπὸ μιᾶς γυναικός· παιδείας μέτοχος

ob ein Armenfreund, ob ehrbar — kein Trunkenbold, kein Hurer, nicht habgierig oder schmähsüchtig, oder parteiisch oder dergleichen. Es ist gut, wenn er unbeweibt ist, wo

---

14. σώφρων] S. I Tim. 3, 2: ἐπίσκοπον σώφρονα, Tit. 1, 8. — μη μέθυσος] S. § 3; I Tim. 3, 2: μὴ πάροινον. Tit 1, 7. Die folgende Aufzählung stammt aus I. Cor. 5, 11: πόρνος ἢ πλεονέκτης ... ἢ λοίδορος ἢ μέθυσος. — μὴ πόρνος] Diese Bestimmung ist in den Pastoralbriefen nicht ausdrücklich erwähnt.

15. μὴ πλεονέκτης] Const. App. II, 6 p. 17, 16: μὴ πλεονέκτης. I Tim. 3, 3; Διδ. 15, 1: ἀφιλάργυρον. Tit. 1, 8: μὴ αἰσχροκερδῆ. Hippolyt (Philos. IX, 7) über Zephyrin: ἀνὴρ ἰδιώτης καὶ αἰσχροκερδής. Polyc. ad Philipp. 6, 1: μακρὰν ὄντες πάσης φιλαργυρίας (von den Presbyter-Bischöfen), 5, 2: ἀφιλάργυροι (von den Diakonen). Herm., Sim. IX, 27, 2.

16. προσωπολήπτης] S. § 2 (bis). 4. 6; Polyc. ad Philipp. 6, 1: ἀπεχόμενοι προσωπολημψίας. Const. App. II, 5 p. 16, 16: ἔστω ὁ ἐπίσκοπος ἀπροσωπόληπτος, II, 9 p. 21, 9: εἶναι χρὴ τὸν ἐπίσκοπον ἀπροσωπόληπτον. Act. 10, 34: προσωπολήπτης. Tit. 1, 8: δίκαιον (vom Bischof). — καὶ τὰ τούτοις ὅμοια] S. Gal. 5, 21: . . . φθόνοι, μέθαι, κῶμοι, καὶ τὰ ὅμοια τούτοις.

17. καλὸν μὲν εἶναι ἀγύναιος κτλ.] Zur Form s. I. Cor. 7, 1: καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι. Der Verf. geht in seinem Wunsche schon einen Schritt weiter als der Verf. des I. Timotheusbriefs (s. 3, 2: μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα) und Const. App. II, 2 p. 15, 9: μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα γεγενημένον, μονόγαμον. Beweibte Bischöfe sind noch im 3. Jahrhundert nicht selten gewesen. Vgl. Hippolyt, Philosoph. IX, 12 p. 460: Ἐπὶ Καλλίστου ἤρξαντο ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι δίγαμοι καὶ τρίγαμοι καθίστασθαι εἰς κλήρους· εἰ δὲ καί τις ἐν κλήρῳ ὢν γαμοίη, μένειν τὸν τοιοῦτον ἐν τῷ κλήρῳ ὡς μὴ ἡμαρτηκότα. Die Erklärung Pitra's zu uns. St.: „oportere episcopum esse aut caelibem aut unius uxoris viduum", ist tendenziös.

19. παιδείας μέτοχος κτλ.] Auch dieses ist nur eine wünschenswerthe Qualität; s. I. Tim. 3, 2: διδακτικόν, Tit. 1, 9: ἀντεχόμενον τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου, ἵνα δυνατὸς ᾖ καὶ παρακαλεῖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ ὑγιαινούσῃ καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν. An dieser Stelle ist die Lehrfähigkeit auf die Glaubensregel bezogen, dagegen in unserer Bestimmung auf die h. Schriften, s. Const. App. II, 1 p. 14, 9: ἔστω οὖν ὁ ἐπίσκοπος, εἰ δυνατόν, πεπαιδευμένος· εἰ δὲ καὶ ἀγράμματος, ἀλλ' οὖν ἔμπειρος τῶν λόγων, καθήκων τῇ ἡλικίᾳ. II, 5 p. 16, 25: πολυδίδακτος, μελετῶν καὶ σπουδάζων ἐν ταῖς κυριακαῖς βίβλοις, πολὺς ἐν ἀναγνώσμασιν, ἵνα τὰς γραφὰς ἐπιμελῶς ἑρμηνεύῃ (s. Ignat. ad Philad. 6, 1). Die Beobachtung, dass die παιδεία näher als die Fähigkeit, die h. Schriften

χος, δυνάμενος τὰς γραφὰς ἑρμηνεύειν· εἰ δὲ ἀγράμματος, πραΰς ὑπάρχων, καὶ τῇ ἀγάπῃ εἰς πάντας περισσευέτω, μή ποτε περί τινος ἐλεγχθεὶς ἐπίσκοπος ἀπὸ τῶν πολλῶν γενηθείη.

nicht, so eines Weibes Mann; der Bildung theilhaftig, im Stande die Schriften auszulegen, wenn aber ungelehrt, dann sanftmüthig und erfüllt von Liebe zu Allen, damit niemals ein Bischof in irgend einem Stück als ein von der Menge Gerügter dastehe.

2. . . . (πρεσβύτεροι δύο)·

2. . . . (Zwei Presbyter); denn

---

zu exegesiren, bezeichnet ist, von der Glaubensregel aber geschwiegen wird, macht es wahrscheinlich, dass unser Stück nicht im Abendland und nicht in ältester Zeit abgefasst ist. Const. App., l. c. p. 17, 10 heisst es: ἐπιμελοῦ οὖν τοῦ λόγου, ἐπίσκοπε, ἵνα, εἰ δυνατόν σοι, πάντα κατὰ λέξιν ἑρμηνεύσῃς. Welche „Schriften" gemeint sind, lässt sich nicht sicher entscheiden; s. Constit. App. V, 12 (Grundschrift): εὐλογίας καὶ ψαλμοὺς καὶ κυριακὰς καὶ θείας γραφάς. V, 19 (Grundschrift): ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ συναθροιζόμενοι γρηγορεῖτε . . . ἀναγινώσκοντες τὸν νόμον, τοὺς προφήτας, τοὺς ψαλμούς, τὸ εὐαγγέλιον. I, 5: ἀναγίνωσκε τὸν νόμον, τὰς βασιλείους, τοὺς προφήτας, τὸ εὐαγγέλιον τὸ τούτων συνπλήρωμα. II, 5: ὁμοστοίχως τοῖς προφήταις καὶ τῷ νόμῳ τὸ εὐαγγέλιον ἑρμηνεύων.

21. ἀγράμματος] S. die oben mitgetheilte Stelle Const. App. II, 1 p. 14, 9. Hippolyt sagt Philos. IX, 11 vom römischen Bischof Zephyrin: ἰδιώτης καὶ ἀγράμματος. Cornelii Rom. ep apud Euseb., h. e. VI, 43, 8: ἐπισκόπους τρεῖς, ἀνθρώπους ἀγροίκους καὶ ἁπλουστάτους. Koptischer Heiligenkalender (hrsg. von Wüstenfeld I S. 66): „Demetrius war ein ungelehrter Landmann, der die Schrift nicht kannte; er war mit einer Frau verheirathet und lebte mit ihr, bis er Patriarch wurde" (z. Z. des Clemens Alex.). Über ungebildete Bischöfe s. Hatch, Gesellschaftsverfassung der christl. KK. S. 152 f.

22. πραΰς] Sanftmuth und Liebe sollen das fehlende Wissen ersetzen; s. Διδαχή 15, 1: ἐπισκόπους . . . πραεῖς. I. Tim. 3, 3: ἐπίσκοπον . . . ἐπιεικῆ, ἄμαχον. I Clem. 44, 3. Polyc. ad Philipp. 6, 1. — τῇ ἀγάπῃ κτλ.] S. I Thess. 3, 12: ὑμᾶς δὲ ὁ κύριος . . . περισσεύσαι τῇ ἀγάπῃ . . . εἰς πάντας.

23. μή ποτε κτλ.] S. Tit. 1, 9.

25. τῶν πολλῶν] scil. ἀπο τοῦ πλήθους, s. I Cor. 10, 33. — Zu beachten ist, dass keine Bestimmung über das nothwendige Alter des Bischofs getroffen ist (anders I Tim. 3, 6, Const. App. II, 1 p. 14, 1 f.), und dass auch nicht gefordert ist, dass der Bischof aus der Zahl der Kleriker gewählt werde.

A, 2. 1. Der Anfang dieses Abschnittes kann nicht mehr hergestellt

εἴκοσι γὰρ καὶ τέσσαρές εἰσι πρεσβύτεροι, δώδεκα ἐκ δεξιῶν καὶ δώδεκα ἐξ εὐωνύμων· οἱ μὲν γὰρ ἐκ δεξιῶν δεχόμενοι ἀπὸ τῶν ἀρχαγγέλων τὰς φιάλας προσφέρουσι τῷ δεσπότῃ, οἱ δὲ ἐξ ἀριστερῶν ἐπέχουσι τῷ πλήθει τῶν ἀγγέλων. δεῖ οὖν εἶναι τοὺς πρεσβυτέρους ἤδη κεχρονικότας ἐπὶ τῷ κόσμῳ,

24 Presbyter sind es, 12 zur Rechten und 12 zur Linken; denn die zur Rechten empfangen von den Erzengeln die Schalen und bringen sie dem Herrn dar, die aber zur Linken reichen (sie) der Menge der Engel. Es müssen daher die Presbyter bereits bejahrt sein (auf der Welt), sich wie ge-

---

werden. Man weiss daher nicht, ob hier auch (wie § 1. 3. 4) von einer δοκιμασία und κατάστασις der Presbyter die Rede gewesen ist oder nicht. — δύο] Dies ist jedenfalls die ursprüngliche Zahl. Der Verfasser hat sie durch Hinweis auf die Apokalypse begründet; ihm liegt der Nachdruck auf dem ἐκ δεξιῶν und ἐξ εὐωνύμων, was freilich nur ein Schluss aus der Apokalypse ist (S. App. Const. II, 57 p. 84, 22: κείσθω μέσος ὁ τοῦ ἐπισκόπου θρόνος, παρ' ἑκάτερα δὲ αὐτοῦ καθεζέσθω τὸ πρεσβυτέριον). Natürlich hat er eine Mehrzahl von Presbytern nicht ausschliessen wollen (s. die Bemerkung zu Z. 21: τῶν ἐπισκόπων), sondern nur gefordert, dass die Zahl stets eine gerade Zahl sei. Apoc. 4, 4 f.; 5, 8 (κυκλόθεν τοῦ θρόνου θρόνοι εἴκοσι τέσσαρες, καὶ ἐπὶ τοὺς θρόνους εἴκοσι τέσσαρας πρεσβυτέρους καθημένους . . . . . εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι . . . ἔχοντες ἕκαστος . . . φιάλας χρυσᾶς γεμούσας θυμιαμάτων, αἵ εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων) liegt zu Grunde; aber die Einführung von Erzengeln ist eine freie Zuthat, und die ganze Schilderung hat an dem Text der Apok. keinen Halt. Der Verf. hat die Functionen der irdischen Presbyter, wie er sie bestimmt (s. unten), auf die himmlischen Presbyter übertragen. Es ist wichtig, zu constatiren, dass man in Apoc. 4. 5 das Urbild des christlichen Gottesdienstes auf Erden erkannt und demgemäss den Bericht umgestaltet hat (s. Hatch, Gesellschaftsverfassung, S. 110. 143); vgl. den Satz des Clemens, Strom. IV, 8: εἰκὼν δὲ τῆς οὐρανίου ἐκκλησίας ἡ ἐπίγειος. Der δεσπότης ist natürlich der Bischof, das πλῆθος τῶν ἀγγέλων die Menge der gläubigen Laien; ἐπέχουσι kann schwerlich mit Bickell durch „Aufsicht führen" übersetzt werden; es ist einfach = „darreichen". Unsere Stelle bietet das älteste Beispiel einer Verwendung der Apokalypse für die Kirchenordnung.

9. δεῖ οὖν εἶναι τοὺς πρεσβυτέρους] Hier beginnt die Aufzählung der Qualitäten der Presbyter. Der Abschnitt ist innerhalb der vorconstantinischen kirchenrechtlichen Literatur einzigartig; denn Tit. 1 u. Polyc. ad Philipp. 6 handeln von Presbyterbischöfen. Auch die Apostolischen Constitutionen enthalten Nichts, was hierher gehört.

11. κεχρονικότας] Also eine bestimmte Anzahl von Jahren ist nicht gefordert, wohl aber im Allgemeinen ein höheres Alter. Die App. Const.

τρόπῳ τινὶ ἀπεχομένους τῆς πρὸς γυναῖκας συνελεύσεως, εὐμεταδότους εἰς τὴν ἀδελφότητα, πρόσωπον ἀνθρώπου μὴ λαμβάνοντας, συμμύστας

bührend des Umgangs mit Weibern enthaltend, gerne mittheilend der Bruderschaft, die Person nicht ansehend, Miteingeweihte des Bischofs und

(II, 1 p. 14, 1) verlangen, dass in der Regel Niemand vor dem 50. Jahr zum Bischof geweiht werde. Nach dem 11. Canon von Neocäsarea (Routh, Reliq. S. IV p. 181) muss ein Presbyter mindestens 30 Jahre alt sein. — ἐπὶ τῷ κόσμῳ] ist pleonastisch.

12. τρόπῳ τινὶ ἀπεχομένους κτλ.] Auch diese Bestimmuug ist einzigartig: Bischöfe und Diakonen dürfen verheirathet sein, Presbyter dagegen haben sich des Geschlechtsverkehrs zu enthalten. Zu τρόπῳ τινὶ (irrthümlich hat es Bickell zu κεχρονικότας gezogen) s. Const. App. II, 1 p. 14, 2: ὅτι τρόπῳ τινὶ τὰς νεωτερικὰς ἐπιθυμίας ἐκπεφευγὼς ὑπάρχει. Der Verfasser will doch wohl nicht sagen, dass der Presbyter sich des Geschlechtsverkehrs „quodammodo" zu enthalten hat. Aber was bedeutet dann τρόπῳ τινί? Die eben angeführte Stelle aus den apostol. Constit. und eine zweite (III, 1 p. 96, 10: χήρας καθιστᾶτε μὴ ἔλαττον ἐτῶν ἑξήκοντα, ἵνα τρόπῳ τινὶ τὸ τῆς διγαμίας αὐτῶν ἀνύποπτον βέβαιον ὑμῖν διὰ τῆς ἡλικίας αὐτῶν ὑπάρχῃ) lassen keine andere Fassung zu als = κατὰ τρόπον („entsprechend", „naturgemäss", „gebührend"); denn die Übersetzung „auf irgend eine Weise", die an unserer Stelle zur Noth vertheidigt werden kann, ist bei den Stellen aus den apost. Constitutionen ausgeschlossen. Weitere Belege freilich, dass τρόπῳ τινὶ = κατὰ τρόπον sei, vermag ich nicht zu geben.

14. εὐμεταδότους] S. § 4 u. App. Const. II, 3 p. 15, 26. — ἀδελφότητα] Das ist der solenne Name für die Christenschaft; s. meine Bemerkung zu I Clem. 2, 4.

15. πρόσωπον κτλ.] S. § 1. 4. 6; die Presbyter haben Recht zu sprechen.

16. συμμύστας τοῦ ἐπισκόπου] Das Wort („Miteingeweihte") stammt aus der Mysteriensprache (s. den alten Spruch: θαρρεῖτε, μύσται, τοῦ θεοῦ σεσωσμένοι, ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία). Schon in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts sind in die Kirchensprache aus jener Sprache manche Begriffe aufgenommen worden (besonders bei den Gnostikern, s. Koffmane, Die Gnosis 1881; doch fehlen auch bei Justin mystagogische Begriffe nicht). Das Wort συμμύστης findet sich zuerst bei Ignatius. Er hat die Epheser (ep. ad Eph. 12) συμμύστας Παύλου genannt; s. ferner Hippol. in Daniel. p. 174 (ed. Lagarde): ὡς συμμύσται καὶ θεοσεβεῖς ἄνδρες, Orig. in Jes. Nav. Hom. 7 (Opp. II p. 413 ed. Delarue): „Paulus est symmystes Christi". Constantin ap. Theodoret., h. e. I, 19: ὁ τῆς τυραννικῆς ὠμότητος συμμύστης. Photius, Biblioth. p. 97, 20. Häufiger findet sich μύστης, s. z. B. Hippol., Philosoph. Praef. p. 4, 49; Epiph., h. 55, c. 8: οὐ ἡμεῖς ἐσμεν μύσται, ὅπως τύχωμεν παρ' αὐτοῦ τῆς εὐλογίας. Möglich ist, dass Marcion seine Anhänger im Gegensatz zur Bezeichnung

τοῦ ἐπισκόπου καὶ συνεπιμάχους, συναθροίζοντας τὸ πλῆθος, προθυμουμένους τὸν ποιμένα. οἱ ἐκ δεξιῶν πρεσβύτεροι προνοήσονται τῶν

Mitstreiter, die Gemeinde mit versammelnd, bereitwillig gegen den Hirten. Die Presbyter zur Rechten sollen Vorsorge tragen für die Bischöfe am

---

συμμύσται vielmehr συμμισούμενοι genannt hat; denn er war ein Feind alles Mysterienwesens. An unserer Stelle braucht man den Ausdruck nicht nur auf den Cultus zu beziehen; doch ist es — s. das folgende θυσιαστήριον — wahrscheinlich, dass der Verfasser besonders an den Cultus gedacht hat.

17. συνεπιμάχους] Das Wort ist mir nur hier begegnet; doch s. App. Const. II, 17 p. 31, 15: οὐ δυνήσονται οἱ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον συνεπιμαχεῖν τῷ ἐπισκόπῳ.

18. συναθροίζοντας τὸ πλῆθος] Leider erfahren wir nicht, wie die Presbyter diese Pflicht auszuführen haben; συνάθροισμα ist seit Clemens' Alex. Zeit ein terminus technicus sowohl für die kirchliche als die häretische Versammlung. App. Const. II, 57 p. 84, 15 heisst es vom Bischof: ὅταν συναθροίζῃς τὴν τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαν. Vgl. I Clem. 6, 1. Es ist mir indess nicht unwahrscheinlich, dass das σύν in συναθροίζειν hier nicht eine Verstärkung des Begriffs bedeutet, sondern nach dem voranstehenden συμμύστας und συνεπιμάχους zu erklären ist.

19. προθυμουμένους τὸν ποιμένα] Mit dem Acc. der Person kommt das Wort („geneigt, willig sein") m. W. nur sehr selten vor. Der Hirte ist natürlich der Bischof (s. § 6 fin.: ὁ ποιμενικὸς τόπος); so auch Ephes. 4, 11; (Act. 20, 28); I Pet. 2, 25: ὁ ποιμὴν καὶ ἐπίσκοπος τῶν ψυχῶν ὑμῶν. Auch Herm., Sim. IX, 31 sind unter den „pastores" Bischöfe zu verstehen. Im I Clemensbrief heisst die Gemeinde viermal (16, 1; 44, 3; 54, 2; 57, 2) τὸ ποίμνιον τοῦ θεοῦ. Const. App. II, 1 (Grundschrift): τὸν ποιμένα τὸν καθιστάμενον ἐπίσκοπον. Andere Stellen bei Hatch, Gesellschaftsverfass. S. 125 f.

21. προνοήσονται] S. Z. 26; „sie sollen Sorge tragen, sich bemühen" (mit dem Genet. der Person, s. Xenoph., Cyr. 8, 1, 1. 7, 15: προνοεῖσθαι τῶν παίδων; häufig ist die Phrase: ὁ θεὸς προνοεῖται τῶν ὅλων). Im N. T. vgl. Rom. 12, 17: προνοούμενοι καλὰ ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων, II Cor. 8, 21, I Tim. 5, 8: εἰ δέ τις τῶν ἰδίων οὐ προνοεῖ. Dazu Polyc. ad Philipp. 6, 1', wo es von den Presbytern heisst: προνοοῦντες ἀεὶ τοῦ καλοῦ ἐνώπιον θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, Διδ. 12, 4 (von der Gemeinde): προνοήσατε, πῶς μὴ ἀργὸς μεθ' ὑμῶν ζήσεται χριστιανός. Const. App. VIII, 15 p. 262, 3. — τῶν ἐπισκόπων] Dieser Plural ist der Pl. der Kategorie; denn sowohl aus § 1 wie noch deutlicher aus den Singularen „τοῦ ἐπισκόπου" „τὸν ποιμένα" (s. die eben besprochenen Zeilen 17 u. 19) folgt, dass der Verfasser nur einen Bischof in der Gemeinde kennt. Auch in § 1 Z. 6 ist der Plural ἐκκλησίας so zu verstehen, dass in jedem einzelnen Fall eine Kirche in Betracht kommt.

ἐπισκόπων πρὸς τὸ θυσιαστήριον, ὅπως τιμήσωσι καὶ ἐντιμηθῶσιν, εἰς ὃ ἂν δέῃ·	Altar, damit sie die Ehrengaben austheilen und selbst dabei empfangen, soweit es

22. *πρὸς τὸ θυσιαστήριον*] „in Bezug auf den Altar" d. h. sie sollen den am Altar fungirenden Bischof besorgen. Wir haben hier eine der ältesten, wenn nicht die älteste Stelle für das Vorhandensein eines Altars in dem kirchlichen Gemeindehaus; denn die NTlichen Stellen sind sämmtlich metaphorisch zu verstehen und ebenso vielleicht die fünf Stellen, in denen das Wort bei Ignatius vorkommt (Ephes. 5, Magn. 7, Trall. 7, Rom. 2, Philad. 4, s. auch Polyc. ad Philipp. 4 fin. und Lightfoot z. d. St.). Tertullian setzt an mehreren Stellen kirchliche Altäre voraus; aber aus I Clem. 44, 4 (*προσφέρειν τὰ δῶρα*) folgt noch nicht, dass es damals einen Altar im strengen Sinn des Worts gegeben hat, und noch im 2. Jahrh. haben die Heiden erzählt, dass die Christen weder Tempel noch Altäre hätten. *θυσιαστήριον* ist übrigens (im Unterschied von *βωμός*) nicht nur der Altartisch, sondern auch der Altarraum, wie aus Apoc. 11, 1 (*μέτρησον τὸ θυσιαστήριον καὶ τοὺς προσκυνοῦντας ἐν αὐτῷ*) und aus den Stellen des Ignatius deutlich hervorgeht (Eph. 5: *ἐὰν μή τις ᾖ ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου, ὑστερεῖται τοῦ ἄρτου.* Trall. 7: *ὁ ἐντὸς θυσιαστηρίου ὢν καθαρός ἐστιν, ὁ δὲ ἐκτὸς θυσιαστηρίου ὢν οὐ καθαρός ἐστιν*).

23. *ὅπως τιμήσωσι καὶ ἐντιμηθῶσιν, εἰς ὃ ἂν δέῃ*] Subject von *τιμήσωσι κτλ.* können nur die Bischöfe sein, wie in dem gleichfolgenden, parallelen Satz: *ὅπως εὐσταθήσῃ κτλ.*, das Subject *τὸ πλῆθος* ist; ferner kann *εἰς ὃ ἂν δέῃ* nur auf *τιμήσωσι κτλ.* und nicht auf *προνοήσονται* bezogen werden. Dann aber ist es unmöglich, *τιμᾶν* und *ἐντιμᾶσθαι* mit „ehren" und „dabei geehrt werden" — s. § 4 u. *Διδαχή* 15, 2, wo es von den Bischöfen und Diakonen heisst: *αὐτοί εἰσιν οἱ τετιμημένοι ὑμῶν* u. meine Bemerkung z. d. St. — zu übersetzen; denn der Satz: „Die Presbyter sollen Vorsorge tragen für die Bischöfe am Altar, damit die Bischöfe ehren und dabei geehrt werden in Bezug auf das, was nur immer nöthig ist", ist einfach sinnlos. *Τιμᾶν* ist hier also in seiner ursprünglichen Bedeutung zu nehmen = „zählen", „schätzen", „abschätzen", daher auch „löhnen". Nur das Letztere resp. ein synonymes Wort kann hier in Betracht kommen, wie das folgende *ἐντιμηθῶσιν* beweist (im Sinne von „abgeschätzt werden" steht *τιμᾶσθαι* Mtth. 27, 9: *τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου ὃν ἐτιμήσαντο; τιμή* = „pretium" im N. T. nicht selten, s. Mtth. 27, 6; Act. 4, 34; 5, 2. 3; 7, 16; 19, 19; I Cor. 6, 20; 7, 23; I Tim. 5, 17). Das ausserordentlich seltene Wort wird (nach den freundlichen Mittheilungen meines Collégen Dr. Philippi) von den Attikern gebraucht in der Bedeutung: „unter etwas als Abschlagszahlung rechnen" oder „eine Sache als Theil einer Geldsumme an Zahlungsstatt setzen", Med. „für sich anrechnen" — technisch z. B. als Theil der üblicherweise in Geld gestellten Mitgift der Frau —, und dieser Sinn ist noch in der Kaiserzeit verstanden worden, wie eine Stelle bei Cassius Dio beweist.

25 οἱ ἐξ ἀριστερῶν πρεσβύτεροι immer nöthig ist; die Pres-

An unserer Stelle steht aber das Passivum, und es bleibt daher nichts übrig — da die Bischöfe Subject sind —, als ἐντιμᾶσθαι in der Bedeutung zu nehmen „bei dem Löhnen (Abschätzen) abgelohnt werden". Dass es sich um Ehrengaben handelt, ist in dem Zusammenhang der Stelle durch das vorhergehende θυσιαστήριον angedeutet, den Platz, wo die Gaben deponirt wurden. Also ist zu paraphrasiren: „Die Presbyter sollen Vorsorge tragen für die Bischöfe am Gabentisch, damit dieselben die Gaben (an die verschiedenen Bedürftigen und Berechtigten) austheilen und selbst empfangen bis zu dem nöthigen Betrage (resp. soweit es immer nöthig ist)". Von einer Art von Controle der Presbyter über die Gabenverwaltung des Bischofs ist mithin die Rede, damit Alles ordentlich zugehe. Eingeschlossen ist in diese Controle auch das, was der Bischof für sich selbst zu nehmen berechtigt ist. Wie also die Presbyter für die Ordnung im πλῆθος verantwortlich sind, so sind sie auch Aufsichts- besser Ordnungsbeamte in Bezug auf das financielle Gebahren des Bischofs — beides innerhalb des Gottesdienstes. Das ist die einzig mögliche Auslegung dieser Stelle; die Stellung, in welcher hier die Presbyter erscheinen, ist im höchsten Grade beachtenswerth. Es giebt in der altchristlichen Literatur keine zweite Urkunde, welche diese Function der Presbyter präcisirt (vgl. § 5, wo das über die Presbyter Gesagte auch sehr merkwürdig ist). Theilweise wird unsere Stelle erläutert durch folgende Bestimmungen, I Tim. 5, 17: *οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν* (*τιμή* hier = Ehrengabe, Honorar; s. Holtzmann, Die Pastoralbriefe S. 213. 352), Const. Apost. II, 28 [Grundschrift]: *ἀφοριζέσθω δὲ ἐν τῇ δοχῇ τὸ τῷ ποιμένι ἐθίμιον, κἂν μὴ παραδέχηται, εἰς τιμὴν θεοῦ, τοῦ τὴν ἱερατείαν αὐτῷ ἐγχειρίσαντος. ὅσον δὲ ἑκάστῳ τῶν χηρῶν δίδοται, διπλοῦν διδόσθω τοῖς διακόνοις εἰς γέρας Χριστοῦ. εἰ δέ τις θέλοι καὶ τοὺς πρεσβυτέρους τιμᾶν, διπλοῦν διδότω αὐτοῖς ὡς καὶ τοῖς διακόνοις. τιμᾶσθαι γὰρ ὀφείλουσιν ὡς ἀπόστολοι . . . . ἑκάστῳ οὖν ἀξιώματι οἱ λαϊκοὶ τὴν προσήκουσαν τιμὴν νεμέτωσαν ἐν τοῖς δόμασι*, III, 1 [Grundschrift]: *οἱ γὰρ τὰ δόματα διδόντες οὐκ αὐτοσχεδίως αὐτὰ διδόασι ταῖς χήραις, ἀλλά σοι συνεισφέρουσιν, ὅπως σὺ ὁ ἐπιστάμενος τοὺς θλιβομένους ἀκριβῶς ὡς ἀγαθὸς οἰκονόμος* [gemeint ist der Bischof] *μερίζῃς αὐτοῖς ἐκ τοῦ δόματος*. Welch ein schwieriges und bekritteltes Geschäft dies war, ergiebt sich besonders aus Const. Apost. III; sehr lehrreich ist auch II, 25 [Grundschrift]: *τὰ εἰσφερόμενα οἰκονομεῖτε ὀρφανοῖς καὶ χήραις καὶ θλιβομένοις καὶ ξένοις, ὡς ἔχοντες θεὸν λογιστευτὴν τούτων τὸν ἐγχειρίσαντα αὐτοῖς ταύτην τὴν οἰκονομίαν, πᾶσι δὲ τοῖς δεομένοις ἐπιμερίζοντες καὶ ὑμεῖς αὐτοὶ χρώμενοι ἐκ τῶν κυριακῶν, ἀλλὰ μὴ κατεσθίοντες αὐτὰ μόνοι*, III, 35: *σὲ μὲν γὰρ διδόναι προσήκει, οἰκονομεῖν δὲ ἐκεῖνον. οὐ μέντοι λογιστεύσεις σου τὸν ἐπίσκοπον οὐδὲ παρατηρήσεις τὴν οἰκονομίαν αὐτοῦ, πῶς ἐπιτελεῖ ἢ πότε ἢ τίσιν ἢ ποῦ ἢ εἰ καλῶς ἢ φαύλως ἢ δεόντως. ἔχει γὰρ λογιστὴν κύριον τὸν θεόν.* —

προνοήσονται τοῦ πλήθους, ὅπως εὐσταθήσῃ καὶ ἀθόρυβον ᾖ, πρῶτον μεμαθηκὸς ἐν πάσῃ ὑποταγῇ. εἰ δέ τις νουθετούμενος αὐθάδως ἀποκριθῇ, τὸ ἓν ποιήσαντες οἱ ἐπὶ τῷ θυσιαστηρίῳ τὸν τοιοῦτον μετὰ ἴσης βουλῆς, ὃ ἂν ᾖ ἄξιον, δικασάτωσαν, ἵνα

byter zur Linken sollen Vorsorge tragen für die Gemeinde, damit sie ruhig und ohne Lärm stehe, nachdem sie zuerst unterwiesen worden in aller Unterwürfigkeit. Wenn aber einer, der ermahnt wurde, frech antwortet, so sollen die am Altar sich vereinigen (scil. mit den

---

Dass von festen Gehalten noch nicht die Rede gewesen, zeigt an unserer Stelle das εἰς ὃ ἂν δέῃ.

26. προνοήσονται] S. oben. — πλήθους] ist der term. techn. für die Gemeinde im Unterschied vom Klerus; s. z. B. I Clem. 54, 2: ποιῶ τὰ προστασσόμενα ὑπὸ τοῦ πλήθους; Hermas, Mand. XI; Iren. bei Euseb., h. e. V, 20, 6 etc.

27. εὐσταθήσῃ κτλ.] Die Gemeinde soll sich ruhig und geräuschlos im Gottesdienst verhalten. Nach App. Const. II, 57 haben die Diakonen für die Ordnung während des Gottesdienstes zu sorgen (s. p. 85, 4: προνοίᾳ τῶν διακόνων εἰς τὸ ἕτερον μέρος οἱ λαϊκοὶ καθεζέσθωσαν μετὰ πάσης εὐταξίας καὶ ἡσυχίας. p. 86, 23: ὁμοίως ὁ διάκονος ἐπισκοπείτω τὸν λαόν, ὅπως μή τις ψιθυρίσῃ ἢ νυστάξῃ ἢ γελάσῃ ἢ νεύσῃ). Zu εὐσταθήσῃ s. I Clem. 61, 1; 65, 1: εὐστάθεια.

28. πρῶτον μεμαθηκὸς κτλ.] S. I Tim. 2, 11: Γυνὴ ἐν ἡσυχίᾳ μανθανέτω ἐν πάσῃ ὑποταγῇ.

29. εἰ δέ τις κτλ.] Eine besondere Bestimmung für den Fall, dass ein von einem einzelnen Presbyter Ermahnter aufsässig wird: es sollen alle Presbyter — die zur Rechten mit denen zur Linken — zusammentreten und als Collegium eine Disciplinarstrafe verhängen.

30. νουθετούμενος] S. I Thess. 5, 12: Ἐρωτῶμεν ὑμᾶς, ἀδελφοί, εἰδέναι τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν καὶ προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ καὶ νουθετοῦντας ὑμᾶς, 5, 14: νουθετεῖτε τοὺς ἀτάκτους. Tit. 3, 10: αἱρετικὸν ἄνθρωπον μετὰ μίαν καὶ δευτέραν νουθεσίαν παραιτοῦ. — αὐθάδως] S. Tit. 1, 7.

31. τὸ ἓν ποιήσαντες οἱ ἐπὶ τῷ θυσιαστηρίῳ] Die οἱ ἐπὶ τ. θυσιαστ. sind natürlich die Presbyter (resp. der Presbyter) zur Rechten; diese sollen zusammentreten — mit wem, ergiebt der Zusammenhang — mit den Presbytern zur Linken (resp. mit dem Presbyter) und mit ihnen ein richterliches Collegium bilden.

33. μετὰ ἴσης βουλῆς] „mit gemeinsamem, einstimmigem Beschluss", (s. ψῆφαι ἴσαι = Stimmengleichheit). — ὃ ἂν ᾖ ἄξιον] Die angemessene Strafe.

34. δικασάτωσαν] Die Presbyter sind also die Richter; δικάζειν ist hier mit doppeltem Acc. construirt, wofür mir sonst Beispiele nicht be-

καὶ οἱ λοιποὶ φόβον ἔχωσι, μήποτε ἑνὸς πρόσωπον λάβωσι, καὶ ἐπὶ πλεῖον νεμηθῇ ὡς γάγγραινα, καὶ αἰχμαλωτισθῶσιν οἱ πάντες.

Presbytern zur Linken) und einen solchen durch gemeinsamen Beschluss zur verdienten Strafe verurtheilen, auf dass auch die anderen sich fürchten, damit sie (die Presbyter) nicht etwa Jemandes Person ansehen, und es sich wie ein Krebs weiter verbreite, und Alle davon ergriffen werden.

3. Ἀναγνώστης καθιστανέσθω (εἷς), πρῶτον δοκιμῇ δεδοκιμασμένος, μὴ γλωσσοκόπος, μὴ μέθυσος μήτε γελωτολόγος, εὔτροπος, εὐπειθής, εὐγνώμων, ἐν ταῖς κυριακαῖς

3. Als Lector soll Einer eingesetzt werden, nachdem er zuvor sorgfältig geprüft ist, kein Schwätzer, kein Trunkenbold noch ein Spassmacher, von guten Sitten, folgsam, von

---

kannt sind. Nach App. Const. II, 47 (Grundschrift) soll das Gericht aus dem Bischof, den Presbytern und den Diakonen bestehen. — *ἵνα καὶ κτλ.*] S. I Tim. 5, 20: *τοὺς ἁμαρτάνοντας ἐνώπιον πάντων ἔλεγχε, ἵνα καὶ οἱ λοιποὶ φόβον ἔχωσι.*

36. *μήποτε κτλ.*] Dieser Satz ist dem vorhergehenden (*ἵνα κτλ.*) nicht subordinirt, sondern coordinirt. Das anbefohlene Gerichtsverfahren soll 1) durch seine Strenge den Übrigen Furcht einflössen, 2) durch seinen Modus den Presbytern Parteilichkeit unmöglich machen (s. *Διδαχή* 4, 3: *κρινεῖς δικαίως, οὐ λήψῃ πρόσωπον ἐλέγξαι ἐπὶ παραπτώμασιν*).

37. *ἐπὶ πλεῖον νεμηθῇ κτλ.*] S. II Tim. 2, 17: *καὶ ὁ λόγος αὐτῶν ὡς γάγγραινα νομὴν ἕξει.* Const. App. II, 41 p. 69, 7: *ἀλλ' ἐπεκτείνεται ἡ νομὴ καὶ προλαμβάνει πᾶσαν ἴασιν, ὡς ἡ γάγγραινα πᾶν μέλος σήπουσα.*

38. *αἰχμαλωτισθῶσιν*] S. II Tim. 3, 6. Ignat. ad Philad. 2, 2.

A, 8. 1. *ἀναγνώστης . . . εἷς*] Der Lector ist vor den Diakonen genannt (s. darüber den Excurs). Dass der Redactor ein ursprüngliches „*εἷς*" gestrichen hat, ist § 1 n. 5 wahrscheinlich gemacht worden.

2. *δοκιμῇ δεδοκιμ.*] s. § 1. 4. Die nun folgende Aufzählung der Qualitäten des Lectors ist in der altkirchlichen Literatur einzigartig.

3. *γλωσσοκόπος*] ist ein *ἅπ. λεγ.*

4. *μέθυσος*] S. § 1. — *γελωτολόγος*] ist ein *ἅπ. λεγ.* Man beachte den Zusammenhang, in welchem diese Erfordernisse mit dem Amt des Lectors stehen.

5. *εὐπειθής, εὐγνώμων*] bezieht sich wohl auf das Verhalten zum Bischof; s. § 2 Z. 19: *προθυμουμένους.*

6. *ἐν ταῖς κυριακαῖς συνόδοις*] Die Synoden sind die Gottesdienste,

συνόδοις πρῶτος σύνδρομος, εὐήκοος, διηγητικός, εἰδὼς ὅτι εὐαγγελιστοῦ τόπον ἐργάζεται. ὁ γὰρ ἐμπιπλῶν ὦτα μὴ νο-

wohlwollender Gesinnung, bei den Zusammenkünften am Herrntage der erste in der Versammlung, von deutlichem

---

s. App. Const. II, 57 p. 84, 17, wo dem Bischof gesagt wird: *μετ' ἐπιστήμης πάσης κέλευε ποιεῖσθαι τὰς συνόδους.* Der Ausdruck *αἱ κυριακαὶ σύνοδοι* kommt in der älteren Literatur nicht vor; vgl. *κυριακὸν δεῖπνον* (I Cor. 11, 20), *κυριακὴ ἡμέρα* (Apoc. 1, 10 u. sonst), *κυριακὴ τοῦ κυρίου* (*Διδ.* 14, 1), *κυριακαὶ γραφαί* (Dionys. v. Corinth bei Euseb. IV, 23, Clemens Alex., Tertull., App. Constit. I—VI etc.), *κυριακαὶ παιδεῖαι* (Const. App. II, 6 Grundschrift). Doch sind alle diese Stellen insofern andersartig, als das „*κυριακός*" an unserer Stelle wahrscheinlich nicht einfach mit „zum Herrn gehörig", sondern zum „Herrntag gehörig" zu übersetzen ist. Ähnlich ist es Const. App. II, 25, wo *τὰ κυριακά* die dem Herrn dargebrachten Gaben bedeuten.

7. *πρῶτος σύνδρομος*] Er soll zuerst zur Stelle sein; s. Canon Hippol. 37 (Haneberg p. 94): „Etiam Anagnostae habeant festiva indumenta et stent in ambone . . ., donec totus populus congregetur". Act. 21, 30: *συνδρομή*, Ignat. ad Philad. 2, 2 (ad Polyc. 7, 2): *θεοδρόμος*. (Im Mithrasdienst gab es *ἡλιοδρόμοι*). Über seinen Platz in der Kirche s. App. Const. II 57 p. 85, 7: *μέσος δὲ ὁ ἀναγνώστης ἐφ' ὑψηλοῦ τινος ἑστὼς ἀναγινωσκέτω*, und Canon Hippol., l. c.

8. *εὐήκοος*] ist hier im passiven Sinn zu verstehen (s. Passow s. h. v.) = „der, welcher gut gehört wird"; im anderen Fall wäre es mit *εὐπειθής* (s. oben) identisch. — *διηγητικός*] „zum Erzählen (Erklären) geschickt"; vom Bischof hiess es oben: *δυνάμενος τὰς γραφὰς ἑρμηνεύειν.* Das ist schwerlich etwas anderes als *διηγητικός*. Der Lector soll erstlich einen deutlichen, lauten Vortrag haben (*εὐήκοος*), und er soll zweitens im Stande sein, das Vorgetragene zu erläutern (*διηγητικός*). — *εἰδὼς ὅτι εὐαγγελιστοῦ τόπον ἐργάζεται*] *ἐργάζεσθαι* heisst hier vielleicht nicht „wirken", „verwalten", sondern „erwerben"; s. § 6: *τόπον ἑαυτοῖς περιποιοῦνται τὸν ποιμενικόν.* Der Lector erwirbt sich den Rang eines Evangelisten. Doch spricht das *εἰδώς* mehr für die erstere Bedeutung. *Εὐαγγελιστής* (s. meine Prolegg. zur *Διδαχή* p. 114) kommt in der altkirchlichen Literatur nicht häufig vor; s. Eph. 4, 11: *Χριστὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους*, Act. 21, 8: *Φίλιππος ὁ εὐαγγελιστής*, II Tim. 4, 5: *ἔργον ποίησον εὐαγγελιστοῦ*, Tertull., de praescr. 4, Orig. c. Cels. III, 9, Euseb., h. e. III, 37; V, 10, 2. Das Lectoramt ist sehr hoch gewerthet, indem es an das Evangelistenamt herangerückt ist.

10. *ἐμπιπλῶν*] S. Rom. 15, 24: *ἐὰν ὑμῶν πρῶτον ἀπὸ μέρους ἐμπλησθῶ*, Act. 14, 17. — *μὴ νοούντος*] S. I Tim. 1, 7. Der ganze Satz spricht dafür, dass der Lector das Vorgetragene unter Umständen auch zu erklären hat,

οὔντος ἔγγραφος λογισθήσεται παρὰ τῷ θεῷ.

Vortrag und fähig zu klarer Darlegung, eingedenk, dass er den Platz eines Evangelisten verwaltet; denn wer das Ohr des Unwissenden erfüllt, der wird für eingeschrieben erachtet werden bei Gott.

4. Διάκονοι καθιστανέσθωσαν (τρεῖς), γέγραπται (γάρ)· ἐπὶ τριῶν σταθήσεται πᾶν ῥῆμα. ἔστωσαν δεδοκιμασμένοι

4. Diakonen sollen Drei eingesetzt werden; denn es steht geschrieben: „Auf Dreien soll jede Sache beruhen". Sie sollen

---

was bereits aus dem διηγητικός folgt; denn dieses kann nicht bloss den guten Vortrag beim Vorlesen bezeichnen.

11. ἔγγραφος κτλ.] S. I Clem. 45, 8: ἔγγραφοι ἐγένοντο ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐν τῷ μνημοσύνῳ αὐτοῦ; Herm., Sim. V, 3; Clem. Alex., de div. serv. 21. Die orientalischen Versionen (s. Lagarde bei Bunsen, Analecta Antenic. II p. 458) bieten: ὁ γὰρ ἐμπιπλῶν ὦτα ἑτέρων, μᾶλλον προσήκει αὐτῷ εἶναι ἐργάτην πιστὸν παρὰ τῷ θεῷ.

A, 4. 1. τρεῖς] S. die Prolegomena. Lagarde (a. a. O.) hat nach καθιστανέσθωσαν ergänzt: τριῶν μαρτυρούντων τῷ βίῳ αὐτῶν. Aber man erwartet eine Zahlangabe wie in § 2. 3. 5. In Const. App. III, 19 (Grundschrift) wird einfach gefordert, dass die Zahl der Diakonen analog sei zur Grösse der Gemeinde. Dagegen heisst es im 14. Canon der Synode von Neocäsarea (Routh, l. c. IV p. 185): Διάκονοι ἑπτὰ ὀφείλουσιν εἶναι κατὰ τὸν κανόνα, κἂν πάνυ μεγάλη ἡ πόλις· πεισθήσῃ δὲ ἀπὸ τῆς βίβλου τῶν πράξεων. Nach Sozom. VII, 19 ist es eine besondere Eigenthümlichkeit der römischen Kirche, dass dort immer nur sieben Diakonen sind.

2. γέγραπται κτλ.] Die Stelle Deut. 19, 15 lautet: ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων καὶ ἐπὶ στόματος τριῶν μαρτύρων στήσεται πᾶν ῥῆμα. Mt. 18, 16: ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων ἢ τριῶν σταθῇ πᾶν ῥῆμα. II Cor. 13, 1: ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων καὶ τριῶν σταθήσεται πᾶν ῥῆμα. Also das „κυρίου", welches die Handschrift nach ῥῆμα bietet, die orientalischen Versionen aber nicht haben, findet sich sonst nirgends, das „σταθήσεται" nur bei Paulus. Doch darf man nicht annehmen, dass der Verfasser bei γέγραπται an den Paulusbrief gedacht hat; gewiss hatte er Deut. 19, 15 im Sinne. Die Diakonen haben als Untersuchungsbeamte zu fungiren; desshalb sollen es drei sein, um ein gültiges Zeugniss vor dem Disciplinargericht der Presbyter ablegen zu können. Es ist also ῥῆμα hier im Sinne von „Sache", „Handel" zu nehmen. Daher ist das κυρίου, welches die griechische Handschrift bietet, unerträglich. Nach I Tim. 5, 19 sind bereits zur Klageerhebung gegen einen Presbyter zwei oder drei Zeugen nöthig. Davon ist hier nicht die Rede.

4. δεδοκιμασμένοι κτλ.] S. § 1. 3; I Tim. 3, 10: δοκιμαζέσθωσαν

πάσῃ διακονίᾳ, μεμαρτυρημένοι παρὰ τοῦ πλήθους, μονόγαμοι, τεκνοτρόφοι, σώφρονες, ἐπιεικεῖς, ἥσυχοι, μὴ γόγγυσοι, μὴ δίγλωσσοι, μὴ ὀργίλοι, μὴ πρόσωπον πλουσίου λαμβάνοντες, μηδὲ πένητα καταδυναστεύοντες, μηδὲ οἴνῳ πολλῷ χρώμενοι, εὔσκυλτοι,

bewährt sein in jeglichem Dienst, wohl bezeugt seitens der Gemeinde, mit einer Gattin lebend, ihre Kinder erziehend, ehrbar, sanftmüthig, ruhig, nicht murrend, nicht zweizüngig, nicht jähzornig, nicht ansehend die Person des Reichen, auch den Armen nicht

πρῶτον, εἶτα διακονείτωσαν. Aber an unserer Stelle ist ausdrücklich geboten, dass sie, bevor sie angestellt werden, in jeglicher Dienstleistung erprobt sein müssen.

5. μεμαρτυρημένοι κτλ.] Der Diakon braucht nicht wie der Bischof ein gutes Zeugniss ἀπὸ τῶν ἔξω, sondern nur von der Gemeinde. III. Joh. 12: Δημητρίῳ μεμαρτύρηται ὑπὸ πάντων. I Clem. 44, 3: (ἐπισκόπους καὶ διακόνους) μεμαρτυρημένους πολλοῖς χρόνοις ὑπὸ πάντων. 47, 4. Const. App. II, 1 p. 14, 12. Tertull., Apolog. 39: „Seniores . . . honorem non pretio, sed testimonio adepti".

6. πλήθους] S. § 2. — μονόγαμοι] S. § 1; I Tim. 3, 12: διάκονοι ἔστωσαν μιᾶς γυναικὸς ἄνδρες; Const. App. II, 2 p. 15, 10: μονόγαμος vom Bischof (das Wort auch bei Methodius, Conviv.). Nach unserem Verfasser müssen sich die Presbyter der Weiber ganz enthalten; der Bischof darf (einmal) verheirathet sein, aber es gilt als wünschenswerth, dass er ohne Weib ist; die Diakonen sollen (höchstens) einmal verheirathet sein.

7. τεκνοτρόφοι] S. I Tim. 3, 12: τέκνων καλῶς προϊστάμενοι. — σώφρονες] S. § 1. Man beachte, dass überhaupt die für die Diakonen geforderten Qualitäten den für die Bischöfe geforderten viel verwandter sind als den Presbyter-Qualitäten.

8. ἐπιεικεῖς] S. I Tim. 3, 3 (vom Bischof). — μὴ γόγγυσοι] S. meine Note zu Διδαχή 3, 6.

9. μὴ δίγλωσσοι] S. Διδ. 2, 4 (Barn. 19, 7). — μὴ ὀργίλοι] S. Tit. 1, 7 (vom Bischof). Die im Text der ap. KO. folgenden Worte: ὀργὴ γὰρ ἀπόλλυσιν ἄνδρα φρόνιμον (s. Prov. 15, 1) habe ich weggelassen; s. Prolegg.

10. μὴ πρόσωπον κτλ.] S. § 1. 6. 2; Const. App. II, 5 p. 16, 16: ἔστω ὁ ἐπίσκοπος ἀπροσωπόληπτος, μήτε πλούσιον ἐντρεπόμενος . . . μήτε πένητα παροργῶν ἢ καταδυναστεύων. Jacob. 2, 1 f. Διδ. 5, 2: ἀποστρεφόμενοι τὸν ἐνδεόμενον, καταπονοῦντες τὸν θλιβόμενον, πλουσίων παράκλητοι, πενήτων ἄνομοι κριταί.

11. καταδυναστεύοντες] S. Jacob. 2, 6: οἱ πλούσιοι καταδυναστεύουσιν ὑμῶν; Const. App., l. c.

12. μηδὲ οἴνῳ κτλ.] S. § 5; I Tim. 3, 8: μὴ οἴνῳ πολλῷ προσέχοντας (von den Diakonen); in dem Zusammenhang unserer Stelle sind die Worte befremdlich.

13. εὔσκυλτοι] S. Const. App. II, 3 p. 15, 27: εὐδιάκονος, ευσκυλτος

τῶν κρυφίων ἔργων καλοὶ προτρεπτικοί, ἐπαναγκάζοντες τοὺς ἔχοντας τῶν ἀδελφῶν ἁπλοῦν τὰς χεῖρας, καὶ αὐτοὶ εὐμετάδοτοι, κοινωνικοί, πάσῃ τιμῇ καὶ ἐντροπῇ καὶ φόβῳ τιμώμενοι ἀπὸ τοῦ πλήθους, ἐπιμελῶς προσέχοντες τοῖς ἀτάκτως περιπατοῦσιν, οὓς μὲν νουθετοῦντες, οὓς δὲ παρακαλοῦντες, οὓς δὲ ἐπιτιμῶντες, τοὺς δὲ καταφρονοῦντας τελέως παραπεμπόμενοι, εἰδότες ὅτι οἱ ἀντίλογοι

vergewaltigend, auch nicht vielem Weingenuss ergeben, gewandt, zu den geheimen Werken in trefflicher Weise ermunternd, indem sie die Besitzenden unter den Brüdern nöthigen die Hände aufzuthun, dabei selbst freigebig, mittheilsam, mit aller Ehre und Achtung und Furcht von der Gemeinde geehrt, sorgfältig Acht gebend auf die, welche unordentlich wandeln, die Einen warnend, die Anderen

---

Const. App. III, 15 p. 110, 3: *διακόνους . . . εἰς τὰς τῆς διακονίας χρείας εὐσκύλτους.* III, 19 p. 111, 20: *διάκονοι . . εὐσκυλτότεροι τοῦ ἐπισκόπου*; 113, 15. Das Wort findet sich höchst selten; es ist wohl mit „gewandt", „gerieben" zu übersetzen.

14. *τῶν κρυφίων κτλ.*] Gemeint sind Almosen; s. Mt. 6, 3. 4. Doch können hier auch genauer solche Unterstützungen gemeint sein, die in besonderer Weise geheim bleiben müssen; s. Canon Hippol. arab. 5: „In gleicher Weise sollen sie auch jenen anderen Menschen zu Dienste sein, die heimlich in Dürftigkeit schmachten".

16. *τοὺς ἔχοντας*] *ἔχοντας* hier wie Jacob. 4, 2.

17. *ἁπλοῦν*] „Öffnen", in der späteren Gracität so gebraucht.

18. *εὐμετάδοτοι*] S. § 2; sie sollen nicht nur zum Geben ermuntern, sondern selbst geben. I Tim. 6, 18: *εὐμεταδότους εἶναι, κοινωνικούς.*

19. *τιμῇ . . . τιμώμενοι*] S. Act. 28, 10: *πολλαῖς τιμαῖς ἐτίμησαν ἡμᾶς.*

20. *τιμώμενοι*] s. *Διδ.* 15, 2: Die Episkopen und Diakonen werden als die *τετιμημένοι* der Gemeinde bezeichnet.

22. *ἀτάκτως κτλ.*] S. II Thess. 3, 6: *ἀδελφοῦ ἀτάκτως περιπατοῦντος*; 3, 11. I Thess. 5, 14: *νουθετεῖτε τοὺς ἀτάκτους.* — *οὓς μὲν κτλ.*] S. I Thess., l. c.; II Tim. 4, 2: *ἔλεγξον, ἐπιτίμησον, παρακάλεσον* (*Διδ.* 2, 7). Const. App. III, 7 p. 104, 17: *ἐπιτιμάσθω ὡς προπετής.*

26. *τελέως παραπεμπόμενοι*] S. § 6. Es handelt sich natürlich nicht um eine Excommunication seitens der Diakonen. Sie sollen die Verächter gänzlich sich überlassen; was weiter mit ihnen zu geschehen hat, ist nicht gesagt. Immerhin sind die hier aufgestellten Befugnisse der Diakonen so umfangreiche, wie man sie in späterer Zeit nicht mehr findet. In App. Const. II, 44 heisst es: *πάντα μὲν ὁ διάκονος τῷ ἐπισκόπῳ ἀναφερέτω ὡς ὁ Χριστὸς τῷ πατρί, ἀλλ' ὅσα δύναται εὐθυνέτω δι' ἑαυτοῦ, τὰ δὲ ἄλλα ὁ ἐπίσκοπος κρινέτω.*

καὶ καταφρονηταὶ καὶ λοίδοροι Χριστῷ ἀντετάξαντο.

ermahnend, die Dritten bedräuend, die Verächter aber gänzlich sich überlassend, eingedenk dessen, dass die Widersprecher und Verächter und Schmähenden sich Christus widersetzt haben.

5. Χῆραι καθιστανέσθωσαν τρεῖς, αἱ δύο προσμένουσαι τῇ προσευχῇ περὶ πάντων τῶν ἐν πείρᾳ καὶ πρὸς τὰς ἀποκαλύψεις περὶ οὗ ἂν δέῃ,

5. Wittwen sollen Drei eingesetzt werden, zwei, um im Gebet zu verharren für Alle, die in Anfechtung sind, und für den Empfang von Offen-

28. καταφρονηταί] S. Act. 13, 14. — λοίδοροι] S. § 1.

29. ἀντετάξαντο] steht dem συντάσσειν entgegen, welches bei der Taufe geschieht.

A, 5. 1. Χῆραι] S. I Tim. 5, 3—16, dazu den Commentar von Holtzmann. Ignat. ad Smyrn. 13: ἀσπάζομαι τὰς παρθένους τὰς λεγομένας χήρας, dazu die Commentare von Zahn und Lightfoot, sowie Zahn, Ignatius v. Antioch. S. 334 f. 580 f. Clem., Strom. VII, 12 p. 875; Orig., Hom. 17 in Lc. Opp. III p. 953; Tertull., de pud. 13; de virg. vel. 9; de praescr. 3. Dieckhoff, Die Diakonissen der alten Kirche (Monatsschr. f. Diakonie u. innere Mission. I. Jahrg. 1877 S. 289 f. 348 f. 394 f.).

2. τρεῖς] Also soviel Wittwen, wie Diakonen. — προσμένουσαι] S. I Tim. 5, 5: χήρα προσμένει ταῖς δεήσεσιν καὶ ταῖς προσευχαῖς, Polyc. ep. 4, 3.

3. περὶ πάντων τῶν ἐν πείρᾳ] Sie haben also alle leidenden Gemeindeglieder auf dem Herzen zu tragen und ihre Noth im Gebet vor Gott zu bringen. Const. App. III, 5: μηδὲν ἕτερον τῇ χήρᾳ μελέτω εἰ μὴ τὸ προσεύχεσθαι ὑπὲρ τῶν διδόντων καὶ ὑπὲρ ὅλης τῆς ἐκκλησίας. Als die Gemeindefürbitterin erscheint die Wittwe auch III, 7. In den Canones Hippolyti (§. 9) heisst es: „Viduis propter copiasas precationes, infirmorum curam et frequens ieiunium praecipuus honor tribuatur“ (s. die Ausgabe von Haneberg, München 1870 S. 69).

5. ἀποκαλύψεις] Diese können sich weder auf die körperlichen Enthüllungen der Frauen (etwa bei der Taufe) noch auf „vertraute Mittheilungen hülfsbedürftiger Frauen“ beziehen (Bickell), sondern lediglich auf „Offenbarungen von Gott“. Man erwartete von diesen Wittwen, dass sie bei ihrem ständigen Gebet auch besondere Mittheilungen in Bezug auf besondere Nothlagen der Gemeindeglieder erhalten werden. Gebet (resp. Fasten) und Offenbarung gehören eng zusammen; s. z. B. Act. 13, 2: Λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ καὶ νηστευόντων εἶπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (s. Murat. Fragm. sub ev. Joh., vor allem aber Tertull., de ieiun. 12, Passio Perpet. 4. 7). Aber natürlich ist ein Charisma der Wittwen vorausgesetzt. Über die Kraft des Gebets s. Jacob. 5, 13—18. In den App.

μία δὲ παρεδρεύουσα ταῖς ἐν ταῖς νόσοις πειραζομέναις εὐδιάκονος ᾖ, νηπτική, τὰ δέοντα ἀπαγγέλλουσα τοῖς πρεσβυτέροις, μὴ αἰσχροκερδής, μὴ οἴνῳ πολλῷ προσέχουσα, ἵνα δύνηται νήφειν πρὸς τὰς νυκτερινὰς ὑπηρεσίας καὶ εἴ τις ἕτερα βούλοιτο ἐργαγαθεῖν.

barungen, wo nur immer solche nothwendig; eine aber, um den von Krankheiten heimgesuchten Frauen beizustehen, die dienstfertig sei, nüchtern, das Nöthige den Presbytern meldend, nicht gewinnsüchtig, nicht vielem Weingenuss ergeben, damit sie nüchtern zu

Constit. findet sich in Bezug auf die Wittwen nichts, was unserer Stelle vergleichbar wäre; auch die Zweitheilung fehlt. — *περὶ οὗ ἂν δέῃ*] S. § 2; *οὗ* ist hier vielleicht nicht neutrisch zu fassen.

6. *μία δὲ κτλ.*] Also nur eine der drei Wittwen ist Gemeindediakonisse im strengen Sinn des Worts, und zwar nur für die weiblichen Glieder der Gemeinde. Auf diese eine allein beziehen sich die nun folgenden Anforderungen.

7. *εὐδιάκονος*] S. Const. App. II, 3 p. 15, 27.

8. *νηπτική*] S. die Schilderung I Tim. 5, 3 ff. — *τὰ δέοντα κτλ.*] Vom Bischof ist nicht die Rede, sondern nur von den Presbytern, trotzdem dass in den Gemeinden die Existenz eines Bischofs vorausgesetzt ist. Die Presbyter erscheinen als die *προεστῶτες*. Sie sind die letzte Instanz; ihnen sind daher die nöthigen Mittheilungen zu machen. Das ist für die Verfassungsverhältnisse (s. § 3) von ausserordentlicher Wichtigkeit. Zu vgl. ist vielleicht Polyc. ad Philipp. 6, 1: *οἱ πρεσβύτεροι . . . ἐπισκεπτόμενοι πάντας ἀσθενεῖς*, und Jacob. 5, 14: *ἀσθενεῖ τις ἐν ὑμῖν; προσκαλεσάσθω τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας*, u. der Hirte s. v. *πρεσβύτεροι*. Sehr lehrreich ist es, dass es in der (syr.) Grundschrift der App. Const. III, 7 heisst: *σεμνὰς δεῖ εἶναι τὰς χήρας, πειθομένας τοῖς ἐπισκόποις καὶ διακόνοις*, dagegen in der Bearbeitung (l. c. p. 104, 11): *πειθομένας τοῖς ἐπισκόποις, τοῖς πρεσβυτέροις καὶ τοῖς διακόνοις, ἔτι μὴν καὶ ταῖς διακόναις*. III, 19 p. 113, 13: *περὶ τῶν θλιβομένων ἀναγγέλετε τῷ ἐπισκόπῳ ὑμῶν*. Canon Hippol. arab. 5: „Der Diakon soll über die Kranken aus dem Volke, denen Niemand beisteht, den Bischof benachrichtigen".

10. *αἰσχροκερδής*] S. I Tim. 3, 8. Also auch die Wittwe, wie die Diakonen, stand durch ihr Amt in Gefahr, der Gewinnsucht zu verfallen. — *μὴ οἴνῳ κτλ.*] S. § 4; I Tim. 3, 8; Tit. 2, 4.

11. *ἵνα κτλ.*] Übermässiger Weingenuss würde die Wittwe an Nachtwachen bei den Kranken verhindern und jede energische Thätigkeit lähmen. Zur Form des Satzes s. Const. App. II, 5 p. 16, 22 vom Bischof: *ἵνα δυνηθῇ νήφειν πρὸς τὸ νουθετεῖν*.

14. *ἕτερα βούλοιτο ἐργαγαθεῖν*] S. I Tim. 5, 10: *χήρα καταλεγέσθω . . . εἰ παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ ἐπηκολούθησεν*. I Tim. 6, 18: *ἀγαθοεργεῖν*. Das Wort *ἐργαγαθεῖν* ist m. W. sehr selten.

15 *καὶ γὰρ ταῦτα πρῶτα κυρίου θησαυρίσματά εἰσιν ἀγαθά.*

sein vermag für die nächtlichen Dienstleistungen und wenn eine sonst Liebesdienste verrichten will; denn das sind die vornehmsten guten Schätze des Herrn.

B. (ap. KO. cc. 22—28).

6. . . . *Διάκονοι ἐργάται τῶν καλῶν ἔργων, νυχθήμερον ἐπιλεύσσοντες πανταχοῦ, μήτε πένητα ὑπεροπτεύοντες* 5 *μήτε πλούσιον προσωποληπτοῦντες ἐπιγνώσονται τὸν θλι-*

6. . . . Die Diakonen, Thäter der guten Werke, Tag und Nacht überall umherspähend, weder den Armen verachtend noch des Reichen Person ansehend, sollen den Bedrückten

---

15. *ταῦτα*] d. i. solche Hülfleistungen. — *πρῶτα*] d. i. die vornehmsten.

16. *θησαυρίσματα*] dem Verf. schwebte vielleicht Mtth. 6, 19. 20 vor.

B, 6. 1. Hier beginnt ein neues Stück; § 6 ist z. Th. identisch mit § 4, also aus einer anderen Feder, wie auch die verschiedene Form zeigt — *ἐργάται*] S. II Cor. 11, 13: *ἐργάται δόλιοι*; II Tim. 2, 15: *σπούδασον σεαυτὸν δόκιμον παραστῆσαι τῷ θεῷ, ἐργάτην ἀνεπαίσχυντον.* Const Apost. III, 19 p. 113, 7; *ἐργάται ἀληθείας.* Im Ägypterevangelium (s. II Clem. ad Cor. 4, 2): *ἐργάται ἀνομίας* (s. Justin, Apol. I, 16); Lc. 13, 27: *ἐργάται ἀδικίας.*

2. *τῶν καλῶν ἔργων*] S. Z. 4: *ἔργα ἀγαθά.* Der Ausdruck *ἔργα καλά* (*ἀγαθά*) findet sich in den Pastoralbriefen vierzehnmal. — *νυχθήμερον*] S. II Cor. 11, 25.

3. *ἐπιλεύσσοντες*] Die Handschrift bietet *ἐπελεύσοντες*; aber das ist eine Unform; daher auch M. Schmidt *ἐπιλεύσοντες* conjicirt hat; besser noch wird das Präsens *ἐπιλεύσσοντες* sein = „hinsehend"; doch ist die Conjectur keineswegs sicher; denn *ἐπιλεύσσειν* ist lediglich bei Homer nachgewiesen. Übrigens ist auch *νυχθήμερον* ein sehr seltenes Wort. Der Sinn der verderbten Stelle im Allgemeinen ist nicht zweifelhaft: die Diakonen sollen sich mit den Zuständen in der Gemeinde persönlich vertraut machen; s. Hom. Clem. III, 67.

4. *μήτε πένητα κτλ.*] S. die Sachparallele in § 4. — *ὑπεροπτεύοντες*] S. das *παραθεωρεῖν* Act. 6, 1.

5. *προσωποληπτοῦντες*] S. § 1. 2. 4; Jacob. 2, 9: *εἰ δὲ προσωπολημπτεῖτε.*

6. *ἐπιγνώσονται*] Das Wort ist gebraucht wie I Cor. 16, 18. — *θλιβόμενον*] I Tim. 5, 10: *εἰ θλιβομένοις ἐπήρκεσεν.* Ignat. ad Smyrn. 6, 2: *οὐ μέλει αὐτοῖς, οὐ περὶ χήρας, οὐ περὶ ὀρφανοῦ, οὐ περὶ θλιβομένου.* Const. App. III, 4 p. 98, 18 u. sonst.

βόμενον καὶ ἐκ τῆς λογίας οὐ παραπέμψονται, ἐπαναγκάσουσι δὲ τοὺς δυναμένους ἀποθησαυρίζειν εἰς ἔργα ἀγαθά, προορῶντας τοὺς λόγους τοῦ διδασ-

erkennen und ihn nicht von dem Antheil an der Gemeindecollecte ausschliessen, die Vermögenden aber nöthigen, zu guten Werken zurückzulegen

---

7. ἐκ τῆς λογίας] S. I Cor. 16, 1: περὶ τῆς λογίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους, v. 2: μὴ ὅταν ἔλθω, τότε λογίαι γίνωνται. S. Heinrici z. d. St.: „Phavorinus: λογία· ἡ συλλογὴ παρὰ τῷ ἀποστόλῳ καὶ τὸ ἐκ πολλῶν συνεισφερόμενον· λέγει δὲ τὴν ἐλεημοσύνην. Das Wort ist der classischen Gräcität und auch den LXX in dieser Bedeutung unbekannt". Die Diakonen sollen n. u. St. keinen Nothleidenden von (Spenden aus) der Gemeindecollecte ausschliessen. Über diese λογία s. Tertull., Apolog. 39: „Etiam si quod arcae genus est, non de honoraria summa quasi redemptae religionis congregatur. Modicam unusquisque stipem menstrua die, vel cum velit, et si modo velit, et si modo possit, apponit; nam nemo compellitur, sed sponte confert. Haec quasi deposita pietatis sunt. Nam inde non epulis nec potaculis nec ingratiis voratrinis dispensatur, sed egenis alendis humandisque etc."; de ieiun. 13: „non dico de industria stipium conferendarum". Münter, Primordia eccl. Afric. p. 63 sq. Unsere Stelle gehört zu den sehr wenigen, in welchen — in Urkunden der 3 ersten Jahrhunderte — von der Gemeindecollecte die Rede ist. Hier scheint es, als hätten die Diakonen bei der Vertheilung der Unterstützungen mit einer gewissen Selbständigkeit verfahren können.

8. ἐπαναγκάσουσι κτλ.] S. § 4: ἐπαναγκάζοντες τοὺς ἔχοντας κτλ.

9. δυναμένους] = „die Vermögenden". — ἀποθησαυρίζειν] S. I Tim. 6, 17 f.: τοῖς πλουσίοις . . . παράγγελλε . . . ἀγαθοεργεῖν, πλουτεῖν ἐν ἔργοις καλοῖς . . . ἀποθησαυρίζοντας ἑαυτοῖς θεμέλιον καλόν.

10. προορῶντας] Dieses Wort hat der Verf. gewählt, weil es sich um ein Herrnwort handelt, welches seine Erfüllung beim letzten Gericht finden wird. Das Herrnwort ist so eingeführt, wie bei Clemens (ep. I, 13, 1: μάλιστα μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, οὓς ἐλάλησεν διδάσκων ἐπιεικείαν καὶ μακροθυμίαν, οὕτως γὰρ εἶπεν· Ἐλεᾶτε ἵνα ἐλεηθῆτε κτλ. 46, 7: μνήσθητε τῶν λόγων Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, εἶπεν γάρ· Οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ κτλ.), in der Apostelgeschichte (20, 35: μνημονεύειν τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὅτι εἶπεν κτλ.), bei Polykarp (ep. 2: μνημονεύοντες δὲ ὧν εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων· μὴ κρίνετε κτλ.) und in der Διδαχή (9, 5). Es ist die älteste Citationsform der Herrnworte.

11. διδασκάλου] S. § 8; diese Bezeichnung für Jesus fehlt — abgesehen von den Evangelien — in der apostolischen Literatur und ist in der nachapostol. Literatur sehr selten; bei den Apologeten ist sie häufiger, dazu s. die Grundschrift der App. Constit., z. B. III, 6: αὐτὸς ὁ διδάσκαλος ἡμῶν καὶ κύριος. III, 7: ὁ κύριος καὶ διδάσκαλος ἡμῶν εἶπεν. III, 19. II, 20. V, 12. Methodius.

κάλου ἡμῶν· εἴδετέ με πεινῶντα καὶ οὐκ ἐθρέψατέ με. οἱ γὰρ καλῶς διακονήσαντες καὶ ἀμέμπτως τόπον ἑαυτοῖς περιποιοῦνται τὸν ποιμενικόν.

im Ausblick auf die Worte unseres Lehrers: „Ihr saht mich hungern und speistet mich nicht"; denn die, welche rühmlich und ohne Tadel Diakonen gewesen sind, erwerben sich die Hirtenstelle.

7. Ὁ λαϊκὸς τοῖς λαϊκοῖς πράγμασι περιπειθέσθω ὑποτασσόμενος τοῖς παρεδρεύουσι τῷ θυσιαστηρίῳ. ἕκαστος ἐν

7. Der Laie möge sich in die Laienangelegenheiten fügen, Gehorsam leistend denen, die am Altare sitzen; ein Jeglicher

---

12. *εἴδετέ με*] S. Mt. 25, 37 (*πότε σε εἴδαμεν πεινῶντα καὶ ἐθρέψαμεν*), nicht ganz wörtlich citirt (s. 25, 42). Vgl. das gleiche Citat in Constit. App. V, 1 p. 124, 24.

14. *οἱ γὰρ καλῶς διακονήσαντες*] S. I Tim. 3, 13: *οἱ γὰρ καλῶς διακονήσαντες βαθμὸν ἑαυτοῖς καλὸν περιποιοῦνται.* Mit dieser Stelle scheint I Clem. 44, 3. 5 verschmolzen: *λειτουργήσαντας ἀμέμπτως.*

15. *τόπον . . . ποιμενικόν*] Es wird also das Bischofsamt den verdienten Diakonen in Aussicht gestellt (über *ποιμήν* = *ἐπίσκοπος* s. § 2). Das ist eine ausserordentlich wichtige Notiz; denn sie belehrt uns direct über ein Verfahren, welches wir sonst nur erschliessen konnten; s. meine Analecten zu Hatch, Gesellschaftsverfassung der Kirchen S. 246 f.: die verdienten Diakonen hatten Anwartschaft auf den Episkopat Dass sie sich den Rang von Presbytern erwerben, davon ist nicht die Rede.

B, 7. 1. *Ὁ λαϊκὸς κτλ.*] S. I Clem. 40, 5: *ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν δέδεται.* Dazu Clem. Hom. (ep. Clem. ad Jacob. 5 p. 7, 38 ed. Lagarde): *οὕτως ἑκάστῳ λαϊκῷ ἁμαρτία ἐστίν.* Clem. Alex., Strom. III, 12 p. 552: *κἂν πρεσβύτερος ᾖ κἂν διάκονος κἂν λαϊκός*, V, 6 p. 665: *κώλυμα λαϊκῆς ἀπιστίας.* Euseb., h. e. V, 28, 12; bei Tertullian häufig, z. B. de bapt. 17; de fuga 11; de praescr. 41, ebenso sehr häufig in den App. Const.

2. *περιπειθέσθω*] So hat Lagarde conjicirt (die Handschrift bietet *περιποιθέσθω*); auch dieses Wort ist ungewöhnlich: „der Laie möge sich in die Laienangelegenheiten fügen". — *ὑποτασσόμενος*] Also Gehorsam gegen die Priester wird verlangt. Der Ausdruck *οἱ παρεδρ. τ. θυσ.* stammt vielleicht aus I Cor. 9, 13: *οἱ τῷ θυσιαστηρίῳ παρεδρεύοντες.* Der Klerus ist damit als Priesterschaft bezeichnet (s. schon I Clemens 40 ff., bes. c. 41, 2). *Παρεδρεύειν* auch § 5, zu *θυσιαστήριον* s. § 2.

4. *ἕκαστος κτλ.*] S. I Clem. 41, 1: *ἕκαστος ἡμῶν ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐαρεστείτω* (so der Cod. Constant. und der Syrer, der Alexandrinus bietet *εὐχαριστείτω*) *θεῷ, μὴ παρεκβαίνων τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα.* Diese Stelle folgt im Clemensbrief unmittelbar auf die oben citirte c. 40, 5 (*ὁ λαϊκὸς κτλ.*); s. auch ibid. init.: *τῷ γὰρ ἀρχιερεῖ ἴδιαι*

τῷ ἰδίῳ τόπῳ ἀρεσκέτω τῷ θεῷ, μὴ φιλεχθροῦντες ἀλλήλοις περὶ τῶν τεταγμένων, ἕκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη (ἐν τούτῳ μενέτω [θεέτω]) παρὰ τῷ θεῷ. ὁ ἕτερος τοῦ ἑτέρου τὸν δρόμον μὴ παρατεμνέτω. οὐδὲ γὰρ οἱ ἄγγελοι παρὰ τὸ διατεταγμένον αὐτοῖς οὐδὲν ἕτερον ἐξελίσσουσιν.

soll Gott an dem ihm eigenen Platze gefallen, einander nicht befeindend wegen des (in Bezug auf Beruf und Würde von Gott) Befohlenen; ein Jeglicher soll in dem, worinnen er berufen ist, (bleiben? laufen?) bei Gott, und Keiner soll dem Andern die Laufbahn abschneiden; denn auch die Engel

---

λειτουργίαι δεδομέναι εἰσίν, καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἴδιος ὁ τόπος προστέτακται. Also hat unser Verfasser den Brief gelesen, und er entscheidet desshalb auch die strittige Lesart im Clemensbrief: εὐαρεστείτω ist von Clemens geschrieben worden. Clemens bietet „ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι", unser Verfasser „ἐν τῷ ἰδίῳ τόπῳ" — das ἐν ist von mir conjicirt —, aber er bringt gleich darauf „τὰ τεταγμένα" nach, und das „τόπος" stammt auch aus dem Clemensbrief (s. oben).

6. μὴ φιλεχθροῦντες κτλ.] S. I Clem. 41, 3: οἱ οὖν παρὰ τὸ καθῆκον τῆς βουλήσεως τοῦ θεοῦ ποιοῦντές τι, c. 44, 1: οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν, ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς.

7. τῶν τεταγμένων] Das in Bezug auf Beruf und Rang (von Gott) Anbefohlene; s. den häufigen Gebrauch von τάσσειν, διατάσσειν, ἐπιτάσσειν, ὑποτάσσειν, τάγμα, τάξις im ersten Clemensbrief.

8. ἕκαστος κτλ.] S. I Cor, 7, 24: ἕκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἐν τούτῳ μενέτω παρὰ θεῷ. Es ist zu vermuthen, dass in der Handschrift an unserer Stelle „ἐν τούτῳ μενέτω" nach ἐκλήθη ausgefallen ist; auf diesen Ausfall scheint auch das παρὰ τῷ θεῷ zu deuten; denn im anderen Fall würde man παρὰ τοῦ θεοῦ erwarten. Möglich ist auch nach den orientalischen Versionen („currat unusquisque prout datum est ei a domino"), dass vielmehr θεέτω nach θεῷ ausgefallen ist; denn 1) konnte dasselbe neben θεῷ sehr leicht verschwinden, 2) ist im folgenden Satz von einem „Lauf" die Rede. Vgl. II Clem. 7, 3: ὥστε θέωμεν τὴν ὁδὸν τὴν εὐθεῖαν, u. s. zu dieser Stelle sowie über τρέχειν und θέειν Lightfoot im Commentar p. 453. Indessen macht bei der Annahme, θεέτω sei ausgefallen, das παρὰ τῷ θεῷ Schwierigkeit. Zum Bilde s. auch I Cor. 9, 24 f.

10. τὸν δρόμον μὴ παρατεμνέτω] Warnung, sich nicht ehrgeizig zu den einflussreichen Stellen vorzudrängen und den Anderen den Rang abzulaufen; der Gegensatz ist Röm. 12, 10: τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι (s. die Ermahnungen des Hermas); zu δρόμος s. Act. 13, 25; 20, 24; II Thess. 4, 7; I Clem. 6, 2: ἐπὶ τὸν τῆς πίστεως βέβαιον δρόμον κατήντησαν. Ignat. ad Polyc. 1, 2: προσθεῖναι τῷ δρόμῳ σου.

11. οὐδὲ γὰρ ἄγγελοι κτλ.] Auch dieser Schlusssatz zeigt noch die Abhängigkeit vom I. Clemensbrief; s. c. 34, 5: κατανοήσωμεν τὸ πᾶν πλῆθος

führen nichts Anderes aus als das ihnen Aufgetragene.

8. . . . εὔχρηστον ταῖς γυναιξὶ διακονίαν καταστῆσαι. . . . ὅτε ἤτησεν ὁ διδάσκαλος τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον καὶ ηὐλόγησεν αὐτὰ λέγων· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου καὶ τὸ αἷμα, οὐκ ἐπέτρεψε ταύταις συστῆναι ἡμῖν —

8. . . . Nützlich ist es den Weibern einen Dienst zu bestellen . . . Als der Lehrer das Brod und den Becher forderte und sie segnete mit den Worten: „Das ist mein Leib und das Blut", da gestattete er diesen (den Weibern) nicht,

---

τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, πῶς τῷ θελήματι αὐτοῦ λειτουργοῦσιν παρεστῶτες; c. 20, 3: ἥλιός τε καὶ σελήνη ἀστέρων τε χοροὶ κατὰ τὴν διαταγὴν αὐτοῦ ἐν ὁμονοίᾳ δίχα πάσης παρεκβάσεως ἐξελίσσουσιν (s. Lightfoot z. d. St.) τοὺς ἐπιτεταγμένους αὐτοῖς ὁρισμούς. Zu διατεταγμένον s. I Clem. 37, 2.

B, 8. 1. εὔχρηστον] S. II Tim. 4, 11: ἔστι γάρ μοι εὔχρηστος εἰς διακονίαν (s. c. 2, 21; Philem. 11). —

3. ὅτε ἤτησεν κτλ.] Hier beginnt das apokryphe evangelische Stück. Zu dem ἤτησεν findet sich in den kanonischen Evv. keine Parallele. — διδάσκαλος] von Jesus, s. § 6 und unten: ὅτε ἐδίδασκεν.

4. ποτήριον] So heisst es auch Mtth. 26, 27 cum parall. u. I Cor. 10. 11.

5. ηὐλόγησεν] S. Mt. 26, 26 cum parall.

6. τοῦτό ἐστιν κτλ.] S. Mt. 26, 27. 28; aber die Worte sind in unserem Text zusammengezogen.

7. ἐπέτρεψε] S. I Tim. 2, 12: γυναικὶ δὲ διδάσκειν οὐκ ἐπιτρέπω. I Cor. 14, 34: οὐ γὰρ ἐπιτέτραπται αὐταῖς λαλεῖν. Apoc. 2, 20: Ἰεζάβελ, ἡ λέγουσα ἑαυτὴν προφῆτιν καὶ διδάσκει κτλ.

8. συστῆναι] Hier im wörtlichen Sinne; s. Lc. 9, 32: εἶδαν τοὺς δύο ἄνδρας τοὺς συνεστῶτας αὐτῷ. Gemeint ist das Stehen am Altar zum Zweck der Segnung und Austheilung der h. Speise. Zur Sache s. App. Const. III, 9 p. 105, besonders den Satz p. 105, 22: εἰ δὲ ἐν τοῖς προσλαβοῦσι διδάσκειν αὐταῖς οὐκ ἐπιτρέπομεν, πῶς ἱερατεῦσαι ταύταις παρὰ φύσιν τις συγχωρήσει. In diesem Capitel wird den Weibern das Taufen verwehrt (s. Tertullian's Schrift de baptismo c. 17). Const. App. VIII. 27 p. 266, 15 heisst es: διακόνισσα οὐκ εὐλογεῖ, ἀλλ' οὐδέ τι ὧν ποιοῦσιν οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ διάκονοι ἐπιτελεῖ. Vom 2. bis zum 4. Jahrhundert sind Bestimmungen in Bezug auf die cultische Passivität der Weiber nöthig gewesen; s. den Can. 44 von Laodicea: „Dass die Weiber nicht zum Altar hinzutreten dürfen" (dazu den räthselhaften Canon 11 über Presbytiden, s. Epiph. h. 79, 4) und die Ausführungen des Epiphanius haer. 79 (κατὰ Κολλυριδιανῶν), c. 2: Θεῷ μὲν ἀπ' αἰῶνος οὐδαμῶς γυνὴ ἱεράτευσεν, bes. c. 3—7: παρατηρητέον δὲ ὅτι ἄχρι διακονισσῶν μόνον

Μάρθα εἶπεν· διὰ Μαριάμ, sich mit uns zusammenzu-

τὸ ἐκκλησιαστικὸν ἐπεδεήθη τάγμα. — *ἡμῖν*] die Redaction stammt vom Compilator, lässt sich aber in diesem Abschnitt nicht entfernen.

9. *Μάρθα κτλ.*] Diese Worte bis *ἐγέλασα* sind im Sinne des Compilators der ap. KO. wahrscheinlich eine vom Apostel gemachte Zwischenbemerkung, gehören also nicht in die Wechselreden der Apostel hinein, obgleich sie ebenso wie diese mit *εἶπεν* eingeführt sind. Entscheidend dafür ist, 1) dass nach dem Eingange der ganzen Schrift nur die Apostel zu einer Conferenz versammelt sind, 2) dass der Satz: *προέλεγε γὰρ ἡμῖν κτλ.* sich nur auf *οὐκ ἐπέτρεψε κτλ.* zurückbeziehen kann. — Martha klagt die Maria an wie Luc. 10, 40. Zur Sache s. App. Constit. III, 6 Grundschrift: *οὐκ ἐπιτρέπομεν οὖν γυναῖκας διδάσκειν ἐν ἐκκλησίᾳ, ἀλλὰ μόνον προσεύχεσθαι, καὶ γὰρ αὐτὸς ὁ διδάσκαλος ἡμῶν καὶ κύριος Ἰησοῦς ἡμᾶς τοὺς δώδεκα πέμψας μαθητεῦσαι τὸν λαὸν καὶ τὰ ἔθνη — συνῆν δὲ ἡμῖν Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου καὶ Μαρία ἑτέρα — οὐκ ἐξαπέστειλεν εἰς τὸ κατηχεῖν σὺν ἡμῖν τὸν λαόν.* Die Bearbeitung bietet: *συνῆν γὰρ ἡμῖν ἥ τε μήτηρ τοῦ κυρίου καὶ αἱ ἀδελφαὶ αὐτοῦ, ἔτι δὲ Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου καὶ Μάρθα καὶ Μαρία, αἱ ἀδελφαὶ Λαζάρου, Σαλώμη καὶ ἕτεραί τινες.* Epiph., h. 79, 7: . . . „Weiber sind niemals des Priesterthums gewürdigt worden, *οὐκ εὐδόκησεν ὁ θεὸς τοῦτο ἐν Σαλώμῃ γενέσθαι, οὐκ ἐν αὐτῇ τῇ Μαρίᾳ. Οὐκ ἐπέτρεψεν αὐτῇ δοῦναι βάπτισμα, οὐκ εὐλογῆσαι μαθητάς . . . οὐ τὴν καλουμένην μητέρα Ῥούφου, οὐ τὰς ἀκολουθησάσας ἀπὸ Γαλιλαίας, οὐ τὴν Μάρθαν τὴν ἀδελφὴν Λαζάρου καὶ Μαρίαν . . . τοῦτο ποιεῖν προσέταξε τὸ ἀξίωμα.* Aus der ausserkanonischen Literatur ist sehr weniges über die beiden Schwestern des Lazarus bekannt. In dem Kataloge von christlichen Sekten, den Celsus (bei Orig. c. Cels. V, 62) gegeben hat, heisst es: „Einige sind auch Sibyllisten; auch einige Simonianer kenne ich . . . Markellianer von Markellina, Harpokratianer von Salome und andere von Mariamne (= Maria) und andere von Martha; Markioniten, welche Markion an die Spitze stellen". Diese Nachricht wird illustrirt durch die Mittheilung des Hippolyt (Philos. V, 7 p. 95; s. auch X, 9), dass sich die Naassener auf eine durch Mariamne vermittelte, von Jakobus, dem Bruder des Herrn, herrührende Tradition berufen haben. In der koptisch erhaltenen Schrift „Pistis Sophia" führt eine Maria mit dem Herrn Gespräche; dieselbe hat neben Johannes den Ehrenplatz, ist aber nicht die Mutter Jesu, sondern wird mit Maria Magdalena (ed. Schwartz u. Petermann p. 182) u. wahrscheinlich auch mit Maria, der Schwester der Martha, identificirt. Denn neben ihr kommt die Martha einige Male in dem Buche vor. Das Schwesternpaar hat also in ägyptischen, gnostischen Kreisen eine Rolle gespielt, und eben diese Autorität der Schwestern, namentlich der Maria, scheint unsere Schrift zu bekämpfen. Eine andere Tradition über Mariamne (= Maria) findet sich in den gnostischen Philippusacten (s. Tischendorf, Acta apocr. p. XXXII etc. Lipsius, Apokr. Apostelgesch. II, 2 S. 1 ff.). Hier wird sie als Schwester des Philippus vorgestellt, die

10 ὅτι εἶδεν αὐτὴν μειδιῶσαν. Μαρία εἶπεν· οὐκέτι ἐγέλασα — · προέλεγε γὰρ ἡμῖν, ὅτε ἐδίδασκεν, ὅτι τὸ ἀσθενὲς διὰ τοῦ ἰσχυροῦ σωθήσεται . . . . . ταῖς 15 γυναιξὶ μὴ ὀρθαῖς (πρέπει) προσεύχεσθαι, ἀλλὰ ἐπὶ τῆς γῆς καθεζομέναις . . . . πῶς

stellen — Martha sagte: „Um Maria's willen, weil er (sie?) sie lächeln gesehen hatte"; Maria sprach: „Ich habe nicht wieder gelacht" —; denn er hat uns (schon) früher gesagt, als er noch lehrte, dass das Schwache durch das Starke gerettet wer-

denselben bei seinen Wanderungen in Männertracht begleitet (s. Salmon, Dict. of Christian Biogr. III p. 830).

10. *μειδιῶσαν κτλ.*] S. Genes. 18, 12 f. (Sarah). *μειδιᾶν* ist das sanfte, lautlose Lächeln, *γελᾶν* das schallende Lachen (s. die absichtliche Steigerung; h. Hom. Cer. 204: *μειδῆσαι γελάσαι τε*); der Wechsel ist hier also ein beabsichtigter.

11. *οὐκέτι*] „nicht mehr", „nicht wieder". Das Wort erklärte sich wohl aus dem Zusammenhang, der uns fehlt. Worüber soll Maria gelacht haben?

12. *προέλεγε*] Wann? Wohl bei der Aussendung. — *ἡμῖν*] scil. „uns Aposteln". — *ἐδίδασκεν*] S. das „*διδάσκαλος*" oben und § 6.

13. *ὅτι τὸ ἀσθενὲς κτλ.*] Ein apokryphes Herrnwort, welches sich m. W. sonst nicht findet. Möglich ist, dass dasselbe aus dem Ägypterevangelium stammt; denn in diesem muss von Männlich und Weiblich viel die Rede gewesen sein; s. die Fragmente bei Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. fasc. IV edit. II p. 43 sq. Indessen nicht von einer Errettung des Weiblichen durch das Männliche ist in jenen Fragmenten die Rede, sondern von einer Neutralisirung der Geschlechter. Jene Errettung durch das Männliche („Ansiegelung") spielte bei den Marcianern eine Rolle, kommt in der alten Kirche aber sonst nicht vor. Daher kann man zweifeln, ob nach dem ursprünglichen Sinn des angeblichen Herrnworts *τὸ ἀσθενές* überhaupt das Weibliche (s. I Pet. 3, 7: *ὡς ἀσθενεστέρῳ σκεύει*, I Clem. 6, 2: *γυναῖκες . . . αἱ ἀσθενεῖς τῷ σώματι*, Euseb., h. e. V, 1, 18), *τὸ ἰσχυρόν* das Männliche bedeuten sollte. Sehr wohl möglich ist, dass unter *τὸ ἀσθενές* vielmehr das Fleisch (Mt. 26, 41), unter *τὸ ἰσχυρόν* der Geist zu verstehen ist, dass also der Spruch von dem Verf. in einem ihm fremden Sinn gebraucht worden ist. Schwebte ihm vielleicht bei diesem Missbrauch I Tim. 2, 15 vor: *γυνὴ σωθήσεται διὰ τῆς τεκνογονίας*?

15. *μὴ ὀρθαῖς κτλ.*] Neuer Grund, warum die Weiber nicht cultische Diakonendienste verrichten dürfen: es ziemt ihnen am Boden sitzend zu beten, bei jenen Diensten aber mussten sie stehen. Meines Wissens ist über das Sitzen der Weiber beim Gebet sonst nichts bekannt. Bingham, Orig. eccl. lib. XIII c. 8, sagt nichts darüber. Ein stehendes Weib in betender Haltung ist bekanntlich in der altchristlichen Malerei sehr häufig.

οὖν δυνάμεθα περὶ γυναικῶν διακονίας ὁρίσαι, εἰ μή τι διακονίαν ἵνα ἐπισχύσωσι ταῖς ἐνδεομέναις;

den soll . . . . Den Weibern ziemt es nicht in stehender Haltung zu beten, sondern auf der Erde sitzend . . . Wie vermögen wir nun, die Weiber anlangend, Dienstleistungen zu bestimmen, ausser etwa den Dienst, dass sie den bedürftigen Frauen zu Hülfe kommen?

19. *διακονίαν ἵνα ἐπισχύσωσι κτλ.*] Der einzige kirchliche Dienst, mit dem die Frauen betraut werden können, ist die Pflege hülfsbedürftiger Frauen.

§ 3. Die Kirchenverfassung nach der Quelle A der apostolischen Kirchenordnung.

1. Die Reihenfolge der Ämter. Das Bruchstück der Quelle A, welches der Redactor der apostolischen Kirchenordnung aufgenommen hat, handelt erst von dem Bischof und den Presbytern, dann vom Lector und dann erst von den Diakonen. Die Beantwortung der Frage, ob diese auffallende Reihenfolge zufällig ist oder nicht, kann nur im Zusammenhang einer Untersuchung über den Ursprung des Lectorats in der Kirche erfolgen. Eine solche Untersuchung führt aber mit Nothwendigkeit auf die Erörterung des umfassenderen Problems, welches die „niederen Weihen" überhaupt in ihrem Ursprunge dem Kirchenhistoriker bieten. Da dieses Problem bisher nicht untersucht worden ist, so habe ich mich genöthigt gesehen, dasselbe in Angriff zu nehmen, um über unsere Quelle A ins Klare zu kommen. In der diesen Blättern beigegebenen Abhandlung „über den Ursprung des Lectorats und der anderen niederen Weihen" wird man eine vollständige Antwort auf die Fragen finden, welche durch die auffallende Stellung des Lectors in unserer Quelle und durch die Qualitäten, die von ihm gefordert sind, angeregt werden. Auf diese Abhandlung sei an dieser Stelle verwiesen. Die hohe Bedeutung unserer Quelle wird gerade durch ihre auf den Lector bezüglichen Anweisungen in ein helles Licht treten.

2. Die Regierung der Gemeinde: Der Bischof und das Presbytercollegium. An der Spitze der Gemeinden, welche der Verfasser unserer Quelle im Auge hatte, stand überall schon je ein Bischof[1]), der auch „Hirte" genannt wird. Weiter ist der Unterschied von „ordo" und πλῆθος[2]) in der ἀδελφότης[3]) bereits fest ausgebildet. Zu dem ersteren — ohne dass eine Gesammtbezeichnung sich findet — sind die Presbyter, der Lector die Diakonen und die Wittwen gerechnet. Auch die Presbyter sind zu bereitwilliger Gesinnung gegen den Bischof verpflichtet[4]; sie werden ferner als Miteingeweihte und Mitstreiter des Bischofs bezeichnet[5]); aus diesen Angaben ergiebt sich unzweifelhaft, dass mindestens in einer Hinsicht der Bischof — wenn auch als primus inter pares — als der den Presbytern Übergeordnete gegolten hat. Aus dem Begriff „Miteingeweihte" folgt aber ferner, dass der Cultus bereits irgendwie in das Licht eines Mysteriums gerückt, und dass der Unterschied von Clerus und Laien bereits an der verschiedenen Stellung derselben im Cultus zum Ausdruck gekommen ist: Der Bischof ist der μύστης, die Presbyter sind die συμμύσται; die Laien dagegen werden von den Presbytern zu dem Gottesdienst versammelt[6]) und sollen in jeglicher Unterwürfigkeit unterwiesen sein[7]). Von dem Lector heisst es sogar, dass er das Ohr des „Unwissenden" durch seine Verlesung erfüllt[8]). Die Unmündigkeit, resp. Unselbständigkeit des πλῆθος, namentlich im Gottesdienst, tritt somit deutlich in der Quelle hervor.

Was nun die Competenzen des Bischofs betrifft, so scheinen die in § 1 für ihn geforderten Qualitäten ein sicheres Urtheil über dieselben nicht zuzulassen. Die Forderungen, dass er „fehllos sein solle, ein Armenfreund, ehrbar, kein Trunkenbold, kein

---

1) S. § 1 und vor allem § 2 Z. 17 u. 19. Der Plural τῶν ἐπισκόπων (§ 2 Z. 21) spricht nicht dagegen, s. die Anm. z. d. St.

2) Dieses Wort kommt in der Quelle mehrere Male vor; s. auch die Bezeichnung οἱ πολλοί (§ 1 fin.), οἱ πάντες (§ 2 fin.).

3) S. § 2 Z. 14.

4) S. § 2 Z. 19.

5) S. § 2 Z. 16 u. 17.

6) S. § 2 Z. 18.

7) S. § 2 Z. 28.

8) S. § 3 fin.

Hurer, nicht habgierig oder schmähsüchtig, oder parteiisch oder dergleichen", scheinen ganz allgemeine. Indessen wird sich diesen Forderungen vielleicht doch noch eine bestimmte Erkenntniss abgewinnen lassen. Zunächst kommen vier andere Punkte in Betracht. Erstlich nämlich wird nur für den Bischof verlangt, dass er einen guten Ruf bei den Heiden haben solle[9]), 2) wird kein bestimmtes Alter für ihn gefordert[10]), 3) wird ihm die Eheführung gestattet[11]), 4) gilt ein gewisses Mass von Bildung — die Fähigkeit die h. Schriften auszulegen — noch nicht als schlechthin nothwendig für ihn, sondern nur als sehr wünschenswerth. Die erste Bestimmung hat nur dann einen Sinn, wenn der Bischof unter Umständen in seiner Eigenschaft als Bischof mit den Nicht-Christen zu verkehren hatte. Wir schliessen aus derselben — s. die parallele Bestimmung I Tim. 3, 7 — und aus ihrem Fehlen bei den Presbytern und Diakonen, dass nur der Bischof die Gemeinde nach Aussen zu vertreten hatte. Die zwei folgenden Punkte sind desshalb interessant, weil sie mit den für die Presbyter giltigen Bestimmungen nicht harmoniren. Für den Bischof wird weder ein gewisses Alter noch die Eheenthaltung gefordert. Beides gilt aber den Presbytern. Schon hier wird man an die in neuerer Zeit verhandelte Frage erinnert, ob der Bischof wirklich ursprünglich nichts anderes gewesen ist als ein Presbyter. ´Woher dann die Verschiedenheit der Qualitäten? Aber noch mehr drängt sich diese Frage auf, wenn man erwägt, dass in unserer Quelle, ganz wie I Tim. 3, die für den Bischof und die Diakonen geforderten Qualitäten eine viel grössere Ähnlichkeit aufweisen als die für den Bischof und die Presbyter verlangten. Was endlich den vierten Punkt betrifft, so geht aus ihm deutlich hervor, dass die Bildung und Lehrfähigkeit noch nicht als ein nothwendiges Requisit des Bischofs galten. So wünschenswerth es dem Verf. unserer Quelle

9) Bei den Presbytern fehlt jede analoge Bestimmung; bei den Diakonen heisst es (§ 4): *μεμαρτυρημένοι παρὰ τοῦ πλήθους*. Hier ist also nur ein Zeugniss seitens der Gemeinde verlangt.

10) Bei den Presbytern heisst es ausdrücklich (§ 2), dass sie bejahrt sein müssen.

11) Die Ehelosigkeit wird allerdings schon gewünscht; dagegen heisst es in Bezug auf die Presbyter rund, dass sie sich des Umgangs mit Weibern zu enthalten haben.

erscheint, dass der Bischof auch der ist, welcher die Gemeinde aus den h. Schriften erbaut, so wenig kann er in dieser Function die eigentliche Thätigkeit und Bedeutung des Bischofs erkannt haben.

Worin ist dieselbe aber dann zu suchen? Nun, wir haben bereits zwei Bestimmungen kennen gelernt: 1) Der Bischof vertritt die Gemeinde nach Aussen (daher ist er auch der *ἐπίμαχος* derselben), 2) er ist der *μύστης* der Gemeinde, d. h. der Leiter des Cultus. Kehren wir jetzt zu den allgemeinen Qualitäten, die für den Bischof § 1 gefordert sind (*εἰ ἀναμάρτητος ὑπάρχει, εἰ φιλόπτωχος, εἰ σώφρων, μὴ μέθυσος, μὴ πόρνος, μὴ πλεονέκτης ἢ λοίδορος ἢ προσωπολήπτης καὶ τὰ τούτοις ὅμοια*) zurück, so fällt auf, dass unter denselben eigentlich nur eine positiv und concret ist: *φιλόπτωχος*; die übrigen gehen sämmtlich in den Begriff „untadelig in den Sitten" auf[12]). Also muss diese Qualität eine entscheidend wichtige sein und desshalb auch eine wichtige Function des Bischofs bezeichnen. Er ist der Armenpfleger; das *φιλόπτωχος* entspricht dem oben angeführten term. techn. für den Bischof: *ποιμήν*, und verdeutlicht ihn. Der Bischof ist das Haupt der Gemeinde, sofern er ihr Pfleger und Hirte ist, d. h. für alle Bedürfnisse der Gemeinde, insonderheit der Armen, sorgt; er vertritt die Gemeinde nach Aussen und er ist zugleich der leitende Liturg. In diesen Beziehungen sind alle Glieder der Gemeinde einschliesslich der Presbyter und Diakonen ihm zu willigem Dienst verbunden.

Dass die beiden Functionen, Leitung der Liebespflege[13]) und Leitung des Cultus, sich nicht fremd sind, sondern vielmehr aufs engste zusammenhängen, ist längst bekannt und nachgewiesen. Aber auch unsere Quelle zeigt sie uns in nächster Verbindung und zwar in einem Satze, der, so kurz er ist, eine der kostbarsten

12) Auf das *μὴ προσωπολήπτης* ist ein besonderes Gewicht nicht zu legen, da es neben *πλεονέκτης* und *λοίδορος* in einer Aufzählung steht, die dem Hauptbegriff *σώφρων* untergeordnet ist. Es ist daher nach der in § 4 für die Diakonen sich findenden Bestimmung zu erklären: *μὴ πρόσωπον πλουσίου λαμβάνοντες* (s. auch § 6: *μήτε πλούσιον προσωπολητοῦντες*). Anders verhält es sich in § 2; hier handelt es sich um Ansehen der Person bei einem richterlichen Act.

13) S. § 1 Z. 22: *τῇ ἀγάπῃ εἰς πάντας περισσευέτω.*

Nachrichten enthält, die wir aus der ältesten Zeit der Kirche in Bezug auf die Gemeindeorganisation besitzen. Der Satz lautet: *οἱ ἐκ δεξιῶν πρεσβύτεροι προνοήσονται τῶν ἐπισκόπων πρὸς τὸ θυσιαστήριον, ὅπως τιμήσωσι καὶ ἐντιμηθῶσιν, εἰς ὃ ἂν δέῃ.* Um ihn richtig zu würdigen, haben wir zuerst zu betrachten, was die Quelle über die Presbyter überhaupt anordnet.

Der Eingang des Abschnittes ist leider mit Sicherheit nicht mehr herzustellen. Vor Allem lässt sich nicht mehr ausmachen, ob, wie und von wem nach dem Verf. die Presbyter eingesetzt werden sollen [14]). Soviel ist aber klar, dass die Presbyter der Apokalypse dem Verf. vorbildlich sind, dass er auf die Zahl 24 desshalb Gewicht legt, weil sie eine gerade Zahl ist, und dass er die gerade Zahl desshalb verlangt, weil die Functionen des Presbyterats zwei Abtheilungen nöthig machen [15]). In die Apokalypse sind aber die beiden Functionen der Presbyter vom Verf. lediglich eingetragen. Hieraus folgt, dass sie in den Gemeinden, welche der Verf. im Auge gehabt hat, wirklich bestanden: Der eine Theil der Presbyter hat — im Gottesdienst — eine Function in Bezug auf den Bischof, der andere eine solche in Bezug auf die Gemeinde [16]). Die für sie geforderten Qualitäten charakterisiren sie 1) als ein Collegium ehrwürdiger Personen, welches dem Bischof zur Seite steht — sie sollen bejahrt sein, sie sollen sich der Eheführung enthalten und sie sollen die willigen *συμμύσται καὶ συνεπίμαχοι* des Bischofs sein, ihn bei der Versammlung der Gemeinde unterstützend [17]) —, 2) als einen Aufsichtsrath und richter-

---

14) S. in § 3. 4. 5 das *καθίστασθαι*.

15) Der Verfasser hat — s. auch § 1 — kleine Gemeinden im Auge. Für sie genügen zwei Presbyter. Grössere Gemeinden sollen natürlich mehr Presbyter haben. Die Zahl soll aber stets eine gerade sein. So glaube ich den Verf. verstehen zu müssen.

16) Schon diese Unterscheidung an sich ist uns in keiner anderen Quelle bezeugt.

17) So werden die zwischen „*συμμύστας τοῦ ἐπισκόπου καὶ συνεπιμάχους*“ und „*προθυμουμένους τὸν ποιμένα*“ stehenden Worte „*συναθροίζοντας τὸ πλῆθος*“ zu verstehen sein. Um dieser ihrer Stellung willen müssen sie auch eine Beziehung auf den Bischof haben, und diese kann in dem *σύν* sehr wohl gefunden werden, obgleich das Wort *συναθροίζειν* in der Regel nur ein verstärktes *ἀθροίζειν* bedeutet. Aber wäre diese Be-

liches Collegium[18]) gegenüber der Gemeinde. Hier sind sogar zwei Instanzen innerhalb des Collegiums zu unterscheiden. Die eine Hälfte der Presbyter hat im Gottesdienst auf Ordnung im πλῆθος zu sehen[19]) und die Unruhestifter zu ermahnen[20]). Widersetzt sich aber ein Gemeindeglied dieser Ermahnung und zeigt sich unbotmässig, so hat das ganze Collegium — als die höhere Instanz — zusammenzutreten und einmüthig über einen solchen die angemessene Strafe zu verhängen[21]). Aber was hat die andere Hälfte der Presbyter, was haben „die Presbyter zur Rechten" zu thun? Hier steht die wichtige Angabe, deren Sinn in der Note z. d. St. ermittelt und ausführlich begründet worden ist: „sie sollen Vorsorge tragen für die Bischöfe am Altar, damit sie die Ehrengaben austheilen und selbst dabei empfangen bis zu dem nöthigen Betrage" (oder — „in Bezug auf alle Bedürfnisse").

Diese Stelle ist sowohl für die Erkenntniss der Function der Presbyter als für die des Bischofs von hervorragender Bedeutung.

Erstlich ist zu beachten, dass von den Presbytern in ihrer Beziehung zum Bischof dasselbe Wort gebraucht ist, mit welchem ihr Verhältniss zur Gemeinde bezeichnet ist — προνοεῖσθαι. Dasselbe ist term. techn. für die Function der Fürsorge und des „Waltens", und zwar gerade bei Presbytern[22]). Also auch

---

deutung hier anzunehmen, wie hätte der Satz die Stellung, in der wir ihn finden, erhalten können, und wie wäre es denkbar, dass nur die Presbyter die Gemeinde zu versammeln haben?

18) S. das zweimal in § 2 vorkommende μὴ πρόσωπον λαμβάνειν Z. 15 u. 36.

19) S. § 2 Z. 25: οἱ ἐξ ἀριστερῶν πρεσβύτεροι προνοήσονται τοῦ πλήθους.

20) Diese Function ist später den Diakonen zugefallen. Hier liegt also auch ein Archäismus in unserer Quelle vor.

21) S. den Schluss des § 2. Die Gemeinde ist bei der Handhabung der Disciplin nicht betheiligt.

22) So z. B. auf profanen und kirchlichen Inschriften; s. Le Bas und Waddington, Inscr. Grecq. et Latin. recueill. en Grèce et en Asie mineure, Vol. III nr. 2558 p. 582 (in Deir-Ali, etwa drei Meilen südlich von Damaskus, λχ′ aer. Seleucid. = 318/19 p. Chr. n.): Συναγωγὴ Μαρ-

der Bischof steht unter der Fürsorge des Presbyteriums. Das ist eine Nachricht von eminenter Bedeutung; denn was wir bisher für die älteste Zeit nur unsicher zu ahnen vermochten, dafür erhalten wir nun einen unumstösslichen Beweis. Wir erfahren, dass selbst noch in der Zeit, in welcher aus der Mehrzahl der Bischöfe ein Bischof geworden war, eine Art von Aufsicht der Presbyter über das bischöfliche Gebahren fortgedauert hat. Die bischöfliche Monarchie hat also noch nicht gleich Anfangs die Bedeutung einer Autokratie gehabt; vielmehr hat zeitweilig — mindestens in gewissen Gegenden — die oberste Controle der Presbyter fortbestanden. Es hat *πρεσβύτεροι οἱ προϊστάμενοι τῆς ἐκκλησίας*[23]) im vollen Sinne des Wortes noch gegeben, als es bereits nicht mehr *ἐπίσκοποι*, sondern nur einen Bischof (ein einheitliches Hirtenamt) gab. Das leitende — richtiger: Fürsorge tragende — Collegium, welches auch den Bischof zu überwachen hat, und der Bischof, der Hirte, Liturg und Repräsentant der Gemeinde nach Aussen ist, bei diesen Functionen auf Willigkeit und Gehorsam allerseits Anspruch erhebend, schliessen sich nicht aus. Es ist vielmehr eine eigenthümliche Dyarchie — Presbytercollegium und Bischof — in der Gemeinde zu constatiren, innerhalb welcher gleichzeitig Über- und Unterordnung waltet. Dass unsere Urkunde einen solchen Zustand voraussetzt, geht noch aus einer anderen Stelle hervor. In § 5 heisst es von der dienstthuenden Gemeindewittwe: *τὰ δέοντα ἀπαγγέλλουσα τοῖς πρεσβυτέροις*. Stünde diese Stelle isolirt, so würden die Anhänger der Theorie von der ursprünglichen Identität der Presbyter und Bischöfe im Alterthum dieselbe als ein besonders deutliches Zeugniss für sich in Anspruch nehmen — und gewiss mit grossem Scheine; denn in den Anweisungen der Folgezeit heisst es sehr bald in ähnlichen Fällen: *τὰ δέοντα ἀπαγγέλλουσα τῷ ἐπισκόπῳ*[24]); s. meine Anmerkung zu § 5. Aber unser Verfasser

---

κιωνιστῶν κώμ(ης) Λεβάβων τοῦ κ(υρί)ου κ[α]ὶ σ(ωτῆ)ρος Ἰη(σοῦ) Χριστοῦ προνοίᾳ Παύλου πρεσβ(υτέρου).

23) S. für diesen Ausdruck den Hirten des Hermas u. andere Zeugnisse.

24) Der Jacobusbrief stimmt hier mit unserer Urkunde zusammen, ferner aber auch der Polykarpbrief (s. c. 6, 1): *οἱ πρεσβύτεροι . . . ἐπισκεπτόμενοι πάντας ἀσθενεῖς*.

unterscheidet bestimmt zwischen dem einen Bischof und dem Collegium der Presbyter. Wenn er nun trotzdem die Wittwe anweist, den letzteren und nicht dem Bischofe das Nothwendige zu melden, so folgt daraus unzweifelhaft, dass damals die Presbyter noch immer *οἱ προϊστάμενοι τῆς ἐκκλησίας* in Wirklichkeit gewesen sind. Lange kann sich freilich ein Zustand nicht erhalten haben, der nothwendig Conflicte zwischen dem Bischof und dem Collegium hervorrufen musste. Aber dass es eine Zeit gegeben hat, in welcher die episcopal-diakonale Organisation der Gemeinde der presbyterialen genau die Wage gehalten hat, dass mithin diese und jene von ihrer Wurzel her verschieden sind, sollte nicht mehr geleugnet werden. Was in den Analecten zu Hatch's Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Alterthum S. 229 bemerkt worden ist: „Die später fixirte Gemeindeverfassung (der Bischof, das Presbytercollegium, die Diakonen) ist eine Combination aus zwei verschiedenen Organisationen. Sofern die Gemeinde in Leitende und Geleitete zerfiel — und für jedes Gebiet der Thätigkeiten der Gemeinde konnte diese Scheidung massgebend sein[25]) —, war ursprünglich der Unterschied von *οἱ πρεσβύτεροι* und *οἱ νεώτεροι* (*πλῆθος*) gegeben. Sofern die Gemeinde ein System von Functionen umfasst (Armenpflege, Cultus, Correspondenz, kurzum Ökonomie im weitesten Sinne des Worts) und einen werkthätigen Bruderbund bildete, waren besondere Verwaltungsbeamte nothwendig" — das wird durch unsere Quelle bestätigt. Dieselbe fixirt genau den Punkt in der Entwickelung beider Organisationen, an welchem der monarchische Bischof als Einzelperson in seiner Sphäre auf derselben Höhe erscheint wie das Ältestencollegium. Er wird zwar noch überwacht, aber andererseits erscheint er schon als der Hirte, Liturg und Repräsentant der Gemeinde, den die Presbyter zu unterstützen haben, dem sie daher auch zu willigem Dienst verpflichtet sind.

Aber worin sind die Presbyter die über dem Bischof Walten-

25) S. dazu die eigenen Ausführungen von Hatch, a. a. O. S. 63: „Die Presbyter führten (ursprünglich) die oberste Aufsicht über alle Zweige der Verwaltung", und vgl. meine Darlegungen über die patriarchalische Organisation der Gemeinden in ihrem Unterschied und Verhältniss zur administrativen in meiner Ausgabe der *Διδαχή* S. 146 ff.

den? Auch diese Frage beantwortet uns unsere Quelle: in der innerhalb des Gottesdienstes stattfindenden Gabenverwaltung. Der Bischof ist beim θυσιαστήριον nicht nur der Liturg, sondern auch der Ökonom der Gemeinde; aber seine Verwaltung unterliegt der Fürsorge des Altestencollegiums, resp. einer Hälfte desselben. Dieses Collegium offenbart sich so als die Ordnungs- und Disciplinarinstanz in der Gemeinde, welche ihre Thätigkeit (πρόνοια) ebenso auf den Bischof erstreckt wie auf die Gemeinde. Der Bischof ist aber nach unserer Quelle nicht nur ποιμήν, μύστης und ἐπίμαχος in der Gemeinde, sondern auch οἰκονόμος. Dass er das ist, ist freilich keine neue Kunde, ebensowenig dass er das im Gemeindegottesdienst ist[26]). Aber neu ist uns, dass er als Ökonom zwar selbständig handelt, jedoch unter einer Art von Aufsicht der Presbyter steht. Dass diese Aufsicht sich noch auf andere Functionen des Bischofs erstreckt, ist nicht gesagt. Es ist aber beachtenswerth, dass in den §§ 1 und 2 von dem Bischof ganz wesentlich nur insofern gehandelt ist, als er Functionen in der Gemeindeversammlung ausübt. Hier erhebt sich die Frage, die besonders im Hinblick auf den Polykarpbrief (c. 6) aufgeworfen werden muss: hat der Bischof überhaupt ursprünglich, abgesehen von seinem Amte im Cultus und als Ökonom, Functionen besessen? erklärt sich die Dyarchie in der Gemeinde nicht so, dass ursprünglich der Bischof nur in der Sphäre der regelmässigen Functionen der Gemeindeverwaltung (Gottesdienst) der Leitende und Oberste gewesen ist?

Mit dem Ausgeführten ist das, was unsere Quelle über den Bischof und das Presbytercollegium enthält, erschöpft, aber sie bringt doch noch eine auffallende und wichtige Bestimmung, nämlich über die Bischofswahl. Die Stelle lautet[27]): „Wenn wenige Männer sind und an einem Ort sich keine zwölf Personen befinden, die in Bezug auf eine Bischofswahl stimmfähig sind, so soll man an die Nachbarkirchen, wo eine befestigte ist, schreiben, damit von dort drei auserwählte Männer herbeikommen und sorgfältig den, der würdig ist, prüfen u. s. w.“

26) Ebensowenig ist es neu, dass unsere Stelle die Praxis fester Gehalte für den Bischof und den Klerus ausschliesst; s. Euseb., h. e. V, 28 und die den Montanisten gemachten Vorwürfe.

27) S. § 1 init.

Diese Bestimmung, für welche mir eine Parallele nicht bekannt ist, ist in mehr als einer Hinsicht von Interesse: 1) lehrt sie, dass man eine geordnete Gemeindebildung in allen Fällen für nothwendig hielt: selbst wo weniger als zwölf mündige Christen männlichen Geschlechtes — nur diese erscheinen als stimmberechtigt — in einer Stadt vorhanden waren, soll ein Bischof gewählt werden (welche Weisheit spricht sich in dieser Bestimmung aus!), 2) zeigt sie uns das souveräne Recht der Gemeinde, ihren Bischof zu wählen, noch unbeschränkt, 3) wirft sie ein helles Licht auf die engen Beziehungen der Gemeinden untereinander und auf ihren brieflichen Verkehr — die starke Gemeinde soll der schwachen zu Hülfe kommen und ihr zu einer Organisation verhelfen, 4) zeigt sie, wie umsichtig man bei der Bischofswahl zu Werke ging; ein Wahlcollegium von weniger als zwölf Gliedern bietet augenscheinlich nicht die nöthigen Garantien in Bezug auf die rechte Wahl: ein zukünftiger Bischof sollte daher mindestens von zwölf Personen das Qualificationszeugniss erhalten. Dass man aber, wo diese Forderung innerhalb der Einzelgemeinde nicht zu erfüllen war, die episkopale Gemeindebildung nicht unterlassen, vielmehr die Nachbargemeinde herangezogen hat, ist ein Beweis wie für die enge Verbindung der Gemeinden, so auch für den Anfang des Gedankens, dass die Gesammtkirche ein Interesse an jedem einzelnen Bischof zu nehmen hat, und dass daher die gleichen Bedingungen für alle Bischöfe zu gelten haben. Hier ist mithin einer der Ansatzpunkte für die Umbildung des Episkopats als Gemeindeamt in den Episkopat als Kirchenamt gegeben; 5) enthält die Stelle nichts darüber, dass der zu Wählende schon zum ordo gehört haben muss: wie keine Altersbestimmung angegeben ist, so fehlt auch in jener Beziehung jede Anweisung. Aber noch mehr — und das ist vielleicht das Interessanteste —: auch die von der Schwestergemeinde zur Verstärkung des Wahlcollegiums zu erwählenden drei Männer werden einfach als ἐκλεκτοὶ ἄνδρες bezeichnet. Mit keinem Worte wird gesagt, dass sie Kleriker zu sein brauchen. Die Wahlhandlung — über die Weihe ist nichts gesagt und war wohl noch nichts zu sagen — stellt sich also als ein Act dar, für welchen der Unterschied von Klerus und Laien nicht in Betracht kommt.

Wie bemerkt — diese Anweisung ist einzigartig[28]); aber wenn wir in der Geschichte weiter herabsteigen, begegnet uns eine Institution, die wahrscheinlich irgendwie aus der Ordnung entstanden ist, welche unsere Quelle markirt hat. In dem Brief des Cornelius von Rom an Fabius von Antiochien lesen wir folgendes[29]): „(Novatian) erwählte sich zwei Genossen, die ihr Heil aufgegeben hatten, und schickte sie in einen kleinen und ganz unbedeutenden Theil Italiens, um dort drei Bischöfe, bäuerische und höchst einfache Männer, durch irgend eine trügerische Vorstellung zu täuschen. Er liess sie nämlich versichern und ihnen betheuern, sie müssten sich eiligst nach Rom begeben, damit daselbst durch ihre und anderer Bischöfe Vermittlung jegliche Spaltung, von welcher Art sie auch immer sei, gehoben werde[30]). Als diese nun angekommen waren, liess er sie als Männer, die, wie schon gesagt, gegen die Ränke und die Verschmitztheit schlechter Menschen zu einfältig waren, von einigen dazu beauftragten Leuten seines Gelichters einschliessen und zwang sie dann zur zehnten Stunde, als sie vor Trunkenheit taumelten, mit Gewalt, ihm durch eine scheinbare und nichtige Handauflegung die bischöfliche Weihe zu ertheilen."

Diese Geschichte zeigt, dass es in der Mitte des dritten Jahrhunderts — in Rom — eingebürgerte Sitte gewesen ist, den Bischof durch drei auswärtige Bischöfe weihen zu lassen: nur eine solche Weihe kann für perfect gegolten haben; sie zeigt

---

28) Doch giebt es eine interessante Parallele, die sich allerdings nicht auf die Wahl eines Bischofs bezieht, aber doch auch auf Verfassungsverhältnisse. Als um d. J. 96 in der korinthischen Kirche Wirren betreffs der Gemeindeleitung (*ἔρις ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς*, I Clem. ad Rom. 44, 1) ausgebrochen waren, sandte die römische Gemeinde nicht nur einen Brief dorthin, sondern auch drei auserwählte Männer, und sie setzte stillschweigend voraus, dass diese drei Männer von der Schwestergemeinde als befugt anerkannt werden würden; s. c. 63, 3: *ἐπέμψαμεν δὲ ἄνδρας πιστοὺς καὶ σώφρονας, ἀπὸ νεότητος ἀναστραφέντας ἕως γήρους ἀμέμπτως ἐν ἡμῖν, οἵτινες μάρτυρες ἔσονται μεταξὺ ὑμῶν καὶ ἡμῶν*, c. 65, 1: *τοὺς δὲ ἀπεσταλμένους ἀφ' ἡμῶν Κλαύδιον Ἔφηβον καὶ Οὐαλέριον Βίτωνα σὺν καὶ Φορτουνάτῳ ἐν εἰρήνῃ μετὰ χαρᾶς ἐν τάχει ἀναπέμψατε πρὸς ἡμᾶς*.

29) S. Euseb., h. e. VI, 43, 8. 9.

30) *Ὡς δῆθεν πᾶσα ἡτισδηποτοῦν διχοστασία γεγονυῖα σὺν καὶ ἑτέροις ἐπισκόποις καὶ αὐτῶν μεσιτευόντων διαλυθῇ*.

aber ferner noch, dass man drei auswärtige Bischöfe citirte, um Wirren, welche die Ordnung der Kirche betrafen, beizulegen. Unzweifelhaft steht diese feste Praxis mit der in unserer Quelle getroffenen Anordnung in Verbindung; sie hat sich aus ihr entwickelt. Aber an die Stelle der drei „auserwählten Männer" sind nun Bischöfe getreten. In dieser Form hat sich bekanntlich in der katholischen Kirche, auf Grund der bestätigenden Anordnungen auf den Synoden zu Arles und Nicäa, ein unverbrüchliches Gesetz gebildet: der Bischof ist mindestens von drei Bischöfen zu weihen[31]). Bisher konnte man dieses Gesetz nicht über die Zeit des Cornelius (an. 250) zurückführen, und sein Ursprung war ganz dunkel. Unsere Quelle lichtet dieses Dunkel einigermassen.

3. Der Lector. Das Wichtigste über die Stellung des Lectors in unserer Quelle ist in der Beilage ausgeführt, auf die hiemit verwiesen wird. Folgendes sei noch bemerkt. Lehrer und Propheten, wie in der *Διδαχή*, finden sich in der Quelle nicht mehr[32]); dafür erscheint der Bischof als *μύστης*, die Pres-

---

31) S. den 20. Kanon von Arles: „De his qui usurpant sibi, quod soli debeant episcopos ordinare, placuit, ut nullus hoc sibi praesumat nisi assumptis secum aliis septem episcopis. Si tamen non potuerit septem, infra tres non audeat ordinare"; can. 4. von Nicäa: *Ἐπίσκοπον προσήκει μάλιστα μὲν ὑπὸ πάντων τῶν ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ καθίστασθαι· εἰ δὲ δυσχερὲς εἴη τὸ τοιοῦτο, ἢ διὰ κατεπείγουσαν ἀνάγκην ἢ διὰ μῆκος ὁδοῦ, ἐξάπαντος τρεῖς ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγομένους, συμψήφων γινομένων καὶ τῶν ἀπόντων καὶ συντιθεμένων διὰ γραμμάτων, τότε τὴν χειροτονίαν ποιεῖσθαι*; dazu can. 12 von Laodicea, can. 19 v. Antiochien, Const. App. VIII, 4, u. s. w., s. Hefele, Conciliengesch. I. Bd., 2. Aufl. S. 381 ff. Nicht überall in der Kirche war aber die Gewohnheit diesem Gesetz vorangegangen; daher musste es immer wieder eingeschärft werden. Auch finden sich abweichende Bestimmungen. So heisst es im 1. apostolischen Kanon: *ἐπίσκοπος χειροτονείσθω ὑπὸ ἐπισκόπων δύο ἢ τριῶν*, im 2. arab. Kanon des Hippolyt: „Einer soll aus den Bischöfen und Presbytern gewählt werden, welcher dem (zu Weihenden) die Hand aufs Haupt legt". Möglich ist, dass in der irischen Kirche zu der bischöflichen Consecration nur ein Bischof zugezogen wurde; doch s. Loofs, Antiq. Britonum Scotorumque ecclesiae p. 26 u. 75 sq., und im Allgemeinen Hatch, Artikel „Ordination" im Diction. of Christian Antiq.

32) Schon in der *Διδαχή* ist der Zustand, dass einer Gemeinde die charismatischen Lehrer fehlen, ins Auge gefasst; s. c. 13, 4: *ἐὰν δὲ μὴ ἔχητε προφήτην, δότε τοῖς πτωχοῖς.*

byter als *συμμύσται*[33]). In diesem Begriff ist die freie Erbauungsrede auf Grund der h. Schriften nicht nothwendig eingeschlossen; von dem Bischof wird zwar die Fähigkeit der Schriftauslegung gewünscht, aber nicht schlechthin verlangt. Es ist der Lector, welcher regelmässig diese Fähigkeit haben soll; von ihm heisst es, dass er sein muss *διηγητικός, εἰδὼς ὅτι εὐαγγελιστοῦ τόπον ἐργάζεται· ὁ γὰρ ἐμπιπλῶν ὦτα μὴ νοοῦντος ἔγγραφος λογισθήσεται παρὰ τῷ θεῷ*. Der Verf. hat das Wort *εὐαγγελιστής* als allgemeine Bezeichnung der charismatischen Lehrer gewählt. Sowohl die Apostel als auch die Propheten und Lehrer sind ja Evangelisten. Hier liegt also eine Reminiscenz an eine untergegangene Organisation der Gemeinde vor[34]). Sie ist in der That untergegangen; denn der Lector ist ein gewählter Beamter. Die Doppelstellung, in die er gerieth, hat nicht lange angedauert. Er musste die wichtige Function der Schriftauslegung bald an den Bischof abtreten — das zeigt sich schon in unserer Quelle in der Bestimmung, dass der Bischof wo möglich *παιδείας μέτοχος κτλ.* sein solle[35]) —, und damit sank er bald auf die Stufe eines niederen Kirchendieners herab, da sein Dienst, die blosse Verlesung der h. Schriften, ein rein mechanischer wurde. Unsere Quelle stammt aus einer älteren Zeit, und ihre Angaben sind fast einzigartig. Sie verlangt zuerst eine genaue Prüfung des zu Wählenden, sodann eine Reihe von sittlichen Qualitäten, die zu der Function des Lectors in nächster Beziehung stehen[36]), ferner Gehorsam und wohlwollende Gesinnung — wahrscheinlich in Bezug auf den Bischof[37]) —, endlich die oben berührten Eigenschaften des guten Vortrags und der Fähigkeit, das Vorgelesene auszulegen. Dazwischen steht die merkwürdige Bestimmung, dass der Lector bei den Sonntagsgottesdiensten der Erste in der Versammlung sein soll[38]). Warum gerade der Lector? Ist

33) In der *Διδαχή* sind die Propheten (13, 3) als die Hohenpriester der Gemeinde bezeichnet.

34) S. meine Ausgabe der *Διδαχή* S. 93 ff.

35) In Rom ist der Bischof bis zum 5. Jahrh. nicht Lehrer gewesen, s. Sozom., h. e. VII, 19.

36) *Μὴ γλωσσοκόπος, μὴ μέθυσος μήτε γελωτολόγος, εὔτροπος.*

37) S. die parallele Bestimmung für die Presbyter.

38) *Ἐν ταῖς κυριακαῖς συνόδοις πρῶτος σύνδρομος.* Eine Erinnerung hieran scheint im 37. arabischen Kanon des Hippolyt vorzuliegen.

hier noch eine Reminiscenz an jene vergangene Zeit anzuerkennen, in welcher die charismatischen Lehrer, deren geschmälerte Erbschaft der Lector übernommen hat, die Leiter der Erbauungsversammlungen waren, zu deren Vortrag man zusammenkam?

4. Die Diakonen. Der Bischof, das Presbytercollegium und der Lector üben ihre Functionen ganz wesentlich innerhalb der solennen Gemeindeversammlungen aus. Was in Bezug auf sie in unserer Quelle gesagt ist, steht daher fast durchweg mit jenen Versammlungen in Zusammenhang. Anders die Diakonen; sie erscheinen als die Pfleger, Diener und Ermunterer der Gemeinde im täglichen Leben[39]). In dieser Thätigkeit kommt ihnen eine gewisse Selbständigkeit und Autorität zu. Alles, was die Quelle über die Diakonen bemerkt, ist von hier aus zu verstehen. Sie verlangt erstens die Einsetzung von (mindestens) drei Diakonen. Die Motivirung ist klar. Drei sollen es sein, um ein gültiges Zeugniss vor dem Disciplinargericht der Presbyter in Klagesachen ablegen zu können[40]). Die Diakonen sind also auch öffentliche Ankläger, resp. überhaupt die Mittelspersonen zwischen der Gemeinde und ihrer Regierung. Zweitens fordert sie nicht nur im Allgemeinen Erprobung für dieselben, sondern eine Erprobung „in jeglicher Dienstleistung". Es sind mancherlei Verpflichtungen praktischer Art, die ihnen obliegen; in diesen sollen sie sich bereits ausgewiesen haben. Drittens verlangt sie eine Approbation seitens der Gemeinde — nicht wie beim Bischof einen guten Leumund bei den Nichtchristen; denn die Diakonen haben mit der Vertretung der Gemeinde nach Aussen nichts zu schaffen. Nach diesen allgemeinen Bestimmungen folgt eine Reihe von einzelnen, welche die Functionen der Diakonen sehr deutlich darthun: sie sollen musterhafte Hausväter sein (*μονόγαμοι, τεκνοτρόφοι*), ferner ehrbar, sanftmüthig, ruhig, nicht murrend, nicht zweizüngig, nicht jähzornig — hier erkennt man, dass sie an allen Details im Leben der Gemeinde und der Einzelnen berathend, schlichtend, ermahnend,

39) Dass sie auch im Gottesdienst bestimmte Obliegenheiten haben, ist in der Quelle nicht gesagt, aber auch nicht verneint. Die Disciplin im Gottesdienst üben übrigens die Presbyter, s. oben.

40) S. § 4: *τρεῖς — γέγραπται γάρ· ἐπὶ τριῶν σταθήσεται πᾶν ῥῆμα.*

Antheil nehmen und bei dieser Thätigkeit Ernst, Freundlichkeit, unverdrossenes Wesen und Gleichmuth nöthig haben. Vor Allem aber ist es für sie wichtig, sich bei dem Gegensatz von Reich und Arm, der sich in den Gemeinden findet, richtig zu benehmen: der Reiche soll in keiner Hinsicht bevorzugt, der Arme soll nicht bedrückt werden; ja, eine Hauptaufgabe der Diakonen ist es, die Reichen zum Geben zu nöthigen, und gute Werke, die im Stillen geschehen, hervorzurufen. Daher sollen sie gewandte Leute sein. Da aber Freigebigkeit nur erwecken darf wer selbst freigebig ist, so sollen sie selbst gerne geben und mittheilen[41]). Diakonen, die so als Vorbilder und Berather der Gemeinde sich bewähren, haben aber auch Anspruch auf Ehre, Achtung und Furcht seitens derselben. Wie der Verf. der *Διδαχή*[42]) die Diakonen zusammen mit den Bischöfen die *τετιμημένοι* der Gemeinde genannt hat, so rechnet sie auch unser Verfasser zu den Geehrten[43]). Schliesslich aber bemerkt er noch ausdrücklich, dass den Diakonen eine Art von Polizeigewalt über die „unordentlich Wandelnden" zusteht[44]). Die Mittel, die sie dabei anzuwenden haben, sind Warnung, Ermahnung, Bedrohung; die Verächter aber sollen sie gänzlich sich selbst überlassen[45]). Damit ist natürlich keine Excommunication gemeint, sondern eine Regel für das Verfahren der Diakonen angegeben. Weiteres ist nicht gesagt; doch wird man aus dem Eingang des ganzen Abschnittes schliessen dürfen, dass die Diakonen betreffs Solcher Anzeige bei dem Presbytercollegium zu machen hatten.

5. Die Wittwen. Völlig neu ist uns hier die Arbeitstheilung unter den Wittwen, deren Zahl der Zahl der Diakonen entsprechen soll. Dass die Gemeindewittwen die Gemeindefürbitterinnen und die Pflegerinnen der Frauen sein sollen, wussten wir längst. Aber dass diese Obliegenheiten zu vertheilen sind,

---

41) Eingeschoben sind in den sonst so straffen Zusammenhang Z. 12 die Worte: *μηδὲ οἴνῳ πολλῷ χρώμενοι.* Sie sind daher befremdlich.

42) S. c. 15.

43) S. § 4 Z. 18 f.

44) S. § 4 Schluss.

45) Das *παραπέμπεσθαι* entspricht der Anweisung in der *Διδαχή* c. 15, 3: *καὶ παντὶ ἀστοχοῦντι κατὰ τοῦ ἑτέρου μηδεὶς λαλείτω μηδὲ παρ' ὑμῶν ἀκουέτω, ἕως οὗ μετανοήσῃ.*

ist überraschend. Nach unserer Quelle sind zwei Wittwen zur Fürbitte und — was ebenfalls neu ist — zum Empfang von Offenbarungen bestimmt und haben mit der Pflege der Weiber nichts zu thun. Diese Anordnung — *πρὸς τὰς ἀποκαλύψεις περὶ οὗ ἂν δέῃ* — ist höchst alterthümlich und sie erweckt Erinnerungen an noch ältere Zustände. In der *Διδαχή* lesen wir[46], von Propheten, die „im Geiste" reden, die „im Geiste" eine Mahlzeit für Andere bestellen, die „im Geiste" für Nothleidende Geld heischen und zum Geben auffordern. Von solchen Propheten spricht unsere Quelle nicht mehr; aber sie hat uns im Bischof den Mysten, in den Presbytern die Symmysten, im Lector den Stellvertreter des charismatischen Lehrers vorgestellt. Diese haben sich also in das Erbe der Propheten und Lehrer getheilt. Sollte die „Wittwe" nicht auch ihr Theil erhalten haben, und sollten die „Offenbarungen", die man für dieselben erwartet, nicht das Residuum jener Offenbarungen der ausgestorbenen Propheten sein? Allerdings — die gewählten apokalyptischen Wittwen sind ebenfalls, und zwar in kürzester Frist, ausgestorben. Wahl und Apokalypse sind eben unvereinbar; aber auch hier zeigt es sich, wie beim Lector und wie beim Bischof und Presbytercollegium, dass unsere Quelle uns nicht die fertige katholische Kirchenverfassung vorstellt, sondern eine Vorstufe derselben. Diese Vorstufe steht bereits der katholischen Verfassung ungleich näher als der urchristlichen, aber sie enthält noch deutliche Nachwirkungen der letzteren. Unsere Quelle zeigt uns die Mittelstufe zwischen der Organisation, welche wir in der *Διδαχή*, und der, welche wir am Ende des zweiten Jahrhunderts finden: darin besteht ihr unschätzbarer Werth[47]).

---

46) C. 11.

47) Wir besitzen noch eine Schrift, deren Angaben über Verfassungsordnungen sich mit denen der *Διδαχή* berühren, so jedoch dass sie einen Fortschritt in dem Aussterben der alten enthusiastischen Organisation darthun. Ich meine die Ascensio Jesaiae, resp. genauer die letzte Bearbeitung derselben, die auch noch dem 2. Jahrh. angehört (s. Dillmann, Ascensio Jesaiae 1877, und meine Anzeige dieser Schrift in der Theol. Lit.Ztg. 1878 Nr. 4). Die betreffende, ausserordentlich lehrreiche Stelle lautet (c. 3, 23—31): „Et iis diebus multi erunt amatores munerum, quamquam denudati sapientia, et erunt multi seniores inique agentes et pa-

Was die Quelle über die Wittwe als Pflegerin enthält, ist theils schon besprochen[48]), theils ohne eigenthümliches Interesse.

§ 4. Der geschichtliche Inhalt der Quelle B.

Im Vergleich mit dem reichen geschichtlichen Ertrage, welchen die Quelle A uns gebracht hat, ist das von der Quelle B Gebotene geringfügig zu nennen. Es kommt dazu, dass sich in der zweiten Hälfte der Wortlaut der abgerissenen Urkunde keineswegs sicher ermitteln lässt, und dass das apokryphe evangelische Stück, welches in derselben mitgetheilt ist, uns ein unlösbares Räthsel aufgiebt. Was zu demselben bemerkt werden kann, ist in der Note z. d. St. angeführt. Wir lassen es desshalb hier bei Seite.

Die Quelle B ist, wie oben angegeben, unstreitig eine Urkunde für sich; das beweist die Doublette zu A (Anordnung betreffs der Diakonen)[49]). B giebt Bestimmungen über Diakonen, Laien und Weiber in Bezug auf die ihnen zukommenden Obliegenheiten in der Gemeinde, und ist desshalb wohl der abgerissene Schluss eines kirchenrechtlichen Aufsatzes. Aber B ist

---

stores oppressores ovium suarum et erunt rapaces socordia sua pastores sancti. Et commutabunt multi honorem vestitus sanctorum cum vestitu amatoris auri, et erit personarum acceptio multa illis diebus et amatores honoris huius mundi. Et erunt calumniatores et calumniantes multi et inanis honor sub appropinquationem domini et secedet spiritus sanctus e multis. Nec erunt illis diebus prophetae multi nec qui loquentur res confirmatas nisi singuli singulis locis, propter spiritum mendacii et fornicationis et inanis honoris et amoris auri, qui futurus est in iis qui dicentur servi istius iisque qui recipient istum. Et erit inter eos odium magnum, in pastoribus et in senioribus inter sese. Nam invidia magna erit ultimis diebus, nam quivis quod ei libitum est coram oculis suis loquetur. Et negligent prophetiam prophetarum, qui ante me fuerunt, et meas quoque visiones negligentes, ut ebullitionem cordis sui loquantur".

48) S. das oben über die Worte: *τὰ δέοντα ἀπαγγέλλουσα τοῖς πρεσβυτέροις* Bemerkte und die Noten zu § 5.

49) Die Doublette ist theilweise eine sehr vollkommene; man vgl. § 6: *μήτε πένητα ὑπεροπτεύοντες μήτε πλούσιον προσωποληπτοῦντες*, mit § 4: *μὴ πρόσωπον πλουσίου λαμβάνοντες μηδὲ πένητα καταδυναστεύοντες*, ferner § 6: *ἐπαναγκάσουσι τοὺς δυναμένους ἀποθησαυρίζειν εἰς ἔργα ἀγαθά*, mit § 4: *ἐπαναγκάζοντες τοὺς ἔχοντας τῶν ἀδελφῶν ἁπλοῦν τὰς χεῖρας*.

doch der Quelle A, trotz gewisser Eigenthümlichkeiten in der Form[50]) und trotz der Bezeichnung Jesu als „der Lehrer", sehr verwandt, ja geradezu mit ihr blutsverwandt. Das zeigt sich 1) in den Quellen der beiden Urkunden[51]), 2) in der frappanten Übereinstimmung der Constitution über die Diakonen, 3) selbst im Wortvorrath[52]). Also müssen die beiden Quellen sich auch zeitlich sehr nahe stehen.

Was nun den Abschnitt über die Diakonen (§ 6) betrifft, so ist bemerkenswerth, dass er wie A § 4 nichts über cultische Functionen der Diakonen enthält; vielmehr, ganz wie in A, erscheinen dieselben als die in der Gemeinde sich bewegenden, alle Bedürfnisse des Einzelnen erkundenden Helfer und Ermahner. Der Ausdruck: *ἐργάται τῶν καλῶν ἔργων, νυχθήμερον ἐπιλεύσσοντες πανταχοῦ*, charakterisirt sie besonders gut. Im Einzelnen sind uns zwei Punkte wichtig: 1) heisst es, die Diakonen sollen die Armen nicht vom Antheil an der „*λογία*" ausschliessen, 2) wird ihnen verheissen, dass sie sich nach tadelloser Amtsführung das Bischofsamt erwerben. Was das Erstere betrifft, so bietet unsere Quelle neben I Cor. 16 das einzige Zeugniss für das Wort *λογία* und eines der wenigen Zeugnisse aus dem christlichen Alterthum für die Existenz einer Gemeindekasse. Das Zweite anlangend, so bestätigt die Stelle die besondere Affinität zwischen Episkopat und Diakonat. Den verdienten Diakonen wird nicht etwa der Presbyterat verheissen, sondern das bischöfliche Amt. Das stimmt vollständig mit den Nachweisen überein, welche Hatch[53]) gegeben hat[54]). Be-

---

50) In A heisst es § 3—5 am Anfang stets *καθιστανέσθωσαν* (in § 2 u. 1) lässt sich der Anfang nicht mehr ermitteln); in B ist von der Einsetzung nicht die Rede.

51) S. den folgenden Paragraphen.

52) Das Material ist freilich ein sehr kleines; um so wichtiger sind die Übereinstimmungen: auf das Vorbild der Engel wird in A (§ 2) und B (§ 7) verwiesen, *ἐπαναγκάζειν* (von den Diakonen) § 4 und 6, *θυσιαστήριον* § 2 und 7, *παραπέμπεσθαι* § 4 und 6, *παρεδρεύειν* § 5 und 7, *ποιμήν* (für den Bischof) § 2 und *τόπος ποιμενικός* für das bischöfliche Amt § 6, *προσωπολήπτης* § 1 und *προσωπολημπτεῖν* § 6, *τόπος* (für Rangstelle) § 3. 6. 7.

53) Gesellschaftsverfassung S. 46 n. 59, S. 48.

54) S. auch meine Ausführungen in den Analecten, a. a. O. S. 246 f. und in der Ausgabe der *Διδαχή* S. 140 ff.

achtet man — worauf oben hingewiesen wurde —, dass noch im dritten Jahrhundert die Presbyter aus der Zahl der Lectoren ergänzt wurden, so stellt sich in diesen Avancements innerhalb der katholischen Kirchenverfassung — des Diakon zum Bischof, des Lector zum Presbyter — die Erinnerung an ältere, vorkatholische Verfassungsformen dar. Doch beginnt schon im dritten Jahrhundert im Zusammenhang mit der Herabdrückung der Presbyter und der Lectoren die Praxis sich einzubürgern, dass der Diakon zum Presbyter, der Presbyter zum Bischof aufsteigt, der Lector aber — zum Akoluthen, resp. Subdiakon!

In dem Abschnitt über die Laien (§ 7), der ganz aus Stücken älterer Schriften zusammengestellt ist, ist nur die Bezeichnung der Kleriker als „*παρεδρεύοντες τῷ θυσιαστηρίῳ*" bemerkenswerth. Dieselben sind damit als Priester bezeichnet, oder richtiger: zu der Bezeichnung „Priester" ist von hier aus nur ein Schritt.

Aus der Constitution über die Weiber endlich (§ 8), in welcher denselben jedes öffentliche Amt in der Gemeinde abgesprochen wird — sie haben sich lediglich mit der Pflege kranker Frauen zu beschäftigen —, geht hervor, dass es damals noch Stimmen gegeben haben muss, welche für die Weiber einen öffentlichen Dienst verlangten. Beachtet man, welche Rolle in vielen heidnischen Culten die Weiber als Priesterinnen spielten, so kann man sich über dieses Verlangen nicht wundern.

§ 5. Die den Urkunden A und B zu Grunde liegenden Quellen.

In Bezug auf ihre Quellen und die Art der Verwendung derselben stellen unsere Fragmente, die hier zusammen beurtheilt werden sollen, einen für die vorkatholische Zeit geradezu mustergiltigen Typus dar. Als schlechthin giltige Autoritäten sind nämlich citirt 1) mit *γέγραπται* (§ 4), eine alttestamentliche Stelle, Deut. 19, 15, 2) dreimal Herrnworte, nämlich (§ 6) Mt. 25, 37, (§ 8) Mt. 26, 26 f. und ebendort ein apokryphes Herrnwort: *τὸ ἀσθενὲς διὰ τοῦ ἰσχυροῦ σωθήσεται.* Die erste Stelle ist eingeführt durch: *προορῶντες τοὺς λόγους τοῦ διδασκάλου ἡμῶν*, die zweite durch: *ὁ διδάσκαλος ... λέγων*, die dritte durch: *προέλεγεν, ὅτε ἐδίδασκεν*; das sind die uralten Citationsformeln; 3) die Offenbarung Johannis (§ 2), sofern eine

in ihr geschilderte Situation als massgebend für die Ordnung in der Kirche hingestellt wird. Ausserdem findet sich nur noch eine Reminiscenz einer apokryphen evangelischen Perikope (§ 8).

Also das Alte Testament, die Herrnworte und eine Apokalypse bilden die Instanzen; die Herrnworte sind in der synoptischen Fassung benutzt, aber noch sind unsere synoptischen Evangelien nicht allein massgebend, wie das apokryphe Citat beweist. Ein Kanon des Neuen Testaments ist unsern Verfassern noch nicht bekannt gewesen: dies ist um so deutlicher, als — von den Pastoralbriefen abgesehen, die hier eine eigene Untersuchung verlangen — Anklänge an neutestamentliche Schriften nicht ganz fehlen. Die Deutung ist freilich zweifelhaft. Mit Sicherheit darf man nur behaupten, dass unsere Verfasser den Corintherbrief des Paulus gelesen haben[55]). Recht wahrscheinlich ist die Kenntniss der Thessalonicherbriefe bei A[56]); dagegen lassen die Parallelen zu II Cor., Gal., Jacob. ein Urtheil nicht zu[57]). Dass B den I. Brief des Clemens nach Corinth gelesen hat, unterliegt keinem Zweifel[58]). Von einer Kenntniss des Johannesevangeliums fehlt jede Spur.

Von ausserordentlichem Interesse aber ist das Verhältniss unserer Urkunden zu den Pastoralbriefen. Zuerst sei hier das Material zusammengestellt:

I Tim. 2, 11: *γυνὴ ἐν ἡσυχίᾳ μανθανέτω ἐν πάσῃ ὑποταγῇ.*	§ 2: *ὅπως εὐσταθήσῃ καὶ ἀθόρυβον ᾖ, πρῶτον μεμαθηκὸς ἐν πάσῃ ὑποταγῇ.*
I Tim. 2, 12: *διδάσκειν γυναικὶ οὐκ ἐπιτρέπω*[59]).	S. § 8.
I Tim. 3, 2 f.: *δεῖ τὸν ἐπίσκοπον ἀνεπίλημπτον εἶναι, μιᾶς*	§ 1: (*ἐπίσκοπος*) *εἴ τις φήμην καλὴν ἔχει ἀπὸ τῶν ἐθ-*

55) Vgl. I Cor. 5, 11 mit § 1, I Cor. 7, 1 mit § 1, I Cor. 7, 24 mit § 7, I Cor. 9, 13 mit § 7, I Cor. 16, 1. 2 mit § 6.

56) Vgl. I Thess. 3, 12 mit § 1, I Thess. 5, 14 mit § 4, s. auch II Thess. 3, 6. 11.

57) Vgl. II Cor. 13, 1 mit § 4, II Cor. 11, 25 mit § 6, Gal. 5, 21 mit § 1, Jacob. 2, 6 mit § 4, Jacob. 2, 9 mit § 6.

58) S. die Bemerkungen zu § 6 fin. u. § 7.

59) Tit. 2, 4 wird von den *πρεσβύτιδες* verlangt, sie sollen *καλοδιδάσκαλοι* sein; doch erklärt sich diese auffallende Forderung durch den Context.

γυναικὸς ἄνδρα, νηφάλιον, σώφρονα, κόσμιον, φιλόξενον, διδακτικόν, μὴ πάροινον, μὴ πλήκτην, ἀλλὰ ἐπιεικῆ, ἄμαχον, ἀφιλάργυρον . . . . δεῖ δὲ καὶ μαρτυρίαν καλὴν ἔχειν ἀπὸ τῶν ἔξωθεν.

I Tim. 3, 3.

I Tim. 3, 8 f.: *διακόνους σεμνούς, μὴ διλόγους, μὴ οἴνῳ πολλῷ προσέχοντας . . . καὶ οὗτοι δὲ δοκιμαζέσθωσαν πρῶτον, εἶτα διακονείτωσαν . . . διάκονοι ἔστωσαν μιᾶς γυναικὸς ἄνδρες, τέκνων καλῶς προϊστάμενοι καὶ τῶν ἰδίων οἴκων.*

I Tim. 3, 8: *μὴ οἴνῳ πολλῷ προσέχοντας, μὴ αἰσχροκερδεῖς.*

I Tim. 3, 13: *οἱ καλῶς διακονήσαντες (διάκονοι) βαθμὸν ἑαυτοῖς καλὸν περιποιοῦνται.*

I Tim. 5, 5: *ἡ ὄντως χήρα καὶ μεμονωμένη . . . προσμένει ταῖς δεήσεσιν καὶ ταῖς προσευχαῖς νυκτὸς καὶ ἡμέρας.*

I Tim. 5, 10: *ἐν ἔργοις καλοῖς μαρτυρουμένη . . . εἰ θλιβομένοις ἐπήρκεσεν, εἰ παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ ἐπακολούθησεν.*

I Tim. 5, 20: *ἵνα καὶ οἱ λοιποὶ φόβον ἔχωσιν* (in Bezug auf die Disciplin).

I Tim. 6, 17. 18: *ἀγαθοεργεῖν, πλουτεῖν ἐν ἔργοις καλοῖς, εὐμεταδότους εἶναι, κοινωνικούς, εἰ ἀναμάρτητος ὑπάρχει, εἰ φιλόπτωχος, εἰ σώφρων, μὴ μέθυσος, μὴ πόρνος, μὴ πλεονέκτης ἢ λοίδορος . . . . καλὸν μὲν εἶναι ἀγύναιος, εἰ δὲ μή, ἀπὸ μιᾶς γυναικός· παιδείας μέτοχος . . . εἰ δὲ ἀγράμματος, πραΰς.*

Anklänge auch in § 4.

§ 4: *διάκονοι ἔστωσαν δεδοκιμασμένοι πάσῃ διακονίᾳ . . . μονόγαμοι, τεκνοτρόφοι, σώφρονες . . . μὴ δίγλωσσοι . . . μηδὲ οἴνῳ πολλῷ χρώμενοι.*

§ 5 (von der Wittwe): *μὴ αἰσχροκερδής, μὴ οἴνῳ πολλῷ προσέχουσα.*

§ 6: *οἱ καλῶς διακονήσαντες (διάκονοι) . . . τόπον ἑαυτοῖς περιποιοῦνται τὸν ποιμενικόν.*

§ 5: *αἱ χῆραι . . . προσμένουσαι τῇ προσευχῇ.*

§ 5: *ἵνα δύνηται νήφειν πρὸς τὰς νυκτερινὰς ὑπηρεσίας καὶ εἴ τις ἕτερα βούλοιτο ἐργαγαθεῖν.*

§ 2: *ἵνα καὶ οἱ λοιποὶ φόβον ἔχωσιν* (in Bezug auf die Disciplin).

§ 5: *ἐργαγαθεῖν*, § 4: *τῶν κρυφίων ἔργων καλοὶ προτρεπτικοί . . . εὐμετάδοτοι, κοινω-*

κούς, ἀποθησαυρίζοντας ἑαυτοῖς θεμέλιον καλόν.	νικοί, § 6: ἀποθησαυρίζειν εἰς ἔργα ἀγαθά. § 5: θησαυρίσματα ἀγαθά, § 6: ἐργάται τῶν καλῶν ἔργων.
II Tim. 2, 17: ἐπὶ πλεῖον προκόψουσιν ἀσεβείας, καὶ ὁ λόγος αὐτῶν ὡς γάγγραινα νομὴν ἕξει ... 3, 6: αἰχμαλωτίζοντες γυναικάρια.	§ 2: καὶ ἐπὶ πλεῖον νεμηθῇ ὡς γάγγραινα, καὶ αἰχμαλωτισθῶσιν οἱ πάντες.
II Tim. 4, 2: ἐπιτίμησον, παρακάλεσον·	§ 4: οὓς δὲ παρακαλοῦντες, οὓς δὲ ἐπιτιμῶντες.
II Tim. 4, 5: ἔργον ποίησον εὐαγγελιστοῦ.	§ 3: εὐαγγελιστοῦ τόπον ἐργάζεται.

Auf den ersten Blick erscheinen unsere Urkunden als ein sprechender Beleg für die Richtigkeit des bekannten Satzes des Muratorischen Fragments betreffs der Pastoralbriefe: „in ordinatione ecclesiasticae disciplinae sanctificatae sunt". Die Pastoralbriefe, genauer der I. Timotheusbrief, scheinen die Grundlage abgegeben zu haben für die kirchenrechtlichen Bestimmungen unserer Verfasser. Wir besitzen aus ältester Zeit keine anderen Urkunden, in welchen der Dienst, den die Pastoralbriefe der Fixirung der kirchlichen Ordnung und Disciplin geleistet haben, so deutlich hervorzutreten scheint, wie hier. Die bisher meines Wissens für die Geschichte der Pastoralbriefe noch gar nicht verwendete „apostolische Kirchenordnung" erweist sich also als ein auch in Hinsicht auf die Vorgeschichte des neutestamentlichen Kanons überaus wichtiges Denkmal.

Aber liegt hier wirklich eine Benutzung der Timotheusbriefe vor? Die Frage ist meines Erachtens keine ganz einfache. Dass ein literarisches Verwandtschaftsverhältniss besteht, ist ausser Zweifel; aber setzen unsere Urkunden die Pastoralbriefe in der uns überlieferten Gestalt voraus, und ist es überhaupt auszumachen, ob diesen und nicht vielmehr A und B die Priorität gebührt?

Der nächste Eindruck, den man auf Grund der Parallelentafel, nachdem die literarische Verwandtschaft constatirt ist, hat, ist der, dass wir in den betreffenden Abschnitten des I. Timotheusbriefes und in unseren Urkunden zwei selbständige Re-

censionen auf Grund eines gemeinsamen Materiales vor uns haben. Von sklavischer Abhängigkeit und mechanischer Herübernahme der Bestimmungen dort oder hier kann schlechterdings nicht die Rede sein. Man untersuche genau das über den Bischof, die Diakonen und die Wittwen Gesagte — es ist dasselbe und es ist doch ganz anders. Soviel ist also mindestens deutlich: wenn unsere Verfasser die kirchenrechtlichen Bestimmungen in den Timotheusbriefen gelesen haben, so waren ihnen dieselben noch keine bindende Autorität. Die Freiheit, die sie sich genommen haben, stellt das ausser Zweifel. Aber noch mehr: der I. Timotheusbrief verlangt bereits rund vom Bischof, dass er *διδακτικός* sei (c. 3, 2), in A erscheint dies Verlangen nur als Wunsch, dagegen heisst es vom Lector, der in den Pastoralbriefen ganz fehlt, er solle *διηγητικός* sein, *εἰδὼς ὅτι εὐαγγελιστοῦ τόπον ἐργάζεται*. In A wird von den Wittwen gesagt, dass sie harren sollen auf die Offenbarungen *περὶ οὗ ἂν δέῃ*, in dem Timotheusbrief finden wir diese alterthümliche Bestimmung nicht mehr. Andererseits liegen Züge höheren Alterthums unzweifelhaft im I. Timotheusbrief; so heisst es hier ganz einfach vom Bischof: *μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα*, dagegen in A: *καλὸν μὲν εἶναι ἀγύναιος, εἰ δὲ μὴ ἀπὸ μιᾶς γυναικός*. Misst man die Bestimmungen im I. Timotheusbrief und in AB an der ursprünglichen, enthusiastisch-aristokratischen Organisation der Gemeinden, so ist das Mass von Archaistischem dort und hier ungefähr das gleiche — dort ein etwas grösseres; es ist vor Allem die Stellung, die dem Timotheus selbst angewiesen ist, in Anschlag zu bringen —, aber es tritt in verschiedener Weise und an verschiedenen Orten hervor. Man hat den Eindruck, dass der Verfasser der Pastoralbriefe und unsere Verfasser ungefähr zu derselben Zeit geschrieben haben, dass die kirchlichen Verhältnisse, unter denen sie standen, ungefähr die gleichen waren, dass ihnen derselbe Complex von kirchenrechtlichen Ordnungen in den Grundzügen und zum Theil in einem gegebenen Wortlaute feststand, dass sie aber auf diesem Fundamente ganz selbständig ihre Anweisungen concipirt haben. Noch ist eine Beobachtung stark zu betonen: nach AB kann man sich wirklich ein Bild machen von der Verfassung, welche die Verfasser befestigt sehen wollten, nach den Pastoralbriefen ist das nur schwer möglich. Wie ungeordnet und zusammenhangslos treten

die kirchenrechtlichen Bestimmungen im I. Timotheusbrief auf: c. 3 ist vom Bischof und den Diakonen, c. 5 von den Wittwen und Presbytern die Rede, dazwischen und hin und her verstreut stehen Bestimmungen über die Competenzen des Adressaten. Durch manche Anordnungen sieht man sich in eine ältere Zeit gewiesen als die durch AB bezeichnete, und durch andere wird man auf eine spätere Epoche geführt.

Wären wir sicher, dass die Pastoralbriefe in jeder Hinsicht einheitliche und originale Schriftstücke sind, so könnte man sich — das wird einzuräumen sein — bei der Annahme, dass sie von den Verfassern unserer Urkunden gelesen und ausgebeutet worden, trotz Allem beruhigen. Allein jene Sicherheit besteht keineswegs; sie besteht für keinen der drei Briefe. In Bezug auf den II. Timotheusbrief ist dies in weiten Kreisen zugestanden; in Bezug auf den Titusbrief hat noch jüngst Otto Ritschl[60]) Argumente wider die Ursprünglichkeit von c. 1, 7—9 geltend gemacht, die alle Beachtung verdienen; betreffs des I. Timotheusbriefes muss der Abschnitt c. 3, 1—13 um seiner Stellung zwischen c. 2, 1 ff. und 3, 14 ff. Bedenken erregen. Er gehört nicht in einen Brief, sondern in ein Rechtsbuch. Jedenfalls ist es zur Zeit nicht gestattet, mit den Pastoralbriefen bei Untersuchungen so zu verfahren, als sei es sicher, dass der bunte Stoff, den sie enthalten, hier in ursprünglichster Form und in seinem ursprünglichen Zusammenhang vorliegt.

Beachten wir dieses, so sind wir ausser Stande, die Erwägungen über das Verhältniss unserer Urkunden zu den Pastoralbriefen weiter fortzusetzen und zu einem Abschlusse zu bringen. Da wir ausser jenen Urkunden Schriftstücke nicht besitzen, welche die auf die Kirchenverfassung bezüglichen Abschnitte der Pastoralbriefe beleuchten, so fragt es sich, ob wir in der positiven Kritik derselben — einzigartige Compilationen aus der Zeit des Übergangs der enthusiastischen Organisation der Kirche in die katholische — je sichere Fortschritte machen werden[61]).

---

60) Theol. Lit.-Ztg. 1885 Nr. 25.

61) Bemerkt sei noch, dass unsere Urkunden AB eine gewisse Verwandtschaft mit der Grundschrift der 6 ersten Bücher der apostolischen Constitutionen aufzeigen. Darüber kann aber nur nach einer genauen

§ 6. Die Abfassungszeit der Urkunden A und B.

Die Zeitspuren sind in den §§ 2—5 so vollständig wie möglich aufgewiesen worden; es bedarf also hier nur einer kurzen Zusammenfassung. In meiner Ausgabe des *Διδαχή* hatte ich die Urkunde A dem Anfang des dritten Jahrhunderts, B dem Ende des zweiten zugewiesen. Der erstere Ansatz war wesentlich durch die, wie ich jetzt eingesehen habe, falsche herkömmliche Meinung über den Ursprung des Lectoramtes bedingt. Ich finde jetzt keinen Grund mehr, die beiden Urkunden von einander zu trennen und über das Ende des zweiten Jahrhunderts mit der Abfassungszeit herabzugehen, vielmehr scheint mir auch der Schluss des zweiten Jahrhunderts ausgeschlossen zu sein. Statt eine nähere Zeitbestimmung in Ziffern, etwa zwischen c. 140 und c. 180 zu geben, die desshalb immer unsicher bleiben muss, weil die Entwickelung in den verschiedenen Provinzen verschieden schnell von Statten gegangen ist, begnüge ich mich zu constatiren, dass unsere Urkunden ihre nächste Pararellele an den Pastoralbriefen und an der Schilderung der Gemeindeorganisation bei Justin haben, und dass die Verfassungszustände, welche sie voraussetzen, für die unmittelbare Vorstufe der katholischen Kirchenverfassung zu halten sind, so jedoch, dass Reminiscenzen der Organisation, für welche uns die *Διδαχή* ein Zeugniss bietet, nicht fehlen. Ein neutestamentlicher Kanon ist in den Urkunden noch nicht vorausgesetzt; aber es hat noch im dritten Jahrhundert aller Wahrscheinlichkeit nach Provinzen gegeben, in denen ein solcher unbekannt gewesen ist, so dass von hier aus für die Zeitbestimmung nichts zu gewinnen ist. Eine feste Gottesdienst- und Gemeindeordnung darf mit Sicherheit für die Zeit, aus welcher die Urkunden stammen, angenommen werden. Hier haben wir an der Schilderung, welche Justin in der Apologie gegeben hat, die beste Parallele. Stammen die Stücke aus Ägypten, so darf man die Abfassungszeit innerhalb des Zeitraumes c. 140 bis c. 180 verhältnissmässig spät ansetzen, legt man Werth auf die Benutzung des paulinischen und des römischen Corintherbriefes und versetzt desshalb

---

Untersuchung dieser bisher merkwürdig vernachlässigten Schrift gehandelt werden.

die Urkunden nach Griechenland, so wird man nicht weit über die Mitte des zweiten Jahrhunderts herabsteigen dürfen. Dass wir die Abfassungszeit nicht auf ein Menschenalter genau bestimmen können, ist, so wie die Dinge in Bezug auf die christliche Urliteratur überhaupt liegen, von geringer Bedeutung. Über die Hinzufügung zweier lehrreicher Urkunden zu dem kostbaren Schatze dieser Literatur wird sich jeder Liebhaber derselben mit uns freuen.

Ist doch durch dieselben unsere Kenntniss der vorkatholischen Verfassungsgeschichte aufs dankenswertheste vermehrt worden; denn 1) haben sie uns den Schlüssel gegeben, um eine Reihe bisher nicht verstandener und daher auch nicht beachteter Angaben über das ursprüngliche Wesen des Lectoramts in ihrer hohen Bedeutung zu erschliessen[62]), 2) uns damit einen sicheren Fingerzeig gegeben in Bezug auf den Ursprung der bisher verkannten sog. „niederen Weihen", 3) einen Zustand der Kirchenverfassung gezeigt, in welchem so zu sagen noch eine Dyarchie des Presbytercollegiums und des einen Bischof bestanden hat, und uns die Presbyter noch als Controleure der Gabenverwaltung des Bischofs vorgestellt, 4) haben sie ein unwidersprechlich deutliches Zeugniss dafür gebracht, dass man vom Diakonat zum Episkopat aufstieg, 5) haben sie uns die letzten Reste der enthusiastischen Verfassung, bereits als nahezu abgestorben, gezeigt, wie dieselben noch unmittelbar vor der vollständigen Etablirung der katholischen Kirchenverfassung bestanden; sie haben uns mit einem Worte die vorletzte Stufe in der Entwickelung vorgeführt, welche von der Verfassung der *Διδαχή* bis zu der altkatholischen Verfassung stattgefunden hat, 6) endlich haben sie auf die Pastoralbriefe ein eigenthümliches Licht geworfen: sind sie doch die einzigen Urkunden, deren Bestimmungen sich uns als die wirklichen Parallelen zu den kirchenrechtlichen Ordnungen der Pastoralbriefe aus dem kirchlichen Alterthum darbieten.

62) S. die beiliegende Abhandlung.

Über den Ursprung des Lectorats

und der anderen niederen Weihen.

Die Quelle A [1]) enthält Anordnungen über die Einsetzung der Kleriker, und zwar in dieser Reihenfolge: Bischof, Presbyter, Lector, Diakonen (und Wittwen). Ueber den Lector heisst es: *Ἀναγνώστης καθιστανέσθω (εἷς), πρῶτον δοκιμῇ δεδοκιμασμένος, μὴ γλωσσοκόπος, μὴ μέθυσος μήτε γελωτολόγος, εὔτροπος, εὐπειθής, εὐγνώμων, ἐν ταῖς κυριακαῖς συνόδοις πρῶτος σύνδρομος, εὐήκοος, διηγητικός, εἰδὼς ὅτι εὐαγγελιστοῦ τόπον ἐργάζεται· ὁ γὰρ ἐμπιπλῶν ὦτα μὴ νοοῦντος ἔγγραφος λογισθήσεται παρὰ τῷ θεῷ.*

Die Reihenfolge der Ämter ist hier überraschend. Wüssten wir nicht, dass fast jede Urkunde aus ältester Zeit — namentlich was die Verfassung betrifft — Singuläres enthält, so könnten wir geneigt sein, die Voranstellung des Lectors vor die Diakonen als eine nicht weiter zu erklärende, gleichgiltige Zufälligkeit zu beurtheilen. Ist doch bisher in den uns erhaltenen Quellen m. W. keine Angabe darüber nachgewiesen worden, dass je irgendwo der Lector einen den Diakonen übergeordneten Rang besessen hat [2]), und an der Stelle, welche zur Zeit noch als das

---

1) S. oben S. 7 ff.

2) Bei Bingham, Orig. T. II. (1725) p. 29 sq. findet sich nichts darüber, ebensowenig im Diction. of Christian Antiq., in der Real-Encyklop. der christ. Alterthümer von Kraus (s. den Art „Lector" von Peters) und in den älteren und neueren Lehrbüchern des Kirchenrechts, soweit mir dieselben bekannt geworden sind. Ältere, mir aber nicht zugängliche Monographien über das Lectoramt sind: J. A. Schmid, De primitivae ecclesiae lectoribus, Helmst. 1696, Celsius, De anagnostis vet. eccl. Upsal. 1718, Frommann, De hermeneuta vet. eccl. Altorf 1747. Ausführlich hat in neuerer Zeit Probst (Kirchl. Disciplin in den 3 ersten christl. Jahrh.

älteste Zeugniss für die Existenz eines besonderen Lectoramtes in der katholischen Hierarchie gilt, ist die Superiorität der Diakonen über dem Lector, wie es scheint, deutlich vorausgesetzt[3]). So findet sich denn auch in den meisten katholischen und protestantischen Lehrbüchern die Angabe, das Lectoramt sei mit den übrigen niederen Kirchenämtern seit dem Ende des 2. oder dem Anfang des 3. Jahrhunderts aus dem Diakonat hervorgegangen, resp. es verdanke wie diese seinen Ursprung den neuen Bedürfnissen des Gottesdienstes und der Kirchenordnung und habe naturgemäss seine Stelle hinter dem viel älteren Diakonat finden müssen[4]).

1873, S. 60 ff. u. S. 108—119), von den niederen ordines gehandelt, ohne doch das — sehr unvollständig — beigebrachte Material kritisch zu sichten. Dass er die Lectoren mit den „Cantoren" zusammen behandelt hat (S. 113 f.), ist eine bei einem römisch-katholischen Gelehrten doppelt auffallende Willkührlichkeit; denn die cantores haben im Abendlande niemals zu den niederen ordines gehört. Hatch in seinen Vorlesungen über die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirche im Alterthum (deutsche Ausgabe 1883) hat die niederen Weihen nicht berücksichtigt.

3) Tertull., de praescr. 41: „Itaque" — bei den häretischen (marcionitischen) Gemeinschaften — „alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus qui cras lector, hodie presbyter qui cras laicus". — Übrigens hat de Rossi (Bullett. 1871 p. 31) in der Katakombe S. Agnese eine Inschrift aufgefunden: „Favor Lector", und meint, dass dieselbe älter sei als das Zeugniss des Tertullian für die Existenz des Lectoramtes.

4) Den Ursprung aus dem Diakonat hat m. W. zuerst Thomas von Aquino, unter Berufung auf eine Stelle bei Dionysius Areopagita, bestimmt behauptet (Summa Suppl. Part. III. Quaest. 37 Art. 2: „In primitiva ecclesia propter paucitatem ministrorum omnia inferiora ministeria diaconibus committebantur . . . . Nihilominus erant omnes praedictae potestates, sed implicite in una diaconi potestate"). Wie man sieht, ist es eine dogmatische Theorie, die hier wirksam gewesen ist. Indem alle niederen Weihen als implicite im Diakonat enthalten aufgefasst werden, sollen dieselben bis ins apostolische Zeitalter zurückdatirt werden. Auf Grund der Autorität des Thomas ist diese Ansicht die herrschende im Katholicismus geworden (in älterer Zeit ist sie bestritten worden vom Cardinal Bona, Rer. liturg. L. I. c. 25 c. 16, der sie nur vom Subdiakon gelten liess, und von Morinus, de ordinat. P. III. exercit. 14 c. 1) und wird von den Kirchenrechtslehrern und Dogmatikern jetzt ohne Schwanken wiederholt (vergl. auch C. Trident. Sess. XXIII de sacram. ord. c. 2 und den Catech. rom., Pars II qu. XII. XV—XIX); s. z. B. Phillips, Kirchenrecht, 3. Aufl. Bd. I. (1855) S. 284 u. 310 ff., sowie desselben Lehrb. des Kirchenrechts 3. Aufl. (1881) S. 101: „Aus dem Diaconat sind die Ordnungen der Subdiaconen,

Allein unsere Stelle, in welcher der Lector vor dem Diakon steht — ich nenne im Folgenden das ganze betreffende Stück (c. 16—21) „Quelle A der apostol. Kirchenordnung" —, fordert dazu auf, die Zeugnisse zu untersuchen, welche wir über die Natur und die Geschichte des Lectoramtes besitzen, und uns davon zu überzeugen, ob dieses Amt wirklich von seinem frühesten Ursprung her ein mit dem Diakonat verwandtes, untergeordnetes gewesen ist oder ob es nicht vielmehr mit ihm eine ganz andere Bewandtniss hat. Ein solche Untersuchung ist um so nothwendiger, als unsere Stelle uns keineswegs nur in der Voranstellung

---

Acoluthen, Exorcisten, Lectoren und Ostiarien hervorgegangen"; S. 106: „An der göttlichen Institution der drei hierarchischen Stufen, insbesondere des Diaconats und damit auch an der sacramentalen Bedeutung desselben, nehmen die übrigen auf diesem beruhenden fünf Stufen, obschon sie im Einzelnen nur iuris ecclesiastici sind, doch insofern mittelbar Theil, als mit ihnen Funktionen verbunden sind, welche ursprünglich sämmtlich in dem Diaconat liegen." Aber auch die protestantischen Kirchenrechtslehrer und Theologen haben den Satz, dass die niederen Weihen einschliesslich des Lectorats aus dem Diakonat hervorgegangen, resp. erst im 3. Jahrh. entstanden seien, häufig als eine ausgemachte Wahrheit angenommen. So schreibt J. Delitzsch, Lehrsystem der römischen Kirche, I. Th. S. 129 f.: „Zunächst gingen aus dem Diakonate verschiedene kleinere Ämter und Weihegrade hervor: das Amt der Subdiakonen, Akoluthen, Exorcisten, Lectoren und Ostiarier". Vorsichtiger Friedberg, Lehrbuch des Kirchenrechts, 2. Aufl. S. 104, der auf eine Ableitung verzichtet; ebenso Richter-Dove, Lehrbuch des kath. u. evangel. K.-R.'s, 6. Aufl. S. 289. Auch Kurtz (Lehrbuch der K.Gesch. 9. Aufl. I, 1 S. 148) hat über den Ursprung der „Ordines minores" geschwiegen, jedoch ausdrücklich das Amt der Lectoren als das älteste bezeichnet. Hinschius (System des kathol. Kirchenrechts Bd. I, 1869 S. 2) erklärt: „der Umstand, dass mit der Ausbreitung des Christenthums die vorhandenen Diakonen für den Dienst nicht ausreichten, umso weniger als man vielfach in Anschluss an die von den Aposteln in Jerusalem getroffene Einrichtung an der Siebenzahl festhielt, gab die Veranlassung zur Aussonderung der weitern Ämter." Hase (Kirchengesch. auf der Grundlage akad. Vorles. I. Th. 1885, S. 419) schreibt: „Der geringere Kirchendienst wurde durch Laien besorgt, aus denen sich 4 Grade von Halb-Klerikern bildeten". Planck (Gesch der christl.-kirchl. Gesellschaftsverfassung, 1. Bd. 1803, S. 141—177) findet, dass die Dienstleistungen der neuen Amtspersonen früher von den Presbytern und Diakonen verrichtet worden seien, und leitet den Ursprung der neuen Ämter davon ab, dass die Inhaber der älteren Ämter aus Dienern allmählich zu Herrschern der Gemeinden geworden seien und man daher aufs neue besonderer Diener bedurfte.

des Lectors vor den Diakon ein Problem bietet. Vielmehr ist das, was sie vom Lector fordert — *διηγητικός, εἰδὼς ὅτι εὐαγγελιστοῦ τόπον ἐργάζεται* —, höchst frappant, und ausserdem ist noch ein Anderes auffallend. Unser Fragment enthält ausser den drei bekannten katholischen ordines nur das Lectoramt. Aber wo wir sonst seit der Mitte des 3. Jahrhunderts dieses Amt finden, finden wir — wenigstens im Abendlande — regelmässig auch die Subdiakonen, Akoluthen, Exorcisten und Ostiarier, und in dieser Gruppe stehen die Lectoren — in Rom — sehr tief unten, nämlich zwischen den Exorcisten und Ostiariern.[5]) So heisst es schon in der berühmten Stelle des Briefes des römischen Bischofs Cornelius an den antiochenischen Bischof Fabius v. J. 250 bei Euseb., h. e. VI, 43, 11: *οὐκ ἠπίστατο, ἕνα ἐπίσκοπον δεῖν εἶναι ἐν καθολικῇ ἐκκλησίᾳ, ἐν ᾗ οὐκ ἀγνοεῖ πρεσβυτέρους εἶναι τεσσαράκοντα ἕξ, διακόνους ἑπτά, ὑποδιακόνους ἑπτά, ἀκολούθους δύο καὶ τεσσαράκοντα, ἐξορκιστὰς δὲ καὶ ἀναγνώστας ἅμα πυλωροῖς, δύο καὶ πεντήκοντα.* Also — darüber kann kein Zweifel sein — als ein Amt im Kreise der höheren und niederen hierarchischen Ämter hat der Lectorat in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts (in Rom) eine sehr tiefe Stelle eingenommen. Aber wie ist es dann zu erklären, dass die übrigen niederen Kirchenämter in unserem Fragmente gar nicht vorkommen, und dass der alleingenannte Lectorat vor dem Diakonat steht? Erklärt der Ursprung unseres Fragmentes — etwa aus dem Orient — das Problem oder hat — diese Frage muss nothwendig auftauchen — der Lectorat vielleicht, bevor er der Hierarchie eingegliedert worden ist, eine eigene Geschichte erlebt? hat er, mit einem Wort, nicht ursprünglich eine ganz andere Natur und Bedeutung gehabt, dieselbe aber eingebüsst?

Sobald man sich diese Frage nur einmal stellt, braucht man sich über das Schweigen unserer freilich spärlichen Quellen nicht mehr zu beklagen. Sie waren bisher nur stumm, weil man sie nicht befragt hat. Wir besitzen in der That noch Mittel, um die singuläre Haltung unserer Quelle in Bezug auf den Lector einiger-

5) Die Ämter finden sich sämmtlich, mit Ausnahme des Amtes der ostiarii, auch in den Briefen des Cyprian angegeben; s. O. Ritschl, Cyprian von Carthago und die Verfassung der Kirche (1885) S. 235 ff. Mit Recht hat O. Ritschl auf das Fehlen der ostiarii kein Gewicht gelegt.

massen zu rechtfertigen und die verschüttete Urgeschichte desselben aufzugraben. Es wird sich zeigen, dass diese Geschichte mit der Geschichte der enthusiastischen Organisation der Gemeinden in Verbindung gestanden hat. Im Folgenden werden wir versuchen, die Urgeschichte des Lectorats ans Licht zu stellen und damit eine Untersuchung über den Ursprung der niederen Weihen überhaupt und über ihre Eingliederung in die Hierarchie verbinden.

Cornelius von Rom hat an der angeführten Stelle, wie es scheint, Exorcisten, Lectoren und Ostiarier zu einer Gruppe zusammengefasst[6]), während er die übrigen Ämter einzeln aufgeführt hat. Unzweifelhaft hat ihm diese Gruppe als die unterste innerhalb der Hierarchie gegolten. Auf den ersten Blick erscheint sie wie ein „Kehraus"; denn verschiedenere Functionen als die des Teufelaustreibens, der Schriftverlesung und der Kirchenthürenhütung lassen sich, scheint es, kaum denken. Aber gezwungen nach einem Gemeinsamen zu suchen, findet man leicht die Übereinstimmung, dass die Ersten (die Exorcisten) eine heilige Formel auszusprechen haben — die Formel der Dämonenbeschwörung —, die Zweiten (die Lectoren) die heilige Schrift verlesen, und die Dritten das heilige Gebäude resp. die heilige Versammlung zu bewachen haben. Es ist also eine Dienstleistung am Heiligen, welche die Kleriker in dieser Gruppe verbindet, aber eine mechanische Dienstleistung; eben desshalb haben sie den niedrigsten Rang. Die Aufgabe des Lectors muss damals in Rom als eine mechanische, darum als eine niedere Dienstleistung am Heiligen gegolten haben.

Alle Entwickelungen auf dem Gebiete der Kirchenverfassung haben sich in Rom am schnellsten vollzogen. Es kann daher nicht auffallen, dass gleichzeitig in Carthago noch ältere Zustände und Auffassungen zu finden sind. In der That treten uns solche in der Briefsammlung Cyprian's entgegen.

Zunächst ist die Übereinstimmung mit der römischen, von Cornelius geschilderten Ordnung zu constatiren. Ausser dem Bischof, den Presbytern und den Diakonen giebt es nach Cyprian noch andere „ministeria" im Klerus[7]), und zwar sind das

6) Jedoch ist es möglich, dass die Zahl 52 sich nur auf Ostiarier bezieht.
7) S. z. B. ep. 43, 1.

die der Exorcisten, Lectoren, Subdiakonen und Akoluthen. Dieselben werden von Cyprian nicht selten erwähnt, namentlich als Briefboten, und ausdrücklich von ihm und anderen Carthaginiensern als Kleriker bezeichnet[8]). Da in dem gleichsam officiellen Schreiben ep. 23[9]) der Exorcist dem Lector vorangeht, so dürfen wir für Carthago dieselbe Rangordnung annehmen wie für Rom[10]).

Allein andererseits verräth Cyprian eine Auffassung vom Lectorat, die uns dieses Amt in einem anderen Lichte erscheinen lässt, und macht dazu einige Angaben, welche die höchste Beachtung verdienen. Im 39. Briefe berichtet er seiner Gemeinde, dass er gewisse verdiente Personen zu Lectoren eingesetzt habe, und fährt dann fort (c. 5): „ceterum presbyterii honorem designasse nos illis iam sciatis, ut et sportulis idem cum presbyteris honorentur et divisiones mensurnas aequatis quantitatibus partiantur, sessuri nobiscum provectis et corroboratis annis suis etc." Also diese Lectoren sollten nicht etwa Exorcisten oder Subdiakonen oder Diakonen werden, sondern sie wurden sofort zu Presbytern designirt. Richtig bemerkt daher Otto Ritschl[11]): „. . . und so sehen wir auch, wie Cyprian Laien, welche er eben erst zu Lectoren ernannt hatte, gleich als künftige Presbyter in Aussicht nimmt. Vielleicht stand neben dieser Laufbahn die andere, dass ein Subdiakon zum Diakon aufstieg."[12]) Ferner ist beachtenswerth, dass es in Carthago zur Zeit Cyprian's nicht nur „presbyteri doctores"[13]), sondern auch lectores doctorum audientium gegeben hat[14]), und dass diese beiden —

8) S. besonders den Brief der Confessoren an Cyprian, wo es heisst: (ep. 23): „praesente de clero et exorcista et lectore"; Ritschl, a. a. O. S. 208 f. 235 f.

9) S. die vorige Anmerkung.

10) Dass nach Cyprian der Lectorat mit dem Subdiakonat und dem Exorcistenamt zu den niederen Weihen gehört, also unter dem Diakonat steht, ist völlig deutlich und von O. Ritschl nachgewiesen.

11) A. a. O. S. 185.

12) S. auch Ritschl, a. a. O. S. 236.

13) S. über dieselben Dodwell's Dissert. Cypr. VI. bei Migne, Patrol. Lat. T. V p. 33—48 und dazu die Bemerkungen von O. Ritschl, a. a. O. S. 171 f. 232 f.

14) Richtig scheint mir die von Ritschl, a. a. O. S. 171 f., gegebene Erklärung zum 29. Brief; s. auch S. 232 f.

Presbyter und Lectoren — in engster Verbindung gestanden haben: Diese leisteten ohne Zweifel bei dem Unterricht Jenen Beistand[15]). Aber diese lectores doctorum audientium waren noch keine Kleriker, sondern nur clero proximi; ferner zeigt dieselbe Stelle, dass Laien ab und zu mit der Lection im Gottesdienst betraut wurden, dabei aber noch Laien blieben. Endlich giebt Cyprian im 39. Brief (c. 4) eine Schilderung der Bedeutung des Lectoramtes und zugleich eine Notiz über die Stelle, die der Lector beim Gottesdienst in der Kirche einnahm — beide deuten wiederum, wie es scheint, eine gewisse Verwandtschaft des Presbyterats mit dem Lectorat an: „Quid aliud", heisst es vom Lector, „quam super pulpitum id est super tribunal ecclesiae oportebat imponi, ut loci altioris celsitate subnixus et plebi universae pro honoris sui claritate conspicuus legat praecepta et evangelium domini quae fortiter ac fideliter sequitur? vox dominum confessa in his cottidie quae dominus locutus est audiatur. viderit an sit ulterior gradus ad quem profici in ecclesia possit". Wie die Presbyter das kirchliche Gericht bilden und als Tribunal der Kirche ihre Sitze in der Apsis der Kirche haben, so steht auch der Lector „super tribunal", und wie die Presbyter auf Grund des göttlichen Worts ermahnen und die Disciplin üben, so hat auch der Lector die vox domini erschallen zu lassen[16]).

15) S. Cypr., ep. 29: „fecisse me autem sciatis lectorem Saturum et hypodiaconum Optatum confessorem, quos iam pridem communi consilio clero proximos feceramus, quando aut Saturo die paschae semel atque iterum lectionem dedimus aut, modo cum presbyteris doctoribus lectores probaremus, Optatum inter lectores doctorum audientium constituimus, etc. etc."

16) Aber freilich auch nach Cyprian ist der Lector lediglich Vorleser, nicht etwa Homilet, und man darf ausserdem nicht übersehen, dass Cyprian a. a. O. die Bedeutung des Lectorats möglichst herauszustreichen sucht. Die wichtigste und ausführlichste Stelle über Lectoren im vorconstantinischen Zeitalter besitzen wir in den „Gesta apud Zenophilum" (Routh, Reliq. Sacr. T. IV, edit. II p. 322—325) für die Gemeinde von Cirta. Wir erfahren hier, dass die Lectoren die h. Codices in ihren Häusern aufbewahrten. In der Kirche selbst war nur ein codex pernimius maior unter der Obhut der Subdiakonen. Bei den 7 Lectoren dagegen, welche die Gemeinde von Cirta z. Z. der diocletianischen Verfolgung besass, befanden sich 32 Codices und 5 Quinionen. Von jenen 7 Lectoren war einer ein Flickschneider, einer Grammaticus, einer ein kaiserlicher Diener (Caesarianensis). Unter den Unterschriften der Canones von Arles (J. 314) finden sich die Namen von 7 Exorcisten und 2 Lectoren (s. Routh, l. c. p. 312 sq.).

Also der niederste der ordines minores erscheint nach dieser Schilderung als ein sehr hoher[17]; vom Lectorat kann man direct zum Presbyteramt aufsteigen; es giebt ganz besondere, besonderen Presbytern zugesellte Lectoren — die lectores doctorum audientium neben den presbyteri doctores —, sie haben es mit dem höheren Unterricht zu thun, aber gerade sie sind nicht Mitglieder des Klerus, sondern gelten als Laien; endlich, die Lection in der Kirche beim Gottesdienst kann vom Bischof auch befähigten Laien übertragen werden: alle diese Thatsachen sind doch von höchster Bedeutung; sie zeigen, dass die Stelle innerhalb der Hierarchie, an welche der Lectorat als Amt gerathen ist, der Bedeutung nicht entspricht, welche die Function des Lectors in älterer Zeit besessen haben muss, oder — richtiger ausgedrückt — sie zeigen, dass der Lectorat sich unmöglich aus dem Diakonat als eine Abzweigung desselben entwickelt haben kann, vielmehr seine eigene Wurzel neben der episkopal-diakonalen Organisation der Gemeinde gehabt haben muss[18].

Aber über diese allgemeine Erkenntniss hinaus führen die Mittheilungen im cyprianischen Briefwechsel nicht. Gehen wir zu Tertullian über. Zunächst ist zu constatiren, dass, wenn man von einer Stelle absieht, man annehmen muss, dass Tertullian nur den Bischof, die Presbyter, die Diakonen (und die Wittwen[19],

17) Vgl. auch das gleichzeitige Gedicht des Commodian „lectoribus“ (Instruct. II, 26). In diesem heisst es u. A.: „Vos flores in plebe, vos estis Christi lucernae, Servate quod estis et memorare potestatis“.

18) Diese Erkenntniss wird ferner verstärkt durch die Beobachtung, dass der Lector zusammen und in engster Verbindung mit dem Exorcist in dem Klerus (zu Rom und Carthago) auftaucht. Dass aber der Exorcist ursprünglich etwas ganz anderes bedeutet hat, als der ordo minor der Exorcisten, braucht kaum bewiesen zu werden. Nun aber ist in älterer Zeit das „exorcismos agere“ stets mit dem „docere“ zusammengestellt worden (s. z. B. Pseudoclem. de virgin I, 10, Tertull. de praescr. 41: „Ipsae mulieres haereticae quam procaces! quae audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes repromittere“). Ist nun der ordo minor der Exorcisten das Phlegma der alten Dämonenbeschwörer, welche den „Geist“ besassen, so wird wohl der ordo minor der Lectoren ein Phlegma der alten geisterfüllten Lehrer sein. Diese Behauptung ist zunächst eine blosse Hypothese; aber bereits die so merkwürdige Zusammenstellung bei Cyprian und Cornelius: „exorcista et lector“, musste auf sie führen.

19) S. z. B. de praescr. 3: „episcopus, diaconus, vidua“.

innerhalb des Klerus gekannt hat, also von den sog. ordines minores noch nichts wusste[20]). Allein die bereits oben citirte Stelle de praescr. 41 zeigt, dass es zu seiner Zeit in Carthago Lectoren gegeben hat und dass dieselben im Rang unter den Diakonen gestanden haben. Doch — mit dem Letzteren ist schon zu viel behauptet. Tertullian schreibt: „Itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus qui cras lector, hodie presbyter qui cras laicus". Hiernach scheint es auf den ersten Blick allerdings so, als ob Tertullian die Unordnung bei den Häretikern darin erkenne, dass Jemand dort vom Diakonat zum Lectorat aufsteigen kann, und man scheint mithin berechtigt zu sein, im Sinne Tertullian's die umgekehrte Reihenfolge als die kirchliche und damals giltige aufzustellen. Damit wäre erwiesen, dass es um d. J. 203 in Carthago innerhalb des Klerus mindestens eine vierte, dem Diakonat untergeordnete Stufe gegeben hat, nämlich den Lectorat. Dieser Schluss ist sogar zwingend für alle diejenigen, welche noch daran festhalten, dass bereits um d. J. 200 alle *ἡγούμενοι* in den Gemeinden sowie alle, welche geistliche Functionen ausübten, ihre feste Stelle innerhalb der hierarchischen, episkopalen Organisation erhalten hatten. Wer aber dieser Meinung nicht ist und sich z. B. aus der Geschichte und den Werken des Origenes oder aus der kostbaren Notiz Euseb., h. e. VI, 19 fin. eines Anderen belehren lässt, der wird nothwendig stutzig werden müssen, dass Tertullian an einer einzigen Stelle indirect vier ordines im Klerus unterschieden haben soll, während er sonst überall nur von dreien redet.

Aber muss die Stelle wirklich so verstanden werden, dass es in Carthago damals den ordo minor des Lectorats gegeben hat, und dass Tertullian bei den Häretikern das Aufsteigen vom Diakonat zum Lectorat — statt vom Lectorat zum Diakonat — tadelt? Keineswegs; vielmehr ist eine ganz andere Erklärung der Stelle geboten. Sie lautet vollständig: „Ordinationes haereticorum temerariae, leves, inconstantes. Nunc neophytos conlocant, nunc saeculo obstrictos, nunc apostatas nostros, ut gloria eos obligent, quia veritate non possunt. Nusquam facilius proficitur quam in castris rebellium, ubi ipsum esse illic

20) S. z. B. de bapt. 17, aber auch de fuga 11, de exhort. 7, de monog. 11. 12. Beim heidnischen Cultus unterscheidet Tert. (de corona 10) "sacerdotes" „ministri", nicht aber beim christlichen.

promereri est. Itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus qui cras lector, hodie presbyter qui cras laicus. Nam et laicis sacerdotalia munera iniungunt". Tertullian hat den Häretikern einen viel schwerer wiegenden Vorwurf zu machen als den, dass sie innerhalb des Klerus die Rangstufen nicht richtig beobachten. Er wirft ihnen vor, dass ihre „ordinationes" überhaupt „temerariae, leves et inconstantes" seien. Diesen Vorwurf begründet er auf doppelte Weise. Erstens behauptet er, dass sie unqualificirte Personen in den Klerus aufnehmen, zweitens sagt er, dass die Grenzen zwischen dem ordo und den Gemeindegliedern bei ihnen nicht festgezogene, sondern fliessende sind. Diesen letzteren Satz, der mit dem Generalvorwurf: „nam et laicis sacerdotalia munera iniungunt", schliesst, illustrirt er durch drei Beispiele: 1) die Bischöfe bei den Häretikern wechseln von heute auf morgen; 2) wer heute Diakon ist, ist morgen Lector; 3) wer heute Presbyter ist, ist morgen Laie. Also gehört der Lector im Sinne Tertullian's ebensowenig zu dem ordo wie der Laie. Nicht das tadelt er, dass ein Ordinirter (der Diakon) herabsteigen und eine niedere Ordination empfangen muss, sondern vielmehr, dass der ordinirte Diakon seine Ordination preisgiebt und in einen Stand einrückt, der nicht zu dem Stande der Ordinirten — des Klerus — gehört.

Also es bleibt dabei: Tertullian hat im Klerus, wie ja alle übrigen Stellen in seinen Schriften beweisen — nur drei ordines gekannt[21]). Es gab freilich zu seiner Zeit Lectoren, Tertullian wird vielleicht auch ihren Stand als dem der Bischöfe, Presbyter und Diakonen untergeordnet betrachtet haben; aber sie gehörten nicht zum Klerus.

Wohin gehörten sie dann aber? Man kann hier mit der Gegenfrage antworten: wohin gehörten die „martyres", die „confessores", die „virgines beiderlei Geschlechts", die „doctores", die „prophetae et prophetissae"? Alle diese finden sich bei Tertullian[22]). Sie waren hochwichtige Ehrenpersonen und gehörten doch nicht in den Klerus.

Wir haben also zu urtheilen, dass die Lectoren (und mit

21) Wenn man von den „viduae" absieht.

22) Doctor: de praescr. 3; 14; adv. Prax. 1; s. über die „Lehrer" meine Ausgabe der *Διδαχή* S. 131—137.

ihnen die Exorcisten) erst in der Zeit zwischen Alexander Severus (c. 222) und Philippus Arabs in Carthago und Rom in den Klerus gekommen und den Diakonen als niedere Beamte angeschlossen worden sind[23]). Es gab aber dort um c. 200 unzweifelhaft besondere Lectoren. War dem aber so und bedenkt man, dass sie mit den Exorcisten zusammen nachmals dem Klerus zugefügt worden sind, aber noch zu Cyprian's Zeit eine gewisse Affinität zu den Presbytern, insonderheit zu den presbyteri-doctores besessen haben und andererseits noch immer Laien mit der Lection beauftragt werden konnten, so besteht die gegründete Vermuthung, dass ihre Function früher entweder keine bloss mechanische gewesen oder doch wenigstens nicht dafür gehalten worden ist. Sofern sie durch die Lectüre der h. Schriften berufsmässig die Gemeinde erbauten, müssen sie — ebenso wie die Exorcisten — in eine besondere Beziehung zum heiligen Geist gebracht worden sein. Es liegt nun nahe anzunehmen, dass sie vielleicht ausser der Verlesung auch das Recht der Schriftauslegung besessen haben. Allein an dieser Stelle haben wir noch keinen Grund, diese Hypothese aufzustellen. Es genügt daran zu erinnern, dass in älterer Zeit, im 2. Jahrhundert, die Functionen der Schriftverlesung und der Predigt häufig ganz nahe gerückt worden sind, weil beide denselben Zweck und den gleichen Erfolg nämlich den der Erbauung der Gemeinde, hatten[24]).

---

23) Für die römische Gemeinde ist das Schweigen Hippolyt's von Bedeutung. Aus den Philosophumena, die bald nach dem Tode des Kallist, also bald nach d. J. 222, geschrieben sind, geht mit Evidenz hervor, dass damals nur Bischöfe, Presbyter und Diakonen in Rom zum Klerus gerechnet worden sind; s. IX, 12: *Ἐπὶ Καλλίστου ἤρξαντο ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι δίγαμοι καὶ τρίγαμοι καθίστασθαι εἰς κλήρους. Εἰ δέ τις ἐν κλήρῳ ὢν γαμοίη, μένειν τὸν τοιοῦτον ἐν τῷ κλήρῳ ὡς μὴ ἁμαρτηκότα.* Also bezeichnet d. J. 222 den terminus a quo für die Erweiterung des Klerus durch die niederen Kleriker; fast ebenso weit führen auch die letzten Schriften Tertullian's. Hagemann freilich (Römische Kirche, 1864, S. 64 f.) bezieht ganz willkührlich den Satz: *εἰ δέ τις κτλ.*, auf niedere Kleriker, um den Kallist von dem Vorwurf, dass er die Priesterehe geduldet, zu entlasten; ebenso Probst (Kirchliche Disciplin 1873, S. 61). Diese Ansicht hat zuerst Döllinger aufgestellt (Kallist u. Hippolyt S. 150 ff.); sie ist aber von Langen (Gesch. d. röm. K. I S. 252 ff.) widerlegt worden; s. Tert., de monog. 12. Selbst de Rossi (Bullet. 1866 p. 33) hat sie nicht adoptirt.

24) S. z. B. I Tim. 4, 13: *ἕως ἔρχομαι πρόσεχε τῇ ἀναγνώσει, τῇ*

Der geisterfüllte Lehrer und der Prophet gaben ja auch nicht ihr Eigenes, sondern das, was der heilige Geist ihnen auf die Lippen legte. Also bestand kein wesentlicher Unterschied zwischen ihnen und denen, welche das geschriebene Wort des heiligen Geistes in Wirksamkeit setzten. Nimmt man noch hinzu, dass die Kunst des Lesens[25]) und des guten Vortrags in den ungebildeten Christengemeinden des 2. Jahrhunderts keine häufige gewesen sein kann — gab es doch selbst unter den Bischöfen Analphabeti —, so versteht man es vollkommen, dass die Lectoren im 2. Jahrhundert in höchstem Ansehen gestanden haben. Dass es aber in Rom schon in der Mitte des 2. Jahrhunderts einen vom Vorsteher und von den Diakonen verschiedenen Lector gegeben hat, zeigt das berühmte 67. Capitel der ersten Apologie des Justin, in welchem der Gemeindegottesdienst geschildert wird. Hier heisst es: *Καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται, μέχρις ἐγχωρεῖ. Εἶτα παυσαμένου τοῦ ἀναγινώσκοντος ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νουθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται.* Und am Schluss: *τοῖς οὐ παροῦσι διὰ τῶν διακόνων* [die heilige Speise] *πέμπεται.*

Also um 150 war die „Predigt" in Rom regelmässig Sache des Vorstehers; aber es gab (mindestens) einen besonderen Lector. Die abendländischen Quellen führen uns hier nicht weiter. Wir besitzen jedoch zum Glück morgenländische Quellen, welche

---

παρακλήσει, τῇ διδασκαλίᾳ. Der Sinn ist, der Gemeindeevangelist Timotheus solle diese drei Functionen ausüben, bis der Apostel komme und sie übernehme. Aus späterer Zeit sei an Tertull. de anima 9 erinnert: „Scripturae leguntur aut psalmi canuntur aut allocutiones proferuntur aut petitiones delegantur". Vgl. Orig. c. Cels. III, 50: *καὶ δι' ἀναγνωσμάτων καὶ διὰ τῶν εἰς αὐτὰ διηγήσεων προτρέποντες.* Pseudoclem. de virgin. I, 10: „legere scripturas aut exorcizare aut docere".

25) Die scriptio continua, in welcher die Bücher damals geschrieben wurden, erschwerte die Lesung ausserordentlich; so sagt Hermas Vis. II, 1, 4: *μετεγραψάμην πάντα πρὸς γράμμα* — nämlich das ganze ihm übergebene Büchlein —, *οὐχ ἥδρισκον γὰρ τὰς συλλαβάς.* Vgl. auch Isidor, de offic II, 10, 2 (s. Wasserschleben, Die irische Kanonensammlung, 2. Aufl. S. 24): „Qui ad lectoris provehitur gradum, ista erit doctrina: in libris inbutus, sensuque verborum scientia ornatus ita, ut in distinctionibus sententiarum intelligat, ubi finiatur iunctura, ubi adhuc pendeat oratio, ubi sententia extrema concludatur et his similia".

die Vermuthungen über die ursprüngliche Bedeutung und die älteste Geschichte des Lectors, welche wir oben bereits angedeutet haben, verstärken und uns sichere Anleitung geben.

In den morgenländischen Kirchen sind die niederen Weihen niemals so streng und in so fester Ordnung (Fünfzahl) ausgeprägt worden, wie im Abendlande. Auch scheinen ihre Inhaber von dem Momente an, wo sie als niedere Kirchenbeamte erscheinen, wo möglich eine noch untergeordnetere Rolle gespielt zu haben als die abendländischen. Andererseits haben sich einige dieser Weihen im Morgenlande bis auf den heutigen Tag wirklich im Leben der Kirche erhalten, während sie im Abendlande factisch so gut wie erloschen sind. Im Folgenden werde ich zuerst eine kurze Übersicht über den Befund im 4. Jahrh. geben, in welchem man die niederen Weihen innerhalb des Klerus im Morgenland erst zu beobachten vermag, und von dort wiederum rückwärts schreiten.

In den sog. apostolischen Canones[26]) werden an mehreren Stellen ausser dem Bischof, dem Presbyter und dem Diakon noch andere Personen zu dem κατάλογος ὁ ἱερατικός gerechnet und Generalverfügungen für sie gegeben[27]). An drei Stellen werden sie namentlich aufgeführt: (c. 27, 69) Lectoren und Psalmensänger, (c. 43) Hypodiakonen, Psalmensänger und Lectoren (bei Dionysius Exiguus stehen auch hier die Lectoren voran). Den Lectoren und Psalmensängern wird die Eheschliessung in ihrem Amte gestattet; Akoluthen, Exorcisten und Ostiarier finden sich nicht genannt. In den Canones der Synode von Laodicea[28]) heisst es c. 15, „dass ausser den dazu bestellten Psalmensängern, die den Ambo besteigen und aus dem Buche singen, Andere in der Kirche nicht singen sollen", c. 17 dass Psalmenlesung und Lection im Gottesdienst wechseln soll; sodann folgen von c. 20 ab einige Bestimmungen über die Diener (ὑπηρετῶν) und alle (niederen) Kleriker. Mit Recht hat man unter jenen die Subdiakonen verstanden. Die Bestimmungen

26) S. Hefele, Conciliengesch. I (2. Aufl.) S. 793 ff. Diese Canones dürfen hier genannt werden, obgleich ihre letzte Redaction wohl jünger ist als das 4. Jahrhundert.

27) S. die Canones 9, 15, 17, 18, 26, 51, 63, 70 nach römischer Zählung.

28) Hefele, a. a. O. S. 746 ff.

zeigen, wie untergeordnete Beamte diese Kleriker gewesen sind[29]). Der 2. Kanon enthält eine genaue Angabe über die klerischen Rangstufen in folgender Reihenfolge: Presbyter, Diakonen, Diener (Subdiakonen), Lectoren, Psalmensänger, Exorcisten, Thürhüter. Akoluthen sind nicht genannt und Psalmensänger sind den Lectoren zugefügt — ein Beweis wie tief diese standen —; sonst liegt hier dieselbe Ordnung vor, wie im Brief des Cornelius. Vor allem wichtig aber ist, dass es im 26. Kanon heisst: „Wer nicht vom Bischof verordnet ist, darf nicht exorcisiren, weder in den Kirchen, noch in den Häusern." Eine solche Bestimmung war also noch nothwendig; d. h. es gab noch immer Laien, die als Exorcisten auftraten[30]). Endlich sei bemerkt, dass die Synodalcanones an mehreren Stellen (s. 27, 30, 36, 41, 42, 54) zwischen höheren (*ἱερατικοί*) und niederen (*κληρικοί*) Klerikern unterscheiden und daneben eine besondere Klasse der Asketen (s. 24, 30) kennen. — In der gefälschten langen Recension der Ignatiusbriefe, die aus der Mitte des 4. Jahrhunderts stammt[31]), wird folgende Reihenfolge gegeben: Presbyterium — Diakonen — Subdiakonen, Lectoren, Psalmensänger, Ostiarier, Todtengräber, Exorcisten, Confessoren — Diakonissen — Jungfrauen — die Laien-Brüder und -Schwestern[32]). Dies ist die vollständigste Aufzählung, die wir aus dem 4. Jahrh. besitzen. Wieder beobachten wir, wie überall im Orient, die Zusammenstellung von Lectoren und Psalmensängern, während im Occident vielmehr Exorcisten und Lectoren zusammenstehen. Derselbe syropalästinensische Kleriker, der im 4. Jahrh. die Ignatiusbriefe gefälscht hat, hat ältere kirchenrechtliche Bücher redigirt und aus ihnen die Sammlung von 8 Büchern apostolischer Constitutionen her-

29) S. c. 21: die Diener (Subdiakonen) sollen die h. Gefässe nicht berühren; c. 22: sie dürfen das Orarium nicht tragen, ebensowenig (c. 23) die Lectoren und Psalmensänger; s. auch c. 25.

30) Ich setze zu diesem Kanon die Anmerkung Hefele's und enthalte mich dabei jeden Commentars: „Balsamon nimmt hier das Exorcisiren ganz identisch mit „Katechisiren der Ungläubigen", und Van Espen bemerkt dazu: es gebe eine doppelte Gewalt der Dämonen auf den Menschen, eine äussere und eine innere, durch letztere werde der Mensch unter Anderm im Unglauben festgehalten, und darum sei der katechetische Unterricht auch ein Exorcismus".

31) S. meine Ausgabe der *Διδαχή*, S. 241 ff.

32) S. Pseudo-Ignat. ad Antioch. 12.

gestellt[33]). Demgemäss finden wir auch im 8. Buche dieser Sammlung cc. 4, 5, 15—17 folgende klerische Stufen: Bischof Presbyter, Diakon — Diakonisse — Subdiakonen, Lectoren, Confessoren — Jungfrauen, Wittwen — Exorcisten; c. 27 Schluss werden aber neben den Lectoren ausdrücklich noch die Psalmensänger erwähnt. Man sieht, es fehlen nur die Ostiarier und Todtengräber, die wohl keine Weihe erhielten[34]). Eine ganz strenge Rangordnung der dienenden Kleriker wie in Rom gab es wohl nicht. — Epiphanius[35]) giebt folgende Reihenfolge: Bischof, Presbyter, Diakon, Hypodiakon; diese vier Stufen rechnet er zur *ἱερωσύνη*, für die er besondere Standespflichten in Bezug auf die Ehe giebt und die sich daher nur aus bestimmten Klassen von Menschen recrutiren können. Dann fährt er fort; *μετὰ ταύτην τὴν ἱερωσύνην λοιπὸν ἀναγνωστῶν τάγμα ἐξ ὅλων τῶν ταγμάτων, τουτέστι παρθένων καὶ μοναζόντων καὶ ἐγκρατευομένων καὶ χηρευσάντων καὶ τῶν ἔτι ἐν σεμνῷ γάμῳ, εἰ δὲ εἴη ἀνάγκη, καὶ ἀπὸ τῶν μετὰ θάνατον τῆς πρώτης γυναικὸς δευτέρᾳ συναφθέντων. Καὶ γὰρ οὐκ ἔστιν ἱερεὺς ὁ ἀναγνώστης, ἀλλ' ὡς γραμματεὺς τοῦ λόγου.* Hierauf erwähnt er die Diakonissen, dann — *ἐξῆς τούτων* — die Exorcisten und die Dolmetscher[36]) (*ἐξορκισταὶ καὶ ἑρμηνευταὶ γλώσσης εἰς γλῶσσαν ἢ ἐν ταῖς ἀναγνώσεσιν ἢ ἐν ταῖς προσομιλίαις*). Die Todtengräber und Ostiarier machen den Beschluss. Wir haben hier offenbar wesentlich dieselben Verhältnisse und dieselbe Ordnung wie bei Pseudoignatius (und Pseudoclemens).

Gehen wir bis an den Anfang des 4. Jahrhunderts, so werden die Mittheilungen über die niederen Kleriker ganz spärlich. Aber dass es auch im Orient um 325 solche gegeben hat, zeigt der 16. Kanon von Nicäa, der eine Bestimmung getroffen hat

---

33) S. meine Ausgabe der *Διδαχή*, a. a. O.

34) Const. App. III, 11 hat der Redactor folgende Reihenfolge: Bischof, Presbyter, Diakon, *οἱ λοιποὶ κληρικοὶ οἷον ἀναγνῶσται ἢ ψάλται ἢ πυλωροὶ ἢ ὑπηρέται*, gleich darauf *ἀναγνῶσται, ὑπηρέται, ᾠδοί, πυλωροί*. Die „Diener" sind die Subdiakonen. II, 28: Bischof, Presbyter, Diakon, Lector, Psalmensänger, Ostiarius. VI, 17: Bischof, Presbyter, Diakon, Diener, Psalmensänger, Lectoren, Ostiarier.

35) Panarion, Expos. fidei c. 20.

36) Nicht etwa sind Zungenreden-Interpreten gemeint, wie die Näherbestimmung deutlich macht.

für Presbyter und Diakonen und dazu *τοῖς ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζομένοις*. Unter diesem Ausdruck, der zweimal vorkommt, können nur niedere Kleriker verstanden werden[37]). Noch etwas weiter zurück führen die Canones der Synode von Neocäsarea. Hier heisst es (c. 10), dass ein Diakon, der sich fleischlich vergangen hat, *τὴν τοῦ ὑπηρέτου τάξιν ἐχέτω*. Er soll also unter die clerici minores verstossen, d. h. wohl zum Subdiakon degradirt werden[38]). Der Name „Subdiakon" kommt im Orient übrigens zum ersten Mal bei Athanasius vor[39]). In dem Bisherigen haben wir lediglich eine Übersicht gegeben über die clerici minores in den orientalischen Kirchen im 4. Jahrhundert. Sie hat uns gezeigt, dass die Ordnung derselben keine ganz strenge gewesen ist, dass aber speciell die Lectoren ihre Stellung neben den im Occident nicht vorkommenden Psalmensängern erhalten haben[40]). Sie lehrt uns ferner, dass es Akoluthen als Kleriker im Orient nicht gegeben hat, und sie zeigt endlich, dass noch im 4. Jahrhundert das Auftreten nicht verordneter Laien als Exorcisten zu bekämpfen gewesen ist. Den wichtigsten Unterschied zwischen dem *κατάλογος τῶν ἱερωμένων ἀνδρῶν* und den niederen Klerikern hat aber Basilius angegeben, wenn er die letzteren als *προσκαρτεροῦντες ἐν ἀχειροτονήτῳ ὑπηρεσίᾳ* bezeichnet[41]). Sie müssen vom Bischof bestellt werden, aber sie werden — wenigstens nach Basilius — nicht wie die Presbyter und Diakonen geweiht[42]).

37) S. Hefele z. d. St.

38) Über *ὑπηρέτης* im Sinne einer Gesammtbezeichnung der niederen Kleriker s. den 2. Canon von Arles, = Subdiakon in den Canones von Laodicea (s. oben u. Routh, Reliq. Sacr. IV p. 199). — Lehrreich für den Ursprung des Subdiakonats ist noch der 15. Kanon von Neo-Cäsarea: *Διάκονοι ἑπτὰ ὀφείλουσιν εἶναι κατὰ τὸν κανόνα, κἂν πάνυ μεγάλη εἴη ἡ πόλις· πεισθήσῃ δὲ ἀπὸ τῆς βίβλου τῶν πράξεων.*

39) Epist. ad solitar. vitam ag. T. I p. 380 edit. Paris. 1698: *Εὐτύχιον ὑποδιάκονον ἄνδρα καλῶς ὑπηρετοῦντα τῇ ἐκκλησίᾳ.* Auch hier erkennt man wieder die Identität von *ὑποδιάκονος* und *ὑπηρέτης*. Die Diakonen waren eben factisch keine „Diener" mehr; daher tritt jetzt für die Dienstleistungen an Stelle des *διακονεῖν* das *ὑπηρετεῖν*.

40) Ueber den Ursprung dieser s. Fertsch in der Denkschrift des Predigerseminars zu Friedberg, Giessen 1839 S. 70 f.

41) Basil., ep. canon 51.

42) Bei Origenes findet sich keine Angabe über niedere Kleriker in

Wir sind bisher über den Ursprung dieser Ämter noch im Dunkel gelassen. Aber sollte nicht vielleicht in solchen Stellen, wo die Einsetzung der Lectoren und Exorcisten beschrieben ist, etwas zu finden sein? Die apostolischen Constitutionen enthalten ja bekanntlich sehr alte Stücke in allen Büchern. Sie theilen auch (VIII, 22) das Gebet mit, welches bei der Weihe des Lectors [43]) gesprochen werden soll, und dieses ist in der That ausserordentlich merkwürdig; es lautet:

„*Ὁ θεὸς ὁ αἰώνιος, ὁ πολὺς ἐν ἐλέει καὶ οἰκτιρμοῖς, ὁ τὴν τοῦ κόσμου σύστασιν διὰ τῶν ἐνεργουμένων φανεροποιήσας καὶ τὸν ἀριθμὸν τῶν ἐκλεκτῶν σου διαφυλάττων· αὐτὸς καὶ νῦν ἔπιδε ἐπὶ τὸν ἐγχειριζόμενον τὰς ἁγίας σου γραφὰς ἀναγινώσκειν τῷ λαῷ σου, καὶ δὸς αὐτῷ πνεῦμα ἅγιον, πνεῦμα προφητικόν· ὁ σοφίσας Ἔσδραν τὸν θεράποντά σου ἐπὶ τὸ ἀναγινώσκειν τοὺς νόμους σου τῷ λαῷ σου, καὶ νῦν παρακαλούμενος ὑφ' ἡμῶν σόφισον τὸν δοῦλόν σου καὶ δὸς αὐτῷ, ἀκατάγνωστον διανύσαντα τὸ ἐγχειρισθὲν αὐτῷ ἔργον, ἄξιον ἀναδειχθῆναι μείζονος βαθμοῦ διὰ Χριστοῦ, μεθ' οὗ σοι ἡ δόξα κτλ.*“

Kann dieses Gebet — von seinem unpassenden und hässlichen Schlusse: *ἄξιον κτλ.*, abgesehen — im 4. Jahrhundert componirt worden sein? Gewiss nicht, so wenig, wie die meisten anderen Weihegebete im 8. Buch der Constitutionen. Wie diese zeigt es sich von dem grossen Gebet im I. Clemensbrief abhängig [44]), und indem der heilige Geist, der prophetische Geist auf den zu Weihenden herabgefleht wird, tritt seine Function doch wahrlich in ein anderes Licht als das ist, welches auf dem mit dem Psalmensänger copulirten Lector des 4. Jahr-

der Kirche; Lectoren hat es natürlich zu seiner Zeit in Alexandrien ebenso gegeben wie Doctoren; aber sie gehörten nicht zum ordo.

43) Nach VIII, 21 soll er durch Handauflegung geweiht werden; anders nach Basilius. In den *Διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χειροτονιῶν διὰ Ἱππολύτου* (Reliq. iur. eccl. ed. Lagarde p. 5 sq.), die das 8. Buch der Constitutionen in verkürzter Gestalt darstellen und jedenfalls frühestens dem 4. Jahrhundert angehören, heisst es: *ἀναγνώστης καθίσταται, ἐπιδιδόντος αὐτῷ βιβλίον τοῦ ἐπισκόπου. οὐδὲ γὰρ χειροθετεῖται.* Das Weihegebet fehlt hier desshalb auch.

44) S. I Clem. 60, 1: *σὺ τὴν ἀένναον τοῦ κόσμου σύστασιν διὰ τῶν ἐνεργουμένων ἐφανεροποίησας . . . ἐλεήμων καὶ οἰκτίρμος . . .* (59, 2): *ὅπως τὸν ἀριθμὸν τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ διαφυλάξῃ.*

hunderts ruht. Wir werden vielmehr an Stellen erinnert, wie die I. Tim. 4, 14: *μὴ ἀμέλει τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος, ὃ ἐδόθη σοι διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου.* Der prophetische Geist soll dem Lector zu Theil werden; Gott selbst soll ihn unterrichten (*σοφίζειν*); wie Esra soll er in der Gemeinde dastehen; zu einem bestimmten Werke wird er geweiht, nicht zu einem Amt. Unser Gebet stammt aus dem christlichen Alterthum oder weist doch mindestens auf dasselbe zurück[45]). Es zeigt uns, dass der Lector einst zu den charismatischen Personen gerechnet worden ist.

Und nicht anders ist es nach Const. App. VIII, 25 mit dem Exorcisten:

„*Ἐξορκιστὴς οὐ χειροτονεῖται*[46])· *εὐνοίας γὰρ ἐκουσίου τὸ ἔπαθλον καὶ χάριτος θεοῦ διὰ Χριστοῦ ἐπιφοιτήσει τοῦ ἁγίου πνεύματος· ὁ γὰρ λαβὼν χάρισμα ἰαμάτων δι' ἀποκαλύψεως ὑπὸ θεοῦ ἀναδείκνυται, φανερᾶς οὔσης πᾶσιν τῆς ἐν αὐτῷ χάριτος. ἐὰν δὲ χρεία αὐτοῦ γένηται εἰς ἐπίσκοπον ἢ πρεσβύτερον ἢ διάκονον χειροτονεῖται.*“

Nach dieser Bestimmung — vom Schlusse ist wiederum abzusehen — gehört der Exorcist überhaupt noch nicht zum Klerus. Er hat ein Charisma von Gott erhalten und durch die Ausübung desselben ist er ipso facto von Gott als Exorcist bekundet[47]).

Diese Ansicht findet sich auch in dem lehrreichen Stücke vertreten, welches das 8. Buch der Constitutionen eröffnet, sich aber auch besonders in Handschriften findet unter dem Titel: *Διδασκαλία τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χαρισμάτων*[48]). Hier werden die Charismata, Exorcismus, Krankenheilung, Prophetie, als von Gott beliebigen Laien geschenkte Gaben anerkannt, aber die Inhaber derselben davor gewarnt, sich nicht über das Amt zu erheben. Zugleich aber werden diese Gaben in ihrer Bedeutung tief herabgesetzt: sie seien der Kirche nur für ihre

45) Probst (Kirchl. Disciplin i. d. 3 ersten Jahrh. S. 119) meint, das Gebet sei nach der Mitte des 3. Jahrh.'s abgefasst; aber seine Argumentation ist sehr vage.

46) So hiess es auch c. 23 beim Confessor.

47) In Bezug auf die Ausübung des Exorcismus bei Besessenen und Kranken in der Mitte des 3. Jahrh. vgl. Cornelius bei Euseb., h. e. VI, 43, 14, Firmilian bei Cypr., ep. 75, 10 und Pseudoclem., de virg. I, 12.

48) Lagarde, Reliq. p. 1 sq.

Missionsthätigkeit gegeben und brächten der Gemeinde keinen Gewinn, sie würden daher aufhören, wenn es keine Ungläubigen mehr gebe; viel höher als die *χαρίσματα τὰ διὰ τῶν σημείων* stehe das *χάρισμα πνευματικόν*, welches jeder Christ, sofern er gläubig geworden, erlangt habe. „Freuet euch nicht" — dieser evangelische Spruch wird angeführt —, „dass euch die Geister unterthänig sind, sondern freuet euch, dass euere Namen im Himmel geschrieben stehen". Hier sehen wir deutlich an einer Quellenschrift der apostolischen Constitutionen aus dem 3. Jahrhundert, wie im Laufe dieses Jahrhunderts die Gnadengaben und damit auch ihre Inhaber, Propheten und Exorcisten, herabgedrückt worden sind, bis diese zu regulirten Klerikern ordinis minoris wurden und damit sich in etwas ganz Neues verwandelten [49]).

Aber die apostolischen Constitutionen bringen uns noch eine wichtige Notiz. Im II. Buch c. 28 wird von dem Antheil gehandelt, welchen die verschiedenen Kleriker aus der Kirchenkasse empfangen sollen, und da heisst es vom Lector: *εἰ δὲ καὶ ἀναγνώστης ἐστί, λαμβανέτω καὶ αὐτὸς μοῖραν μίαν εἰς τιμὴν τῶν προφητῶν*. Die Diakonen werden mit Christus, die Presbyter mit den Aposteln, die Lectoren mit den Propheten verglichen. Liegt hier nicht eine Reminiscenz daran vor, dass der Lector einst als ein von dem h. Geist Begabter aufgefasst worden ist? Stimmt dieses *εἰς τιμὴν τῶν προφητῶν* nicht zu jenem *πνεῦμα προφητικόν*, welches nach dem alten Weihegebet auf den Lector herabgefleht wurde?

Wir besitzen aber ferner drei kirchenrechtliche Urkunden, die älter sind als die apostolischen Constitutionen und ihnen z. Th. als Grundlage gedient haben, nämlich 1) die nur syrisch erhaltene *Διδασκαλία*, die Grundlage der 6 ersten Bücher der apost. Constitutionen, 2) die Canones Hippolyti in arabischer Sprache d. h. richtiger: die alte Quelle, die ihnen zu Grunde liegt, kommt in Betracht, und 3) die *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*. Die letztere, die älteste Urkunde, trägt leider für unsere

49) Über das Aussterben der Charismen hat Origenes in den Büchern c. Celsum mehrere Male gesprochen, vgl. auch das Fragment aus dem Commentar zu den Proverbien (Opp. ed. Delarue III. p. 5): *μὴ θαυμάσῃς δέ, εἰ νῦν ὁ ἀληθῶς κατὰ θεὸν σοφὸς οὐχ εὑρίσκεται· ἐκλέλοιπε γὰρ τὰ πλεῖστα τῶν ἐξαιρέτων χαρισμάτων, ὡς ἢ μηδαμῶς ἢ σπανίως εὑρίσκεσθαι.*

Frage direct gar nichts aus; denn weder Lectoren noch Exorcisten sind in ihr erwähnt; dagegen verdienen die beiden erstgenannten unsere Aufmerksamkeit in hohem Masse.

Die syrisch erhaltene Didaskalia hat uns Lagarde bei Bunsen, Analecta Ante-Nicaena (Vol. II, 1854) in dankenswerthester Weise zugänglich gemacht. Er hat sie sowohl in griechischer Rückübersetzung abgedruckt, als auch die sechs ersten Bücher nach der vulgären griechischen Ausgabe mit doppelten Typen so zum Abdruck gebracht, dass man sofort die Grundlage und die Bearbeitung des Redactors zu unterscheiden vermag. Die Grundlage, die in der syrischen Übersetzung, nicht ohne kleine Auslassungen und Zusätze [50]), vorliegt, gehört m. E. eher der 1. als der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts an. Das zeigt sich auch an der Verfassungsordnung. Die Didaskalia kennt die Subdiakonen, Psalmensänger und Ostiarier noch nicht; sie kennt neben dem Bischof, dem Presbyterium, den Diakonen und den Wittwen überhaupt nur den Lector. Somit zeigt sie uns denselben Bestand innerhalb des Klerus wie unsere Quelle A. Aber noch mehr: eine Stelle wirft ein helles Licht auf die Bedeutung und Stellung des Lectors. L. II, 20 heisst es [51]):

„*Ἀφοριζέσθω δὲ ἐν τῇ δοχῇ τὸ τῷ ποιμένι ἐθίμιον, κἂν μὴ παραδέχηται, εἰς τιμὴν θεοῦ τοῦ τὴν ἱερατείαν αὐτῷ ἐγχειρίσαντος. ὅσον δὲ ἑκάστῃ τῶν χηρῶν δίδοται, διπλοῦν διδόσθω τοῖς διακόνοις εἰς γέρας Χριστοῦ. εἰ δέ τις θέλοι καὶ τοὺς πρεσβυτέρους τιμᾶν, διπλοῦν διδότω αὐτοῖς ὡς καὶ τοῖς διακόνοις. τιμᾶσθαι γὰρ ὀφείλουσιν ὡς ἀπόστολοι καὶ ὡς σύμβουλοι τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῆς ἐκκλησίας στέφανος. εἰσὶ γὰρ συνέδριον καὶ βουλὴ τῆς ἐκκλησίας. εἰ δὲ καὶ ἀναγνώστης ἐστί, λαμβανέτω καὶ αὐτὸς ὡς οἱ πρεσβύτεροι [εἰς τιμὴν τῶν προφητῶν][52]). ἑκάστῳ οὖν ἀξιώματι οἱ λαϊκοὶ τὴν προσήκουσαν τιμὴν νεμέτωσαν ἐν τοῖς δόμασι*“.

50) Die Zusätze sind zum grössten Theil antinovatianisch; durch sie sind Widersprüche in den Text der Didaskalia gekommen. Auslassungen sind nicht ganz selten.

51) Einen Theil dieser Stelle haben wir oben angeführt, aber in der Bearbeitung des Redactors des 4. Jahrhunderts.

52) Diese Worte fehlen im Syrer; sie sind aber durch den Griechen

Also das Amt des Lectors ist ein *ἀξίωμα;* er gehört wie in unserer Quelle A zu dem Klerus; aber es ist nicht ein schlechthin nothwendiges *ἀξίωμα* im Klerus; der Lector kann auch fehlen. Wo ein solcher vorhanden ist, soll er aber soviel bekommen wie die Presbyter, d. h. das Doppelte von dem, was die Wittwe erhält; denn er hat die Stellung eines Propheten.

Das ausgezeichnet Lehrreiche in dieser Bestimmung ist also, dass hier der Lector im Klerus erscheint, aber nicht als ein Diener — ordines minores giebt es überhaupt noch nicht —, sondern auf der gleichen Stufe mit den Presbytern und Diakonen. Hier haben wir also eine wirkliche Parallele zu der Bestimmung in der Quelle A über den Lector; das „*λαμβανέτω ὡς οἱ πρεσβύτεροι*“ erinnert uns an die Affinität der Lectoren und Presbyter bei Cyprian, und das „*εἰς τιμὴν τῶν προφητῶν*“ weist darauf hin, dass die Function des Lectors noch nicht als eine rein mechanische Thätigkeit am Heiligen gegolten hat. Noch deutlicher aber tritt die Bedeutung unserer Stelle hervor, wenn wir sie mit ihrer Bearbeitung im 2. Buch der apostolischen Constitutionen vergleichen. Diese lautet:

„*Εἰ δὲ καὶ ἀναγνώστης ἐστί, λαμβανέτω καὶ αὐτὸς μοῖραν μίαν εἰς τιμὴν τῶν προφητῶν, ὡσαύτως καὶ ψαλμῳδὸς καὶ πυλωρός. ἑκάστῳ οὖν ἀξιώματι κτλ*“.

Also der Bearbeiter hat den doppelten Antheil für den Lector in einen einfachen verwandelt; er hat desshalb die Worte: *ὡς οἱ πρεσβύτεροι*, weggelassen, und er hat endlich den Psalmensänger und Thürsteher dem Lector hinzugefügt, damit diesen aber in eine ganz untergeordnete Sphäre herabgedrückt.

Es liegt, wie man sieht, ein ganzes Stück Geschichte des Lectors zwischen der Bestimmung der Didaskalia und der Bestimmung ihres Bearbeiters im 4. Jahrhundert. Es ist nicht die erste Phase der Geschichte des Lectors, sondern die zweite. Die erste war bereits in dem Momente abgelaufen, in welchem der Lector eine Stelle, wenn auch eine noch so hohe, im Klerus gefunden hatte.

Mit der Ausbeute, welche die Didaskalia für die Geschichte

bezeugt und vom Context gefordert. Dass erst der Redactor sie hinzugefügt, ist ganz unwahrscheinlich.

des Lectors gewährt, ist die, welche wir aus den arabischen Canones Hippolyts gewinnen können, nicht zu vergleichen; aber sie ist doch nicht ohne Belang. Noch freilich entbehren wir eine gründliche Untersuchung dieser Canones[53]), und bis wir diese erhalten haben, kann jede Erwägung des Einzelnen nur hypothetischen Werth beanspruchen. So wie die Canones im Arabischen vorliegen, sind sie ein in Unordnung gerathenes, durch sehr späte Zusätze entstelltes Rechtsbuch. Aber eine alte Grundlage ist unverkennbar, und zwar ist diese, wie schon die nahe Verwandtschaft mit der Grundschrift des 8. Buches der Constitutionen zeigt, besonders in der ersten Hälfte zu constatiren. Die Canones kennen ausser dem Bischof, Presbytern und Diakonen nur die Lectoren und Subdiakonen. Von den Ersteren aber heisst es (c. 7)[54]): „Qui eligitur Anagnostes, ornatus sit virtutibus diaconi, neque manus ipsi imponatur primo, sed liber evangelii ab episcopo ipsi porrigatur," und c. 37[55]): „Etiam Anagnostae habeant festiva indumenta sicut diaconi et sacerdotes et stent in ambone et alter alterum excipiat, donec totus populus congregetur."

Hier fällt auf, dass der Lector mit den Tugenden des Diakon geschmückt sein soll und dass er nicht eigentlich geweiht werden darf. Wenn er die Qualitäten eines Diakon besitzen soll, bevor er zum Lector bestellt wird, so scheint er im Range den Diakonen doch mindestens gleich zu stehen. Wir weisen auf diese merkwürdige Stelle nur hin und enthalten uns weiterer Ausführungen. Aber wir erinnern hier zugleich an die oben besprochene Angabe bei Tertullian, dass in den häretischen (marcionitischen) Kirchen „hodie diaconus est qui cras lector". Tertullian hat das als sträfliche Unordnung beurtheilt; aber wir dürfen nun sagen: es war keine Unordnung, sondern das Festhalten einer älteren Ordnung. Erwies es sich, dass ein Diakon die Gabe der lectio besass, so konnte auch er in der Gemeinde als Lector auftreten. Lector und Diakon waren noch keine Stufen, sondern ganz disparate Functionen[56]).

53) Die der dankenswerthen Publication von Haneberg (1870) beigegebene Erörterung kann nicht als eine solche gelten.

54) S. Haneberg, l. c. p. 67 sq.

55) S. Haneberg, l. c. p. 94.

56) Erwähnenswerth ist, dass wir noch eine Notiz über Lectionen in

Kehren wir nun zu unserer Quelle A zurück. Sie stellt den Lector zwischen die Presbyter und Diakonen und bestimmt folgendes:

„Ἀναγνώστης καθιστανέσθω (εἷς) πρῶτον δοκιμῇ δεδοκιμασμένος ... εὐήκοος, διηγητικός, εἰδὼς ὅτι εὐαγγελιστοῦ τόπον ἐργάζεται. ὁ γὰρ ἐμπιπλῶν ὧτα μὴ νοοῦντος ἔγγραφος λογισθήσεται παρὰ τῷ θεῷ".

Der Lector soll hiernach auf Grund einer Prüfung eingesetzt werden: das charakterisirt ihn als Beamten wie den Diakon. Aber als Beamter erscheint er auch in der Didaskalia, und zwar wie hier als höherer Beamter, noch nicht als Diener im eigentlichen Sinne des Worts. Unsere Quelle stellt ihn zwischen die Presbyter und Diakonen; aber auch nach der Didaskalia soll er denselben Antheil (τιμή) wie die Presbyter erhalten; nach den arabischen Canones soll er mit den Tugenden des Diakon geschmückt sein, und selbst noch aus den Briefen des Cyprian geht eine besondere Affinität des Lectors zu den Presbytern, insbesondere zu den presbyteri-doctores hervor. Endlich in unserer Quelle A heisst es, dass der Lector eingedenk sein darf, dass er den Platz eines Evangelisten verwaltet[57]). Unter den Evangelisten sind charismatische Lehrer zu verstehen. Von diesen spricht die Quelle A nicht mehr; aber sie enthält eben in dieser Bezeichnung des Lectors ein Rudiment derselben. Der Lector erscheint ihr noch keineswegs als mit einer niederen, mechanischen Dienstleistung am Heiligen betraut, sondern er ist ihr ein charismatischer Lehrer. Aber eben diese

---

der marcionitischen, genauer in der apellejischen Kirche besitzen. Von Apelles heisst es bei Pseudotertullian im unechten Anhang zu den Präscriptionen: „Solo utitur (evangelio) et apostolo, sed Marcionis, id est non toto. Habet praeterea privatas, sed extraordinarias lectiones suas, quas appellat Phaneroseis".

57) Selbst wenn ἐργάζεσθαι mit „erwerben" zu übersetzen wäre, was unwahrscheinlich ist, würde die Beziehung auf den Evangelisten noch immer bedeutsam bleiben. Nach der irischen Kanonensammlung l. V. (Wasserschleben, Die irische Kanonensammlung, 2. Aufl. S. 24) hat eine Synodus Romana (in Wahrheit die statuta ecclesiae antiq. c. 8) bestimmt, dass bei der Lectorweihe der Bischof, indem er den h. Codex übergiebt, sprechen soll: „Accipe et esto verbi dei revelator, si fideliter et utiliter impleveris hoc officium, habiturus partem cum his, qui ministraverunt verbum domini".

Betrachtungsweise finden wir in dem alten Weihegebet für den Lector wieder: *δὸς αὐτῷ πνεῦμα ἅγιον, πνεῦμα προφητικόν*, wir finden sie in der Bestimmung, dass man dem Lector einen Antheil geben soll *εἰς τιμὴν τῶν προφητῶν;* wir dürfen sie endlich höchst wahrscheinlich in den marcionitischen Gemeinden vermuthen, in denen der Lector zu Tertullian's Zeit nicht zum ordo gerechnet wurde und in denen sich sowohl ein Laie als z. B. auch ein Diakon als Lector ausweisen konnte. Wir sehen also, die bisher betrachteten Bestimmungen in unserer Quelle sind nicht schlechthin einzigartig. Wir haben für sie verschiedene und schwerwiegende Parallelen gefunden. Allerdings aber ist nun offenbar, dass unsere Quelle den Lector in einer Stellung zeigt, in der er sich unmöglich auf die Dauer behaupten konnte. In dem: „*ἀναγνώστης καθιστανέσθω πρῶτον δοκιμῇ δεδοκιμασμένος*“ und dem: „*εἰδὼς ὅτι εὐαγγελιστου τόπον ἐργάζεται*“ liegt ein tiefer Widerspruch; es ist der Widerspruch der Zukunft und der Vergangenheit in der Verfassung der Kirche. Ist der Lector von Gott eingesetzter Evangelist, so kann er nicht zugleich von der Gemeinde eingesetzter Beamter sein. Indem er letzteres geworden ist, musste er bald aufhören ersteres zu sein. War er aber nur Beamter ohne doch Priester zu sein, ohne die Weihe wie ein Diakon empfangen zu können, so musste er niederer Beamter werden, und das um so mehr, als die Function der Erbauung mehr und mehr auf die Priester überging. Die Umwandelung der Bischöfe und Presbyter in einen Priesterstand, der hoch über der Gemeinde stand, hat allen Charismen ein Ende gebracht und die Inhaber derselben — sie wurden nunmehr nur noch nach ihrem Verhältniss zu dem Priesterthum gewerthet — auf eine tiefe Stufe herabgedrückt[58]).

Aber unsere Quelle A enthält doch eine Bestimmung, für die wir bisher keine Parallelen gefunden haben. Sie verlangt,

58) Sobald sich übrigens die episkopale Organisation durchsetzte — auch noch bevor der Bischof die Qualität des Priesters erhalten hatte —, war bereits die Bedeutung aller Inhaber von Charismen in der Gemeinde gebrochen. Der Satz des Ignatius (ad Smyrn. 8, 1): *Μηδεὶς χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου τι πρασσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν*, ist hier entscheidend.

dass der Lector „*διηγητικός*“ sei, und hat speciell dieser Qualität die Worte hinzugefügt: *εἰδὼς ὅτι εὐαγγελιστοῦ τόπον ἐργάζεται.* Unter „*διηγητικός*“ kann nur die Lehrfähigkeit, die Fähigkeit, die heiligen Schriften auszulegen, verstanden werden, und diese Erklärung wird dadurch bestätigt, dass vom Bischof diese Fähigkeit noch nicht unter allen Umständen verlangt wird[59]); der Lector wird also hier dem Doctor, dem alten *διδάσκαλος*, so nahe gerückt, wie wir es noch bisher in keiner anderen Quelle gefunden haben. Wohl sahen wir, wie nahe in ältester Zeit *ἀνάγνωσις* und *διδασκαλία* gerückt worden sind — I. Tim. 4, 13: *ἕως ἔρχομαι πρόσεχε τῇ ἀναγνώσει, τῇ παρακλήσει, τῇ διδασκαλίᾳ* —, wir sahen auch, dass es noch zu Cyprian's Zeit nichtklerische lectores doctorum audientium in Verbindung mit presbyteri-doctores gegeben hat, wir haben gehört, dass den Lectoren Gaben gespendet werden sollen *εἰς τιμὴν τῶν προφητῶν* — aber eine directe Angabe, dass das Charisma der Anagnose das ihr verwandte der Auslegung und Belehrung einschliessen könne, fehlte uns. Der umgekehrte Fall freilich bedarf keiner Beweise. Dass die freien Lehrer, wie es solche noch im 3., ja noch im 4. Jahrhundert gegeben hat[60]), die Texte, welche sie auslegten, auch selbst verlesen haben, unterliegt wohl keinem Zweifel. In diesem Sinne war jeder Doctor auch ein Lector; aber das Umgekehrte kann mindestens nicht die Regel, ja muss höchst selten gewesen sein, sonst hätten sich die Functionen des Lectors und des Doctors im kirchlichen Sprachgebrauch nicht so bestimmt differenzirt. Also die Forderung unserer Quelle A ist jedenfalls eine auffallende; sie entspricht nicht der Regel; sie erklärt sich daraus, dass zur Zeit des Verfassers die Propheten und Lehrer im Aussterben begriffen waren oder doch selten wurden — er nennt sie nicht mehr —, und dass man doch noch nicht von den Bischöfen in allen Fällen die Übernahme der Functionen Jener verlangen konnte, weil sie zu ungebildet (*ἀγράμματοι* — s. oben — was die Quelle noch in Bezug auf die Bischöfe voraus-

59) Vom Bischof heisst es in der Quelle A der apostolischen KO.: *παιδείας μέτοχος, δυνάμενος τὰς γραφὰς ἑρμηνεύειν· εἰ δὲ ἀγράμματος, πραΰς ὑπάρχων.*

60) S. die Nachweise in meiner Ausgabe der *Διδαχή* S. 131 ff. und dazu den 98. Canon des 4. Concils von Carthago v. J. 399: „Laicus praesentibus clericis, nisi ipsis rogantibus, docere non audeat“.

setzt), waren. Da lag es nahe, den Mann mit der belehrenden Auslegung zu betrauen, der durch die Gabe der Anagnose und des guten Vortrags gewisse Bürgschaften bot. Das war ein Übergangszustand — ein anderes ist doch Vorlesen und ein anderes Auslegen und frei Sprechen; der Zustand konnte nicht lange dauern, und viele Gemeinden haben ihn gewiss gar nicht durchgemacht. Die belehrende Erbauungsrede ging vielmehr in der Regel sofort, wie Justin uns das zeigt, von den Doctores auf den „Vorsteher" resp. auf die Presbyter über. Wir könnten uns also auch nicht wundern, wenn für unsere Stelle aus der spärlichen Literatur des 2. Jahrhunderts eine Parallele nicht nachzuweisen wäre.

Allein wir besitzen eine Parallele. Sie ist in der einen der beiden Stellen enthalten, welche die ältesten sind, die uns überhaupt für den Lector zu Gebote stehen, und die ich desshalb bis zum Schluss aufgespart habe. Die erste ist Apoc. 1, 3, die zweite der sog. II. Clemensbrief. Die erste zeigt uns in überraschender Weise, welche Stellung der Lector schon um den Ausgang des 1. Jahrhunderts besessen hat, und die zweite ist eine von einem Lector gehaltene Predigt[61]).

Die Offenbarung Johannis, wie sie uns vorliegt, beginnt c. 1, v. 1 u. 2 mit einer kurzen Angabe über den Inhalt, Ursprung und die Übermittelung des Buches; dann heisst es (v. 3): *μακάριος ὁ ἀναγινώσκων καὶ οἱ ἀκούοντες τοὺς λόγους τῆς προφητείας*. Diese Unterscheidung wäre eine leere Pedanterie, wenn nicht der Lector damals eine eigenthümliche und hervorragende Stellung in den Gemeinden eingenommen hätte. Somit ist der Vers von Bedeutung für das Alter und das ursprüngliche Ansehen des Lectors. Es hat schon um d. J. 100 Lectoren gegeben, und man hat damals die Gemeinden, in Ansehung der Erbauung, in Vorleser und Hörende theilen können.

Aber was wir suchen, gewährt uns der sog. II. Clemensbrief. Dieses Schriftstück hat sich, nachdem es uns durch Bryennios vollständig zugänglich gemacht worden ist, bekanntlich als

61) Bei Seite lasse ich die Stelle Hermas, Visio II, 4, 3; hier wird der Laie Hermas beauftragt, den römischen Presbytern ein ihm übergebenes Offenbarungsbuch vorzulesen: *σὺ δὲ ἀναγνώσῃ εἰς ταύτην τὴν πόλιν μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας*. Für unsere Frage fällt die Stelle schwerlich ins Gewicht.

die Niederschrift einer Predigt dargestellt, und zwar als die älteste Predigt, die wir überhaupt besitzen (nicht später als um die Mitte des 2. Jahrhunderts). Dass sie nicht von dem Bischof oder einem Presbyter[62]) gehalten worden ist, war aus c. 17, 3 zu ersehen, noch deutlicher freilich aus c. 19, 1. Der Prediger kommt hier zum Schlusse und sagt: *Ὥστε, ἀδελφοὶ καὶ ἀδελφαί, μετὰ τὸν θεὸν τῆς ἀληθείας ἀναγινώσκω ὑμῖν ἔντευξιν εἰς τὸ προσέχειν τοῖς γεγραμμένοις, ἵνα καὶ ἑαυτοὺς σώσητε καὶ τὸν ἀναγινώσκοντα ἐν ὑμῖν.*

Auf Grund dieser Stelle hatte ich in meiner Ausgabe (1876) die Predigt einem „*διδάσκαλος*" als Verfasser zugeschrieben. Da es mir sicher war, dass ein Presbyter oder „der Vorsteher" die Predigt nicht gehalten haben könne und ich von der Bedeutung der Lectoren in der Urzeit nichts wusste, so blieb mir keine andere Annahme. Aber schon damals merkte ich an, dass der Verfasser ausdrücklich sage, er lese seine Predigt vor, und dass diese Mittheilung in Widerspruch stehe zu dem, was sonst über die ältesten Predigten vermuthet worden ist.

Jetzt erst ist es, nachdem der Lector in ein helleres Licht getreten, möglich, über die Stelle zu urtheilen. Der Verf. giebt 1) an, dass er vor seiner Predigt einen Abschnitt der h. Schriften verlesen habe[63]), er bemerkt 2) beiläufig, dass er seine auf diesen Abschnitt bezügliche Predigt ebenfalls vorlese, und er nennt sich 3) „*ὁ ἀναγινώσκων ἐν ὑμῖν*" und macht dieselbe Unterscheidung (Ihr, die Hörenden — der unter euch Vorlesende), die wir in der Apokalypse des Johannes gefunden haben[64]).

---

62) *Καὶ μὴ μόνον ἄρτι*, sagt der Prediger, *δοκῶμεν πιστένειν καὶ προσέχειν ἐν τῷ νουθετεῖσθαι ἡμᾶς ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων, ἀλλὰ καὶ ὅταν εἰς οἶκον ἀπαλλαγῶμεν μνημονεύωμεν τῶν τοῦ κυρίου ἐνταλμάτων*, s. auch 17, 5. So spricht nicht Einer, der selbst Presbyter ist, was freilich nicht nur Bryennios, sondern auch Lightfoot, S. Clement of Rome, Appendix p. 304 angenommen hat.

63) So sind m. W. von allen Kritikern und Exegeten nach dem Vorgang des Bryennios die schwierigen Worte: *μετὰ τὸν θεὸν τῆς ἀληθείας ἀναγινώσκω*" verstanden worden; sie werden durch das folgende *τοῖς γεγραμμένοις* erläutert.

64) Man kann allerdings auch die Worte, *ἵνα καὶ ἑαυτοὺς σώσητε καὶ τὸν ἀναγινώσκοντα ἐν ὑμῖν* so verstehen, als nenne sich der Verf. nur um der augenblicklichen Situation willen den Vorlesenden; aber das abso-

Unser Verfasser ist also kein *διδάσκαλος*, sondern er ist der Gemeindelector, der aber seiner Lection eine ausgearbeitete Auslegung hat nachfolgen lassen und diese ebenfalls abliest.

Hier haben wir also den *ἀναγνώστης διηγητικός, εἰδὼς ὅτι εὐαγγελιστοῦ τόπον ἐργάζεται.* Auch unterscheidet sich unsere ausgearbeitete und abgelesene Predigt in ihrer Haltung und ihrem Charakter sehr bestimmt von der freien Rede der *διδάσκαλοι*, wie wir uns dieselbe denken müssen. Unser Verfasser beruft sich nicht auf den „Geist", er setzt keine geistliche, persönliche Qualität als Prediger ein, er spricht nicht *ὡς ὤν τις*, wie wir das von den alten *διδάσκαλοι* wissen[65]), sondern er redet vielmehr von sich selbst in der wegwerfendsten Weise[66]), schliesst sich überall mit seinen Hörern zusammen[67]) und ordnet sich den Presbytern unter[68]). So dürfen wir auch von hier aus sagen: wir haben im II. Clemensbrief nicht die ungebundene Rede eines geistlichen Lehrers, sondern die zum Vortrag bestimmte, ausgearbeitete Predigt eines Gemeindelectors, wie uns die Quelle A mit solchen bekannt gemacht hat[69]).

Wir dürfen also das, was uns die Quelle A über den Lector mittheilt, weder für correcturbedürftig, noch für zufällig oder für völlig singulär erklären. Wir haben vielmehr anzuerkennen,

---

lut gesetzte „*ὁ ἀναγινώσκων ἐν ὑμῖν*" macht die im Texte gegebene Erklärung ungleich wahrscheinlicher.

65) Der *διδάσκαλος* schreibt, spricht und giebt Anordnungen (*διατάσσεται*) *ὡς ὤν τις* — ähnlich wie ein Apostel —, er stellt sich der Gemeinde als der von Gott Beauftragte gegenüber; s. die Ausdrucksweise bei Barn. 1, 8; 4, 9; Ignat. ad Ephes. 3, 1; Dionys. Alex., ep. ad Basil., wenn sie von der Thätigkeit der *διδάσκαλοι* sprechen. Davon findet sich bei unserem Verfasser das gerade Gegentheil.

66) S. bes. c. 18, 2: *καὶ γὰρ αὐτὸς πανθαμαρτωλος ὢν καὶ μήπω φυγων τὸν πειρασμόν, ἀλλ' ἔτι ὢν ἐν μέσοις τοῖς ὀργάνοις τοῦ διαβόλου, σπουδάζω τὴν δικαιοσύνην διώκειν κτλ.*, ähnlich a. a. St.

67) S. besonders c. 17 u. 19. — 68) S. c. 17.

69) Bemerkenswerth als Parallele ist, dass der Märtyrer Procopius an der Kirche zu Scythopolis das Amt eines Lector, Interpreten und Exorcisten verwaltet hat; s. Ruinart, Acta Mart. sinc. II. n. 1. p. 318. Ob die Katecheten und Lectoren je irgendwie zusammengehörten, bleibt dunkel. Hom. Clem. III, 71 bilden Presbyter und Katecheten einen Begriff.

dass uns in ihr eine wichtige geschichtliche Kunde erhalten ist. Die Quelle zeigt sich in diesem Stück — in ihrer Anordnung und in dem, was sie über den Lector sagt — als eine höchst werthvolle Urkunde, die ein helles Licht auf bisher unbeachtete, resp. abgerissene und darum falsch erklärte Zeugnisse wirft und ihre Details zu deuten auffordert und ermöglicht.

Die bisherigen Nachweisungen mögen den folgenden Versuch einer Urgeschichte des Lectors in der Kirche unter Berücksichtigung der übrigen niederen Weihen begründen [70]).

1) Eine vollständig organisirte Gemeinde am Schluss des apostolischen Zeitalters besass 1) Propheten und Lehrer, welche

70) Den folgenden Ausführungen liegen zum Theil die Untersuchungen zu Grunde, welche ich in den Analekten zu Hatch, Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterthum (1883), sowie in meiner Ausgabe der *Διδαχή* S. 88—170 über die älteste Geschichte der Kirchenverfassung veröffentlicht habe.— Noch sei bemerkt, dass die Aufstellung besonderer Lectoren in den christlichen Gemeinden nicht aus dem synagogalen Cultus erklärt werden kann; s. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Christi, 2. Th. S. 364: „Neben den Aeltesten, welche im Allgemeinen die Angelegenheiten der (jüdischen) Gemeinde zu leiten hatten, mussten für besondere Zwecke specielle Beamte bestellt werden. Hier ist aber das Eigenthümliche dies, dass gerade für die eigentlich gottesdienstlichen Handlungen: Schriftlection, Predigt und Gemeinde-Gebet, keine besonderen Beamten aufgestellt wurden. Diese Acte wurden vielmehr im Zeitalter Christi noch von den Gemeinde-Gliedern selbst in freiem Wechsel ausgeübt". Ueberhaupt aber ist für die Feststellung des Ursprungs der niederen Weihen von dem synagogalen Cultus und den jüdischen Beamten vollständig abzusehen. Die Aufstellung der niederen Kirchenämter fällt in eine Zeit, in welcher man vom Judenthum kirchlicherseits schlechterdings nichts mehr gelernt oder übernommen hat. Man darf sich daher durch die Beobachtung nicht irre machen lassen, dass die Kirchenväter und die Canones der späteren Zeit unzählige Male (s. z. B. Isidor, de offic. II, 10 oder die irische Kanonensammlung bei Wasserschleben, a. a. O. S. 22 ff.) die Einrichtung der niederen Weihen auf das Alte Testament zurückführen (Subdiakonen — Leviten, u. s. w.). Dieses Verfahren ist nur ein Specialfall aus einer unübersehbaren Reihe ähnlicher Fälle, die aus einer ganz bestimmten, freilich völlig trügerischen Betrachtung des Verhältnisses der Kirche zu der „alttestamentlichen Kirche" entsprungen sind. Ueber diese Betrachtung und ihre Folgen habe ich in meiner Ausgabe der *Διδαχή* S. 239 f. u. in meinem Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. I S. 220 ff. gehandelt.

vom Geiste erweckt waren und das Wort Gottes verkündeten, 2) einen Kreis von Ältesten, welche in allen Angelegenheiten, die die Gemeinden bewegten, als die Leitenden hervortreten konnten und vornehmlich über das Leben und den evangelischen Charakter der Gemeinde zu wachen hatten, daher ermahnten, straften, trösteten, 3) Administrativbeamte — Episkopen und Diakonen —, die das Charisma der Verwaltung und der öffentlichen Dienstleistung besassen und besonders beim Gottesdienst und in der Armenpflege zu thun hatten; die Episkopen waren auch Mitglieder des Presbyteriums. Ausserdem aber waren in den Gemeinden die verschiedensten Charismen wirksam: *δυνάμεις, χαρίσματα ἰαμάτων, γένη γλωσσῶν,* etc. etc. (s. I. Cor. 12; Marc. 16, 17. 18). Jede individuelle Begabung oder Befähigung, die zur Erbauung der Gemeinde (im weitesten Sinn des Worts) gereichte, galt als ein Charisma des h. Geistes; aber unter den Inhabern derselben besassen doch nur die (Apostel), Propheten und Lehrer einen bestimmten Rang in den Gemeinden; denn sie waren die Geistesträger *κατ' ἐξοχήν,* sofern ihre Wirksamkeit für die Gemeinden eine schlechthin nothwendige war.

Unter den verschiedenen „Begabten" gab es in ältester Zeit schon Vorleser und Exorcisten. Was die Ersteren betrifft, so dürfen wir sicher vermuthen, dass die öffentliche Vorlesung des Alten Testamentes von Anfang an in den heidenchristlichen Gemeinden stattgefunden hat. Sie bildete einen integrirenden Bestandtheil des Gottesdienstes. Auch andere Schriften, Apokalypsen, Briefe und bald auch Evangelien, waren in den Gemeinden zu verlesen. Aber nicht Viele mögen dazu befähigt gewesen sein, und es wird manchen hochangesehenen Propheten und Lehrer gegeben haben, der wohl durch freie Rede zu erbauen, aber nicht die h. Schriften vorzulesen vermochte. So waren Lectoren nothwendig, und die Existenz solcher finden wir schon in der Apokalypse Johannis vorausgesetzt. Die Kunst des Lesens und des Vortrags zum Zweck der Erbauung der Gemeinde galt als eine Gabe des h. Geistes. Sofern der Lector dieser Erbauung diente, rückte er nahe an den Propheten und Lehrer heran: denn *ἀνάγνωσις* des Wortes Gottes, *παράκλησις* und *διδασκαλία* gehörten eng zusammen (I. Tim. 4, 13). In einem alten Weihgebet für den Lector, welches uns erhalten ist, wird daher das *πνεῦμα προφητικόν* auf ihn herabgefleht, und selbst noch in

verhältnissmässig später Zeit wird das, was dem Lector aus der Gemeindekasse gespendet wird, als εἰς τιμὴν τῶν προφητῶν gegeben bezeichnet. Immerhin aber bildete die Fähigkeit und das Recht zu freier Erbauungsrede, in welcher der h. Geist unmittelbar und ad hoc zu der Gemeinde sprach, die feste Grenze zwischen dem Propheten und Lehrer einerseits und dem Lector andererseits. Jene traten daher auch mit einer einzigartigen, nicht discutablen Autorität in den Gemeinden auf, während der Lector eine persönliche Autorität nicht besessen hat; jene mussten von den Gemeinden unterhalten werden, in Bezug auf die Lectoren bestand eine solche Verpflichtung so wenig, wie in Bezug auf die Exorcisten[71]) und andere Inhaber von Geistesgaben.

2) Im Laufe des 2. Jahrhunderts veränderte sich die Organisation der Gemeinden durchgreifend: die Grundlagen der katholischen Kirchenverfassung bildeten sich aus. Die Veränderungen sind vornehmlich durch drei Entwickelungen bezeichnet: 1) die Propheten und Lehrer starben mehr und mehr aus oder büssten doch ihre ursprüngliche Bedeutung ein, 2) der Cultus und andere Verhältnisse machten es nothwendig, an die Spitze der Administration der Gemeinde einen Mann zu stellen — die ἐπίσκοποι schmolzen in den Bischof zusammen —, 3) das leitende Collegium der Ältesten wurde mehr und mehr auf die Stufe eines berathenden Collegiums zur Unterstützung des Bischofs herabgedrückt. So entwickelte sich die die Gemeinde beherrschende Ordnung: Bischof, Presbyter, Diakonen, und diese Beamten bildeten einen besonderen Stand der Geweihten gegenüber den Laien. Diese Entwickelung ist in den verschiedenen Provinzen verschieden schnell zum Abschluss gekommen, und

71) Von Exorcismen und Exorcisten hören wir in der altchristlichen Literatur von Paulus bis Origenes (und weiter noch) sehr viel (s. besonders Justin und die Apologeten). Es ist jedoch für unsere Zwecke nicht nöthig, diese Stellen zu sammeln und mitzutheilen. Nur das sei bemerkt, dass der Exorcismus — wohl schon sehr frühe — bei der Taufe eine Rolle gespielt hat und dass demgemäss die Exorcisten ebenso wie die Lectoren eine Function bei den gottesdienstlichen, resp. öffentlichen Handlungen der Gemeinde erhielten. Dass man nicht zum Exorcisten bestellt resp. geweiht werden könne, tritt noch in der Bestimmung des 8. Buches der ap. Constit. c. 25 — allerdings als das Trümmerstück einer verschwundenen Auffassung — hervor.

demgemäss sind auch ganz verschiedene Übergangsformen in den Kirchen zeitweilig vorhanden gewesen. Diese Übergangsformen, die wir nur zu einem Theil kennen, müssen besonders auch in Bezug auf die Function der geistlichen Erbauung der Gemeinde hervorgetreten sein[72]). Soweit es thunlich war, ging die freie Erbauungsrede auf den Bischof, resp. auch auf die Presbyter über, welche letztere schon immer nach Massgabe des Evangeliums ermahnt und gestraft hatten. Bei Justin erscheint der „Vorsteher" d. h. der Bischof, als der Homilet. Daneben gab es aber bis gegen Ende des 2. Jahrhunderts wahrscheinlich überall noch freie Lehrer — Laien, denen man es gestattete, sogar im Gottesdienste zu sprechen und ausserhalb desselben eine Lehrthätigkeit auszuüben. Solche genossen neben den Amtspersonen ebenso wie die Confessoren, virgines, viduae und Exorcisten noch immer ein mehr oder minder hohes Ansehen; sie besassen einen Rang, kein Amt. Am schwankendsten scheint die Stellung des Lectors geworden zu sein. In der Regel hat er im 2. Jahrhundert ebenso ausserhalb des neu gebildeten Ordo gestanden wie der Doctor oder Exorcist, und seine Thätigkeit blieb auf die Anagnose beschränkt. So erscheint es bei Justin und Tertullian; der Lector gehörte zu den Laien. In den marcionitischen Gemeinden wurde es noch nicht als eine Unordnung empfunden, wenn z. B. ein Diakon die Function der Anagnose im Gottesdienst übernahm. Und in einzelnen katholischen Gemeinden des Orients haben im 2. Jahrhundert sogar Ansätze nicht gefehlt, sowohl den Lector in den Ordo hineinzuziehen, als auch seine Functionen zu erweitern. Die älteste christliche Predigt, die wir besitzen, ist das zur Vorlesung bestimmte Elaborat eines alten Lectors, der also mehr gewesen ist als ein blosser Vorleser; in der syrisch erhaltenen Didaskalia steht nur der Lector neben den Presbytern und Diakonen als Beamter der Gemeinde, und es wird bestimmt, dass er denselben Antheil aus der Gemeindekasse erhalten solle wie jene, *εἰς τιμὴν τῶν προφητῶν*; in der Quelle A der apostolischen Kirchenordnung endlich ist der Lec-

72) Ähnlich schwankend und verschieden muss sich etwa zwei Menschenalter hindurch und länger das Verhältniss der *πρεσβύτεροι οἱ προϊστάμενοι* zu dem Bischof gestaltet haben, bis der Bischof vollkommener Monarch wurde. Das Nähere gehört nicht hierher.

tor seinem Range nach zwischen die Presbyter und Diakonen gestellt; es wird von ihm erwartet, dass er διηγητικός sei, und er wird daran erinnert, dass er den Platz eines Evangelisten verwalte. Hier ist deutlich zu erkennen, dass der Lector in die Lücke eintreten sollte, welche das allmähliche Aussterben resp. Zurücktreten der „Lehrer" zur Folge hatte — allerdings recht eigentlich ein Lückenbüsser; denn dieselbe Quelle hält es schon für sehr wünschenswerth, dass der Bischof παιδείας μέτοχος sei, δυνάμενος τὰς γραφὰς ἑρμηνεύειν. — Die Funktion der Anagnose konnte eben unter eine doppelte Betrachtung fallen. Ihr Inhaber konnte auf die Seite der Geistesträger rücken und zu einem ἡγούμενος in der Gemeinde werden; er konnte aber auch, als gewählter minister und streng auf die Anagnose beschränkt, in eine niedere Sphäre herabsinken. Bei der Umwälzung der ursprünglichen Ordnungen im 2. Jahrhundert und dem Zurücktreten der enthusiastischen Lehrer konnte dem Lector eine hohe Zukunft werden, und in der That muss ihm eine solche in einzelnen Gemeinden des Orients zeitweilig fast sicher gewesen sein; aber schliesslich hat ihn überall die neue, episkopale Organisation der Gemeinden ausgeschlossen und tief herabgedrückt.

3) In der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts kam die neue Kirchenverfassung fast überall in den Gemeinden zu ihrem Abschluss. Der Abschluss ist durch vier Momente charakterisirt: 1) durch die Qualität des Opfer-Priesterthums, die sich für den Stand der höheren Kleriker nun durchsetzte und durch geheimnissvolle Weihe übertragen wurde, 2) durch eine umfangreiche Reception der complicirten Formen des heidnischen Cultus, des Tempeldienstes und des Priesterthums, sowie durch die Ausbildung der Meinung von einer magischen Kraft und reellen Wirkung heiliger Handlungen[73]), 3) durch die strenge und vollkommene Durchführung der klerikalen Organisation in dem Sinne, dass alle sei es auch noch so alten Würden, Ansprüche und Rechte neben ihr ausgeschlossen oder doch an ihr gemessen und ihr untergeordnet wurden, 4) durch das Absterben resp. die Austilgung der letzten Reste der unter den neuen Verhältnissen gefährlichen, z. Th. seltsam erscheinenden, häufig über-

73) S. über die Bedeutung der sub 1 und 2 genannten Veränderungen Tzschirner, Fall des Heidenthums S. 606 ff.

diess compromittirten und discreditirten Charismen, soweit sie sich über das Niveau des Harmlosen erhoben.

Da man nun den Exorcisten und Lector für gewisse Acte im Gottesdienste nöthig hatte, ein besonderer Rang neben den Priestern und Diakonen in der Kirche aber nicht mehr als selbständig existiren durfte, so ist in der Zeit zwischen Alexander Severus und Philippus Arabs, in den für die Consolidirung der Kirchen überhaupt entscheidenden Jahren 222 bis 249 — zuerst jedenfalls in Rom, dann auch sonst im Abendland[74]) —, die Einrichtung von clerici minores getroffen und sind Exorcist und Lector in diesen Stand verwiesen worden[75]). In dieser Unterscheidung von höheren und niederen, vollziehenden und bediensteten Klerikern, von Priestern und von Dienern am Heiligen stellt sich aber zugleich eine frappante Übereinstimmung mit dem römischen Sacralwesen dar[76]).

Ob die Nothwendigkeit, den Exorcisten und Lector unterzubringen, in der römischen Gemeinde den Anstoss gegeben hat, die römisch-sacrale Unterscheidung zu recipiren, oder ob der Stand der clerici minores bereits gegeben war, als man Jene zu rangiren hatte, ist noch eine Frage. Um sie zu entscheiden, hat man die Aufmerksamkeit auf die anderen clerici minores zu richten, die — wenigstens für uns — gleichzeitig mit dem Exorcisten und Lector in Rom und Carthago in dem Klerus auftauchen.

74) Natürlich allmählich, am schnellsten in den grossen Städten. Vielleicht ist es nicht zufällig, dass noch Commodian in seinen Instructionen nur die Lectoren genannt und mit einem besonderen Gedicht beehrt hat, dagegen von den übrigen ordines minores schweigt. Commodian hat bekanntlich viel Alterthümliches. Andererseits ist es zu beachten, dass Cyprian (ep. 55, 8) von Cornelius rühmend hervorhebt: „non ad episcopatum subito pervenit, sed per omnia ecclesiastica officia promotus ... ad sacerdotii sublime fastigium cunctis religionis gradibus ascendit". Also hat die Einrichtung der clerici minores in Rom mehrere Jahre vor 249 stattgefunden.

75) Dabei aber haben, wie aus Cyprian's Briefen deutlich ist, wenigstens in Carthago noch eine Zeitlang Erinnerungen an die frühere, so andersartige Stellung der Lectoren fortbestanden; namentlich die Affinität des Lectors zu den Presbytern und die Praxis, den Lector sofort zum Presbyter aufrücken zu lassen, ist lehrreich.

76) S. über dasselbe Marquardt, Röm. Staatsverwaltung, III. Bd. (1878), vor allem S. 203 ff.

Es sind folgende fünf Classen, die zuerst der Bischof Cornelius (s. oben) aufgezählt hat: „Subdiakonen, Akoluthen, Exorcisten, Lectoren und Ostiarier".

Welch' ein Unterschied waltet zwischen dem Exorcisten und Lector einerseits und dem Subdiakon, Akoluth und Ostiarier andererseits ob! Jene hatten bereits eine Geschichte in der Kirche hinter sich, als sie zu clerici minores wurden, und haben sich keineswegs aus dem Diakonat entwickelt; mit diesen verhält es sich dagegen ganz anders. Ihre Namen und Functionen tauchen mit Sicherheit überhaupt zum ersten Male i. J. 250 für uns auf. Woher stammen sie?

In Bezug auf die Subdiakonen ist die Antwort, wie es scheint, eine einfache. Hier führt schon der Name auf den Ursprung. Die Subdiakonen haben sich wirklich aus dem Diakonat entwickelt. Zwei Ursachen haben hier gewirkt. Erstens glaubte man auf Grund des Berichts in der Apostelgeschichte die Siebenzahl der Diakonen nicht überschreiten zu dürfen, während man doch in grösseren Städten eine grössere Zahl von Diakonen nöthig hatte[77]); zweitens wurden die Diakonen allmählich so vornehm, dass sie ihre niederen Dienstleistungen abzuschütteln suchten. Die Subdiakonen sind also von ihrem Ursprung her die überzähligen Diakonen (über sieben), und sie sind zugleich die *διάκονοι-ὑπηρέται*[78]). Dieser doppelte Charakter derselben erklärt es, dass sie die oberste Stelle unter den clerici minores einnahmen, ja immerfort zu dem höheren Klerus gravitirten, bis Innocenz III. sie endgiltig für das Abendland den höheren ordines beigezählt hat[79]). Aber das Bedürfniss, Subdiakonen aufzustellen, erklärt

77) Cornelius in seiner Aufzählung der römischen Kleriker giebt die Zahl der Diakonen in Rom bestimmt auf sieben an; s. dazu den oben citirten 15. Canon von Neocäsarea: *Διάκονοι ἑπτὰ ὀφείλουσιν εἶναι κατὰ τὸν κανόνα, κἂν πάνυ μεγάλη εἴη ἡ πόλις· πεισθήσῃ δὲ ἀπὸ τῆς βίβλου τῶν πράξεων.* S. für Rom auch Sozom., h. e. VII, 19. Von dem römischen Bischof Symmachus (saec. V. fin.) heisst es, man habe ihn erwählt *ὡς ἕνα τῶν ἑπτὰ διακόνων ὄντα* (s. Photius, Erotem., bei Routh, Reliq. Sacr. edit. II. T. III, p. 61). Doch ist in späterer Zeit die Siebenzahl der Diakonen nicht mehr eingehalten worden.

78) S. App. Constit. VIII, 28: *Ὑποδιακόνῳ οὐκ ἔξεστιν ἀφορίσαι... ὑπηρέται γάρ εἰσι διακόνων.* Ignatius (Trall. 2, 3) nennt die Diakonen selbst *ὑπηρέται.*

79) S. über dieselben den Art. „Subdiakon" von Friedberg in

keineswegs die Institution der clerici minores in der Kirche. Diese Beamten hätte man zur Noth noch immer, als den Diakonen verwandt, zu dem einen ordo in der Kirche rechnen können. Also müssen wir unser Augenmerk auf die Akoluthen und Ostiarier richten. Hier finden wir in der That den Schlüssel zum geschichtlichen Verständniss der ganzen, so folgenschweren Institution.

Exorcisten und Lectoren hat es von Alters in den Gemeinden gegeben; Subdiakonen befremden im Grunde auch nicht; sie participiren noch an einem Namen — Diakon —, der in der Christenheit uralt war. Aber völlig befremdlich und wahre Neulinge sind die Akoluthen und Ostiarier (πυλωροί). Und jene Akoluthen stehen schon bei Cornelius im Grunde an der Spitze der ordines minores; denn dass die Subdiakonen auf die Diakonen folgen, ist selbstverständlich. Woher stammen sie? Nun, wenn sie nicht aus der christlichen Überlieferung stammen, so muss ihr Ursprung aus der römischen zu erklären sein. Er kann in

---

Herzog's REncykl. 2. Aufl. Bd. XV S. 7 ff. Nach Cornelius und Cyprian werden Subdiakonen im 30. Canon der Synode von Elvira (um 305) so erwähnt, dass man den Subdiakonat als eine damals feststehende, allgemeine Einrichtung im ganzen Abendland anerkennen muss (s. Dale, The synod of Elvira. London, 1882). Dasselbe geht aus den „Gesta apud Zenophilum" hervor. Da die Einrichtung der niederen ordines zwischen den JJ. 222 und 249 in Rom stattgefunden hat, so ist die Angabe im Liber pontificalis (s. die Ausgabe von Duchesne, fasc. 2, 1885, p. 148) nicht zu verachten, nach welcher der Bischof Fabian (ann. 236—250) die sieben Subdiakonen eingesetzt hat: „Hic regiones dividit diaconibus et fecit VII subdiaconos". Allerdings enthält der Codex Liberianus (s. Duchesne, l. c. fasc. 1 p. 4. 5, Lipsius, Chronologie d. röm. Bischöfe S. 267) nur die erste Hälfte jenes Satzes, und das, was das Papstbuch der Angabe der Einsetzung der Subdiakonen hinzugefügt („... qui VII notariis inminerent, ut gestas martyrum in integro fideliter colligerent"), ist, trotz der gelehrten Erklärung Duchesne's (l. c.), nicht vertrauenerweckend. Nach Probst und anderen katholischen Gelehrten war der Subdiakonat bereits lange vor Fabian in Rom vorhanden (Kirchl. Disciplin S. 109), aber Hippolyt zeugt dagegen. Übrigens beachte man, dass die Beamten zuerst, auch in Carthago, Hypodiakonen hiessen und sich das Wort „subdiaconus" erst allmählich im Abendland eingebürgert hat. Auch dies weist für das Amt auf römischen Ursprung; denn in der römischen Gemeinde ist noch im ersten Drittel des 3. Jahrh.'s die griechische Sprache vorherrschend gewesen, nicht aber in Carthago.

der That mit wünschenswerther Deutlichkeit dort nachgewiesen werden.

Marquardt, in seiner Darstellung des römischen Sacralwesens[80]), schildert S. 203 ff. die Staatstempel, S. 212 ff. die Staatspriester.

Ad 1) Die Tempel haben nur z. Th. eigene Priester, aber alle haben sie Hausmeister (aedituus = curator templi). Diese aeditui, die im Tempel wohnten, zerfallen wieder in zwei Klassen. Wenigstens „bei den vornehmeren Sodalitäten war der gewählte aedituus nicht in der Lage, die Bewachung und Reinigung des sacellum in Person zu übernehmen. Er beauftragte also mit diesem Dienste einen Freigelassenen oder Sklaven." „In diesem Falle kann das sacellum zwei aeditui haben, den Tempelverwalter, der ursprünglich magister aedituus, und den Tempeldiener, der aedituus minister zu heissen scheint." „Gemeinsam ist beiden, dass sie im Tempel wohnen[81]), wiewohl in kleinen Kapellen die Anwesenheit des Dieners genügend war; der Tempeldiener öffnet, schliesst[82]) und reinigt das Heiligthum, zeigt Fremden die Merkwürdigkeiten desselben[83]) und lässt nach dem Reglement des Tempels diejenigen Personen zum Gebet und Opfer zu, welchen dies gestattet ist, während er die übrigen abweist.[84])

80) A. a. O.

81) Suet., Domit. 1. Tac., hist. 3, 74. L. Pomponius Bononiensis bei Nonius p. 75, 15 und Gellius 12, 10, 7. Macrob., 10, 2, 12. Plut., q. R. 35. Varro, de l. L. 5, 52. [Anm. von Marquardt].

82) Plaut., Curc. 1, 3, 46. Liv., 30, 17, 6. Capitolin., Pert. 4, 9. [Anm. von Marquardt].

83) Plin., n. h. 32, 17; 36, 32. Horat., epist. 2 ,1, 230. Friedländer, Darstell. I S. 170 ff. [Anm. von Marquardt].

84) Diese Function, die auch der griechische *νεωκόρος* hatte, lernen wir am besten kennen aus der Inschrift von Arcesina auf Amorgos, herausg. von R. Weil in Mittheil. des arch. Instituts in Athen, Bd. I S. 342: *Ἔδοξε τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ Ἀγ[ναν] εἶπε· Μελίτων ἐ[πεστ]άτει. μὴ ἐξεῖναι κατά[ρχ]εσθαι εἰς τὸ Ηραῖ[ον] ξένῳ μηδενί, ἐμπιμελε[ῖσ]θαι δὲ τον νεωκ[όρο]ν καὶ ἐξειργειν· ἐὰν δὲ μὴ ἐξειργῃ, ἀποτίνειν αὐτὸν τῆς ἡμέρας ἑκάστης δέκα δρα[χ]μὰς ἱερὰς τῇ Ἥρᾳ.* Über die römischen aeditui s. Seneca, ep. 41, 1: „Non sunt ad coelum elevandae manus nec exorandus aedituus, ut nos ad aurem simulacri, quasi magis exaudiri

Ad 2) „Ausser der Dotation wurde den Priestercollegien ein Dienstpersonal gewährt“ — die Unterbeamten; „sie werden den Priesterschaften zugewiesen . . . bei welchen allen sie theils als Briefboten (tabellarii), theils als Schreiber, theils als Opfergehülfen beschäftigt sind.“ Marquardt zählt (a. a. O. S. 218 ff.) die verschiedenen Kategorien derselben bei den sacerdotes publici auf (lictores, pullarii, victimarii, tibicines, viatores), „sechstens die calatores, bei den priesterlichen Collegien freie oder freigelassene Leute, nicht Sklaven, und zwar für den persönlichen Dienst jedes Mitgliedes einer[85])“.

possimus, admittat.“ [Anm. von Marquardt]. Über die Existenz und Bedeutung eines niederen Klerus in den orientalischen Religionen vgl. Réville (La religion à Rome sous les Sévères p. 53): „A côté du clergé régulièrement constitué, c'est-à-dire chargé du sacerdoce par une association régulièrement organisée et attaché à un sanctuaire particulier, il y avait encore dans la plupart de ces religions orientales une sorte de bas clergé irrégulier, qui colportait sa marchandise religieuse à peu près partout.“ Diese wandernden irregulären Kleriker sind aber höchstens mit den alten Aposteln, Propheten und Lehrern zu vergleichen, nicht mit den ordines minores. Dagegen hat die Mithrasreligion, deren Bekenner eine geschlossene Gesellschaft bildeten, eine organisirte Hierarchie besessen, innerhalb deren es verschiedene, auch niedere Grade resp. Stufen gab. Über die Zahl dieser Stufen sind die Forscher nicht im Klaren (s. Réville, a. a. O. p. 100 u. Marquardt, a. a. O. S. 86 f.). Einige zählen 12, andere 8, andere 7 Grade. Dieselben sind uns aus den Inschriften (s. Henzen, C. I. L. VI p. 754) und aus Hieronymus, ep. 57, bekannt. Marquardt nimmt sieben Grade an, den der Raben (κόρακες), den der Geheimen (κρύφιοι), den der Streiter (milites), den der Löwen, den der Perser, den der Sonnenläufer (ἡλιοδρόμοι) und den der patres. Ausdrücklich bemerkt er dabei: „die Raben sind die Anfänger, sie dienen noch als ὑπηρετοῦντες“ [das ist derselbe Ausdruck, der für die Subdiakonen und überhaupt für die niederen Ämter im Orient vom 4. Jahrh. ab gebraucht worden ist; s. oben]; „der miles aber empfängt in Demuth die Krone“. Man darf demnach wohl für den Mithrascult fünf obere und zwei niedere Weihen annehmen. Hier haben wir also eine wirkliche Parallele zu der christlichen Institution. Doch sind die Verschiedenheiten unverkennbar. — Über flamines maiores et minores s. Marquardt, a. a. O. S. 314 f.

85) Serv. ad Ge. 1, 268: „Pontifices sacrificaturi praemittere calatores suos solent.“ [Anm. von Marquardt]. Mommsen, Röm. Staatsrecht, I. Bd. (2. Aufl.) S. 344: „Bei den Priestern finden wir die Institution der calatores. Ursprünglich scheinen dies diejenigen Sclaven gewesen zu sein, die dem Herrn zur Hand waren um zu rufen, wen er befiehlt, und über-

Hier haben wir die Vorbilder der kirchlichen Ostiarier und Akoluthen. Was die Ersteren betrifft, so sagt das 4. Concil von Carthago: „Ostiarius cum ordinatur, postquam ab archidiacono instructus fuerit, qualiter in domo dei debeat conversari, ad suggestionem archidiaconi, tradat ei episcopus claves ecclesiae de altari, dicens: Sic age, quasi redditurus deo rationem pro his rebus, quae hisce clavibus recluduntur". Der Ostarius (πυλωρός) ist also der aedituus minister. Er hatte das Öffnen und Schliessen der Thüren zu besorgen, das Ein- und Ausgehen der Gläubigen zu überwachen, verdächtigen Personen den Eintritt zu verweigern und seit der strengeren Unterscheidung zwischen missa catechumenorum und missa fidelium nach Entlassung der Katechumenen, Büssenden und Ungläubigen die Thüren zu schliessen [86]).

---

haupt seine Befehle auszurichten. Späterhin ist bei den höheren Priestercollegien jedem Mitglied ein Freigelassener desselben beigegeben, welcher von ihm ernannt und entlassen wird und zunächst für seinen persönlichen Dienst bestimmt ist." — Im Allgemeinen ist zu bemerken, dass gerade das römische Priesterthum, über welches wir weitaus am besten unterrichtet sind, die Fratres Arvales (s. Henzen, Acta fratrum Arvalium quae supersunt restituit et illustravit, 1874 u. Marquardt, a. a. O. S. 428 ff.), in seinem Bestande die frappanteste Parallele zu der kirchlichen Hierarchie liefert. Vorstand der Arvalen ist ein magister; neben ihm und als ein Gehülfe desselben bei den Opfern ist ein flamen thätig. „Bei den Feierlichkeiten erscheinen ferner vier pueri ingenui patrimi et matrimi, senatorum filii; ... sie sind die ministri bei dem Opfer während des Mahles der Arvalen, legen die Früchte vom Tisch auf den Altar, nehmen aber an dem Mahle, an eigenen Tischen, auf Stühlen sitzend Antheil und erhalten, wie die Priester selbst, ihre sportulae." Da haben wir das Gegenbild zum Bischof, dem Priester und den Diakonen. Aber Marquardt fährt also fort: „Hiezu kommt nun die Dienerschaft, nämlich erstens eine Anzahl von servi publici, ... welche der magister aufnimmt (allegit) — sie werden hernach zu anderen Diensten befördert oder versehen gleichzeitig andere Dienste, wie einmal ein tabularius rationis castrensis bei dem Opfer der Arvalen vorkommt —, zweitens der aedituus, wie es scheint ein servus collegii, und endlich die kalatores. Jedes Mitglied wählt aus seinen Freigelassenen einen Kalator". Subdiakonen, Ostiarier und Akoluthen müssen hier sofort jedem Kirchenhistoriker in den Sinn kommen. Die bisher aufgefundenen Protocolle der Arvalen reichen von 14—241 p. Chr. n.

86) S. Krüll bei Kraus, REncykl. d. christl. Alterthümer, 2. Bd. S. 572 ff. und Armfield im Diction. of Christ. Antiq. T. II p. 1528

Er wurde erst nöthig, als eigene kirchliche Gebäude vorhanden waren (solche gab es schon im 2. Jahrh.) und dieselben, wie die Tempel, sammt dem gottesdienstlichen Cäremoniell als ein Heiliges betrachtet wurden, d. h. eben seit c. 225.

Die kirchlichen Akoluthen[87]) sind unschwer in den Unterbeamten der Priester, insonderheit in den „calatores", den persönlichen Dienern der Priester, zu erkennen. Nach Cyprian sind die Akoluthen u. A. auch mit Vorliebe als tabellarii benutzt worden. Nach Cornelius gab es in Rom 42 Akoluthen. Da er die Zahl der Priester auf 46 angiebt, so liegt die Annahme ausserordentlich nahe, dass der Regel nach die Zahl der Priester und die der Akoluthen sich decken sollte, und dass die geringe Differenz ihren Grund in augenblicklichen Lücken hatte. Ist diese Annahme richtig, so tritt die Identität zwischen dem calator und dem Akoluth schlagend hervor. Aber der Name „Akoluth" macht es selbst schon deutlich, dass der Akoluth nicht wie der Ostiarius an ein Heiligthum, sondern an eine heilige Person gebunden war[88]).

87) S. über die spätere Geschichte derselben Krüll bei Kraus, REncykl., 1. Bd. S. 30 f., und Butler im Diction. of Christ. Antiq. T. I p. 13.

88) Cornelius braucht in seinem Briefe die griechischen Namen *ἀκόλουθος* und *πυλωρός*, weil er griechisch schreibt (*ἀκόλουθος* ist jeder Begleiter, Schüler, Nachfolger, Anhänger, bes. der den Herrn, wenn er ausging, begleitende Knecht, der Knappe, s. Passow, s. h. v.). Aber „acoluthi" sagt auch Cyprian und nie anders; dieser Name ist ferner *im Abendland* überhaupt term. technicus geworden. Also ist die Institution der Akoluthen zu einer Zeit in Rom getroffen worden, in welcher die Gemeinde noch vorherrschend eine griechisch redende gewesen ist. Dagegen ist nicht „*πυλωρός*", sondern „ostiarius" zum term. techn. geworden; den Namen „aedituus" hat man absichtlich vermieden; denn das Kirchengebäude war keine „aedes". Dem magister aedituus scheinen übrigens die Subdiakonen und nicht die Diakonen entsprochen zu haben, wie namentlich aus den Gesta apud Zenophilum (Routh, l. c. IV p. 323 sq.) deutlich hervorgeht. — Mir sind nur zwei sichere Stellen bekannt, in welchen „acoluthus" durch „sequens" wiedergegeben ist, nämlich im Liber Pontificalis (s. die Ausgabe von Duchesne, fasc. 2., p. 137. 161). Vom römischen Bischof Gaius (283—296) heisst es dort: „Hic constituit ut ordines omnes in ecclesia sic ascenderetur [so]: si quis episcopus mereretur, ut esset ostiarius, lector, exorcista, sequens (Probst, Kirchliche Disciplin S. 75, übersetzt dieses Wort mit „sodann"!), subdiaconus, diaconus, presbiter, et

Die neuen Bedürfnisse des nach heidnischem Muster bereicherten kirchlichen Priester- und Sacralwesens in Rom haben die Akoluthen und Ostiarier, die Abbilder der calatores und aeditui ministri, hervorgerufen. So ist der Grund zu dem Ordo clericorum minorum gelegt werden. Aber dass man aus ihnen einen wirklichen und streng geschlossenen Ordo zweiter Stufe geschaffen, dass man in diesen ordo die Subdiakonen, Lectoren und Exorcisten eingestellt[89]) und so eine wohlgegliederte Kate-

exinde episcopus ordinaretur". Mit Recht bemerkt hiezu Duchesne: „Sequens a ici le sens d'acolythe. Il y aurait un exemple épigraphique de cette acception si le sens du mot „sequentibus", dans une inscription de Narbonne, était sûrement celui que propose M. Le Blant, Inscr. chrét. de la Gaule, t. II, nr. 617." Übrigens findet sich im Papstbuch in der parallelen, nur viel ausführlicheren Bestimmung des Papstes Sylvester (l. c. p. 171) nicht „sequens", sondern „acolitus". Beiläufig sei bemerkt, dass der Akoluth seine ursprüngliche Function sehr bald verloren hat — er gab sie an nicht klerische Bedienstete ab — und beim Cultus beschäftigt wurde — allerdings mit Dienstleistungen, die seiner Stellung vor dem Lector keineswegs entsprachen (Anzünden der Lichter in den Kirchen). In einigen Provinzialkirchen ist er zeitweilig sogar ganz weggefallen. So hat eine Quelle der irischen Kanonensammlung (s. Wasserschleben, 2. Aufl. S. 22—26) nur vier niedere Weihen fixirt; wohl erst in der letzten Redaction der Sammlung ist l. IX (a. a. O. S. 26 f.) der Akoluth hinzugefügt worden. — Wir haben oben als Zeitraum für die Institution der clerici minores in Rom die JJ. 222—249 bestimmt (die Zeit zwischen der Abfassung der Philosophumena und Cyprian). Genauer lässt sich dieser Zeitraum noch präcisiren, wenn man erwägt, 1) dass Cornelius bereits alle kirchlichen Ämter nach dem Zeugniss des Cyprian durchlaufen hat, 2) dass die Namen der Ämter griechische sind, 3) dass das Papstbuch die Einsetzung der Subdiakonen auf den Bischof Fabian zurückführt. Man wird daher mit grosser Wahrscheinlichkeit behaupten dürfen, dass die Einrichtung der clerici minores in Rom in den ersten JJ. der Regierung des Fabian, also bald nach d. J. 236, erfolgt ist. Die Angabe des Lib. Pontif. p. 137, Victor habe die „sequentes" eingesetzt, kann mindestens im strengen Sinn (als ordo) nicht richtig sein.

89) Die Reihenfolge der 5 Ämter ist fast überall durchsichtig. Wohl verständlich ist, dass dem Subdiakon die erste Stelle eingeräumt ist und dass Exorcist und Lector zusammenstehen. Ebenso ist die Stellung des Ostiarius am Schluss nicht auffallend. Nicht sicher aber ist der dem Akoluthen eingeräumte Rang zu deuten. Darf man aus der Stelle, die er einnimmt, schliessen, dass er den Anstoss zur Bildung der ganzen Klasse der ordines minores gegeben hat? Jedenfalls ist zu beachten (s. oben), dass Cornelius eigentlich nur drei Kategorien andeutet, Subdiakonen — Akoluthen — Exorcisten, Lectoren und Ostiarier. Die letzte Kategorie

gorie begründet hat, das ist unter den Grossthaten der römischen Gemeinde zum Ausbau der kirchlichen Verfassung nicht eine der geringsten, sondern eine der grössten[90]). So schuf sich diese Kirche eine Pflanzstätte für den höheren Klerus, so lockte sie durch zahlreiche Stufen die Ehrgeizigen, so konnte sie Jahre hindurch unter den Klerikern zweiter Ordnung sichten und nur die Erprobten zu den einflussreichen, höheren Würden befördern, so hat sie endlich die alten, gleichsam paläontologischen Würden, die der Exorcisten und Lectoren, glücklich untergebracht, resp. harmlos gemacht! Ihrem Vorgange sind viele Kirchen des Abendlandes sehr rasch gefolgt und haben die Institution eines wirklichen, fünfgliederigen, streng geschlossenen ordo clericorum ministrorum recipirt. Diese Institution ist, wie nun offenbar geworden, nicht aus dem Diakonat hervorgegangen; sie ist ein complicirtes Gebilde; sie umfasst drei Kategorien, die von ihrem Ursprung her nichts mit einander gemein haben: Exorcisten und Lectoren[91]) — Subdiakonen — Akoluthen und Ostiarier. Sie stellt sich sowohl in Ansehung der letztgenannten Beamten als in der ihr zu Grunde liegenden Idee als die Nachahmung einer römisch-sacralen Einrichtung dar; aber sie erhebt sich in der Ausführung dieser Idee, in der Schöpfung eines wirklichen geistlichen Standes zweiter Ordnung und in der Begründung einer

ist ihm eine einheitliche, weil die zu ihr Gerechneten, wie oben ausgeführt, als mit einer mehr oder weniger mechanischen Dienstleistung am Heiligen betraut erschienen. Die Akoluthen müssen wohl eine grössere Verantwortung gehabt haben. Die Zahl 52, welche Cornelius als die Summe der Exorcisten, Lectoren und Ostiarier in Rom angegeben hat, kann leider nicht differenzirt werden.

90) Sehr auffallend ist es daher, dass Langen in seiner ausführlichen Gesch. der römischen Kirche Bd. I (1881) sie gar nicht erwähnt.

91) Dass sich auch zu den Lectoren in den heidnischen Culten Parallelen finden, ist theils als Zufälligkeit zu beurtheilen, theils eine Folge der späteren resp. particularen Entwicklung des Lectorats. Solche Lectoren, welche die h. Schriften aufbewahrten und auch interpretirten, erinnern an die XV viri sacris faciundis, welche die sibyllinischen Bücher unter Verschluss zu halten, abzuschreiben und zu deuten hatten („interpretes"); s. Marquardt, a. a. O. S. 366 f. — Auch für die Entstehung des Subdiakonats hat man, wie oben gezeigt, nicht nöthig, sich an das römische Sacralwesen zu wenden, obgleich auch hier manche Parallelen recht bedeutsam erscheinen. S. übrigens das Epimetrum.

Vorschule für das Priesteramt, hoch über eine blosse Nachahmung; sie ist das glänzendste Zeugniss dafür, wie die römische Gemeinde es verstanden hat, die Gefahren, welche ihr aus einer abgestorbenen Organisation der Kirche noch immer drohten, zu überwinden, ihre episkopal-presbyteriale Verfassung auszubauen und brauchbare Elemente des römischen Sacral- und Staatswesens zu adoptiren[92]). Sofern sie es aber Jedem, auch dem Geringsten,

92) Die organisatorische Genialität der Leiter der römischen Gemeinde im 3. Jahrh. tritt besonders deutlich hervor, wenn man die Entstehung und Entwickelung der clerici minores im Orient verfolgt. Alles hat sich dort viel später eingestellt; die Zahl der Stufen ist im Grunde ebenso schwankend geblieben wie ihr Rangverhältniss; ja selbst der Begriff eines wirklichen Ordo zweiten Grades ist nicht streng ausgeprägt worden. So finden sich z. B. die Akoluthen als Ordo im Orient überhaupt nicht, obgleich sie nicht gefehlt haben (s. die Schilderung Paul's von Samosata, Metropoliten von Antiochien, bei Euseb., h. e. VII, 30, 8: *βαδίζων δημοσίᾳ καὶ δορυφορούμενος τῶν μὲν προπορευομένων, τῶν δὲ ἑψομένων πολλῶν τὸν ἀριθμόν*, oder Euseb., Vit. Constant. III, 8, wo es von dem nicänischen Concil heisst: *ἐπὶ τῆς παρούσης χορείας ἐπισκόπων μὲν πληθὺς ἦν, πεντήκοντα καὶ διακοσίων ἀριθμὸν ὑπεραποντίζουσα, ἑπομένων δὲ τούτοις πρεσβυτέρων καὶ διακόνων, ἀκολούθων τε πλείστων ὅσων ἑτέρων οὐδ' ἦν ἀριθμὸς εἰς κατάληψιν*); die Lectoren hat man hier und dort im 2. und 3. Jahrh. versucht, in den Ordo der Priester und Diakonen aufzunehmen, unzweifelhaft weil man noch an die Möglichkeit zweier ordines nicht gedacht hat; dann sind in die Gruppe Psalmensänger, Todtengräber u. s. w. gekommen, ohne dass zunächst feste Rangstufen ausgebildet wurden. Eigenthümlich orientalisch ist die Copulation des Psalmensängers mit dem Lector seit dem 4. Jahrhundert. Man darf es wohl für wahrscheinlich halten, dass, soweit der Orient im 4. Jahrhundert den Gedanken eines ordo minor gefasst und ausgeprägt hat, er vom Abendland (von Rom) beeinflusst gewesen ist. Über die grossen Verschiedenheiten der orientalischen Kirchen in Bezug auf die ordines und den gegenwärtigen Zustand, in welchem Subdiakonen und Lectoren wirklich noch erhalten sind, s. Denzinger, Ritus Orientalium T. I (1863) p. 116 sq., Silbernagl, Verfassung und gegegenwärtiger Bestand sämmtlicher Kirchen des Orients (1865) S. 2 f. u. passim, Gass, Symbolik d. griech. Kirche (1872) S. 277 f., und die einschlagenden Art. (z. B. Armenier, Kopten u. s. w.) in Herzog's Real-Encykl. 2. Aufl. und in dem Dictionary of Christian Biography von Smith und Wace. — Die römische Kirche und die abendländischen Kirchen überhaupt haben nach der Mitte des 3. Jahrhunderts schlechterdings keine neuen Klassen von Bediensteten mehr in den Klerus eingestellt. So gab es schon vor Constantin „fossores" in den Kirchen (s. z. B. die Gesta apud Zenophilum bei Routh, l. c. IV

ermöglichte, von der niedersten Küsterstelle aus die höchsten Priesterwürden zu erreichen, und andererseits es in der Regel von Jedem verlangte, der Kirche von der Pike auf zu dienen, hat sie mit der antiken Ansicht, dass das Priesterthum nur bestimmten Gesellschaftsklassen zugänglich sei, gebrochen und auch die Scheidewand zwischen Priestern und Tempeldienern niedergerissen. Der Gedanke eines Klerus von acht Stufen[93]) ist gewiss kein christlicher; aber in dem Grundsatz, dass dieser Klerus gegenüber den Unterschieden von Hoch und Niedrig, Reich und Arm, Römisch und Barbarisch neutral sei, ist ein christlicher Gedanke wirksam gewesen und ist die Antike überwunden worden.

Epimetrum.

Es ist oben gezeigt worden, dass die Einrichtung der clerici minores in Rom höchst wahrscheinlich in den ersten Jahren der Regierung des Bischofs Fabian, also bald nach d. J. 236, erfolgt ist, und wir haben in diesem Zusammenhang auf die Angaben des Catal. Liberianus und des Lib. Pontificalis (zu Fabian) hingewiesen. Diese Angaben verdienen noch eine besondere Erwägung.

Der Catal. Liberianus bemerkt zu Fabian: „Hic regiones divisit diaconibus". Bekanntlich sind die spärlichen geschichtlichen Notizen, welche der Katalog über die Angaben der Regierungszeit der einzelnen Päpste hinaus enthält, zuverlässig; es finden sich solche nur bei Pius, Pontian, Fabian, Cornelius, Lucius und Julius. Wir haben es also als eine gesicherte geschichtliche Kunde anzusehen, dass Fabian die Regionen der Stadt Rom unter die

p. 323) bald auch „cantores"; aber sie waren nicht „de clero" wie die Exorcisten, Lectoren und Ostiarier.

93) Auf die verschiedenen Rechte und Pflichten des höheren und des niederen Klerus (so in Bezug auf die Ehe, auf die kirchlichen Bezüge), auf den Modus der Designation, Wahl und Einsetzung der letzteren. u. s. w., gehe ich hier nicht weiter ein, da diese Fragen nicht in die Entstehungsgeschichte des niederen Klerus gehören. Doch fällt von hier aus allerdings noch einmal ein Licht auf die Entstehung der ganzen Gruppe.

Diakonen vertheilt, d. h. jeder Region einen Diakon vorgesetzt hat. Das ist eine höchst lehrreiche Nachricht; denn sie zeigt die Anpassung der kirchlichen Verwaltung der christlichen Gemeinde in Rom an die bürgerliche, genauer an die städtisch-sacrale, in besonders instructiver Weise. Mit den Regionen, resp. den Regionenvorstehern in Rom, verhält es sich nämlich in der Kaiserzeit in Kürze also [1]): Augustus hatte an die Stelle der vier alten Regionen vierzehn neue gesetzt. Für jede dieser Regionen wurde jährlich durchs Loos ein Vorsteher gewählt. Die Vorsteher hatten die Genehmigung zum Bau von Larenkapellen zu ertheilen und vollzogen in ihren Bezirken örtliche Opferhandlungen. „Mit den allgemein städtischen Angelegenheiten haben die augustischen Regionsvorsteher allem Anschein nach nichts mehr zu thun, und es scheint fast, dass diese Einrichtung, wie die ganze Ordnung der hauptstädtischen vici, einen überwiegend sacralen Charakter gehabt hat". So blieb es — von dem Versuche einer Änderung seitens Domitian's, der geschichtlich nicht sicher überliefert ist, abgesehen — bis zum Anfang des 3. Jahrhunderts. Eine neue Ordnung der Dinge fasste aber Elagabal ins Auge, und sein Nachfolger, Alexander Severus, führte sie durch. Von dem Ersteren heisst es (Vita 20): „voluit et per singulas urbis regiones praefectos urbi facere, et fecisset si vixisset"; von dem Letzteren (Vita 33): „fecit Romae curatores urbis quattuordecim, sed ex consulibus viros, quos audire negotia urbana cum praefecto urbis iussit, ita ut omnes aut magna pars adessent cum acta fierent". Alexander hat also dem Stadtpräfecten eine Art von Consilium von vierzehn consularischen, für die einzelnen Regionen der Stadt ernannten Curatoren zur Seite gestellt. Wie sie sich zu den alten Regionenvorstehern verhielten, ob sie sie ablösen oder neben ihnen funktioniren sollten, kann auf sich beruhen. Das Neue und für uns Wichtige ist, dass im Interesse der Leitung und Pflege der Stadtgemeinde die einzelnen Regionen Curatoren, eine Art von Unterbürgermeistern, erhielten, welche unter dem praefectus urbi standen und mit ihm die städtischen Geschäfte vernehmen sollten. Genau zu derselben Zeit tritt uns nun die Notiz im

1) S. zu dem Folgenden Mommsen, Röm. Staatsrecht II. Bd. I. Abth. (1874) S. 485 f. und II. Bd. II. Abth. (1877) S. 992 ff. 1012 ff. 1031 ff.

Catal. Liber. entgegen: „Fabianus regiones divisit diaconibus“. Erinnert man sich an den Competenzenkreis der kirchlichen Diakonen, so ist die Parallele vollends frappant; sie sind in gewisser Weise die Unterbischöfe; sie verhalten sich zu dem Bischof wie curatores urbis zu dem praefectus urbi. Also Fabian ist hier der städtischen Neuordnung mit seiner Einrichtung gefolgt; denn die umgekehrte Annahme ist trotz Alex. Sever., Vita 45 [2]), ganz unwahrscheinlich. Die städtische Neuordnung hat, wie es scheint, nur kurzen Bestand gehabt; die kirchliche ist geblieben und hat an ihrem Theile mit dazu beigetragen, dass der römische Bischof seine Gemeinde so fest und straff in der Hand hielt und in der Stadt so mächtig wurde, dass schon Decius erklärte, ihm sei die Erhebung eines Gegenkaisers in Rom erträglicher als die Einsetzung eines Bischofs daselbst [3]).

Aber in Rom gab es doch vierzehn Regionen, und der Catal. Liber. berichtet von einem dividere regiones an dieselben. Hat etwa jeder Diakon zwei Regionen erhalten? Das Papstbuch fügt der Notiz des Liberianus die Worte hinzu: „et fecit septem subdiaconos“. Will man aber dieser Angabe allein nicht trauen, so ist jedenfalls die Mittheilung des Cornelius in dem Briefe an Fabius v. J. 250 unantastbar, in Rom seien sieben Diakonen und sieben Subdiakonen. Da haben wir die vierzehn Regionenvorsteher. Vor Fabian sind Subdiakonen überhaupt nicht nachweisbar; sicher ist, dass Fabian die Regionen vertheilt hat; später als zur Zeit Fabian's können die Subdiakonen in Rom schlechterdings nicht aufgetaucht sein; zur Zeit des Nachfolgers Fabian's betrug die Gesammtzahl der Diakonen und Subdiakonen vierzehn — also ist es ausserordentlich wahrscheinlich, dass die Einsetzung von sieben Subdiakonen in Rom und damit die Schöpfung des Subdiakonats überhaupt eine Folge der Anordnung des Fabian ist, kraft wel-

2) „Ubi (Alexander) aliquos voluisset vel rectores provinciis dare vel propositos facere vel procuratores, id est rationales, ordinare, nomina eorum proponebat, hortans populum, ut si quis quid haberet criminis probaret manifestis rebus, si non probasset, subiret poenam capitis; dicebatque, grave esse, cum id Christiani et Iudaei facerent in praedicandis sacerdotibus, qui ordinandi sunt, non fieri in provinciarum rectoribus, quibus et fortunae hominum committerentur et capita“.

3) Cypr., ep. 55. 9.

cher jede Region einen kirchlichen Curator erhalten sollte, während man doch die Siebenzahl der Diakonen um der heiligen Schrift willen nicht vermehren wollte. Auch bei dieser Hypothese bleibt die Thatsache in Kraft, dass der Subdiakonat nichts anderes ist als der Diakonat zweiter Ordnung; aber der Anlass zu seiner Bildung ist nun in einer bestimmten Massnahme nachgewiesen, durch welche die kirchliche Verwaltung der bürgerlichen angepasst werden sollte.

Man könnte versuchen, auch in der Zahl der Akoluthen (42), entgegen der oben gegebenen Deutung, die 14 Regionen wiederzufinden ($14 \times 3 = 42$), so dass auf jede Region 3 Akoluthen kämen. Dass es in späterer Zeit Regionenakoluthen gegeben hat, ist unzweifelhaft[4]). Allein die späteren Zustände dürfen nicht ohne weiteres in das 3. Jahrh. zurück datirt werden, und der Name „Akoluth" ist jener Auffassung nicht günstig.

4) S. Hinschius, System des kathol. Kirchenrechts, I. Bd. S. 322. 377. Von den späteren kirchlichen Regionen und ihrer Verwaltung ist hier nicht zu handeln.

Index[1].

ἀγάπη 1.
ἄγγελος 2. 7.
ἀγράμματος 1.
ἀγύναιος 1.
ἀδελφός 4.
ἀδελφότης 2.
ἀθόρυβος 2.
αἷμα 8.
αἰσχροκερδής 5.
αἰχμαλωτίζειν 2.
ἀμέμπτως 6.
ἀναγνώστης 3.
ἀναμάρτητος 1.
ἀντίλογος 4.
ἀντιτάσσειν 4.
ἄξιος 1. 2.
ἀπέχεσθαι 2.
ἁπλοῦν τὰς χεῖρας 4.
ἀποθησαυρίζειν 6.
ἀποκαλύψεις 5.
ἄρτος 8.
ἀρχάγγελος 2.
ἀσθενής 8.
ἀτάκτως 4.
αὐθάδως 2
βουλή (ἴση) 2.
γάγγραινα 2.
γελωτολόγος 3.
γόγγυσος 4.
γλωσσοκόπος 3.
γραφαί, αἱ, 1.
γυνή 1. 2. 8.
δεσπότης 2.
διακονεῖν 6.
διακονία 4. 8.
διατάσσειν 7.
δίγλωσσος 4.
διδάσκαλος (von Jesus) 6. 8.
διδάσκειν (von Jesus) 8.
διηγητικός 3.
δικάζειν 2.
δοκιμάζειν (δοκιμῇ) 1. 3. 4.
δρόμος 7.
ἔγγραφος 3.
ἔθνη 1.
ἐκκλησία 1.
ἐκλεκτός 1.
ἐλέγχειν 1.
ἐνδεόμενος 8.
ἐντιμᾶν 2.
ἐντροπή 4.
ἐξελίσσειν 7.
ἐπαναγκάζειν 4. 6.
ἐπιλεύσσειν (?) 6.
ἐπίσκοπος 1 (bis). 2 (bis).
ἐπιεικής 4.
ἐπιτιμᾶν 4.
ἐργαγαθεῖν 5.
ἐργάζειν 3.
ἐργάτης 6.
ἔργον 4. 6 (bis).
ἑρμηνεύειν 1.
εὐαγγελιστής 3.
εὐγνώμων 3.
εὐδιάκονος 5.
εὐήκοος 3.
εὐλογεῖν 8.
εὐμετάδοτος 2. 4.
εὐπειθής 3.
εὔσκυλτος 4.
εὐσταθεῖν 2.
εὔτροπος 3.
ἔχοντες, οἱ, 4.
ἥσυχος 4.
θεός 3. 7 (bis).
θησαύρισμα 5.
θλιβόμενος 6.
θυσιαστήριον 2 (bis). 7.
ἰσχυρός 8.
καθέζεσθαι 8.
καθιστάνειν 3. 4. 5. 8.
καλεῖν 7.
καλός 4. 6.
καταδυναστεύειν 4.
καταφρονεῖν 4.
καταφρονητής 4.
κοινωνικός 4.
κρύφιος 4.
κυριακός 3.
κύριος 4. 5.
λαϊκός 7 (bis).
λογία 6.
λογίζειν 3.
λοίδορος 1. 4.

1) Die Ziffern beziehen sich auf die §§ des Textes der Quellenschriften der ap. KO.

μανθάνειν 2.
Μάρθα 8.
Μαριάμ 8.
μαρτύρεσθαι 4.
μέθυσος 1. 3.
μονόγαμος 4.
νηπτικός 5.
νήφειν 5.
νοεῖν 3.
νόσος 5.
νουθετεῖν 2. 4.
νυχθήμερον 6.
οἶνος 4. 5.
ὀλιγανδρία 1.
ὀργίλος 4.
ὀρθός 8.
ὁρίζειν 8.
παιδεία 1.
παρακαλεῖν 4.
παραπέμπεσθαι 4. 6.
παρατέμνειν 7.
παρεδρεύειν 5. 7.
πεῖρα 5.
πειράζεσθαι 5.
πένης 4 6.
περιπατεῖν 4.
περιπείθειν 7.
περιποιεῖσθαι 6.
πλεονέκτης 1.
πλῆθος 1. 2 (ter). 4 (bis).
πλούσιος 4. 6.
ποιμήν (vom Bischof) 2.
ποιμενικός 6.
πολλοί, οἱ, 1.
ποτήριον 8.
πόρνος 1.
πραΰς 1.
πρεσβύτεροι 2 (saepius). 5.
προθυμεῖσθαι 2.
προνοεῖσθαι 2 (bis).
προορᾶν 6.
προσεύχεσθαι 8.
προσευχή 5.
προσωποληπτεῖν 6.
προσωπολήπτης 1.
πρόσωπον λαμβάνειν (bis). 4.
προτρεπτικός 4.
συμμύστης 5.
συναθροίζειν 2.
σύνδρομος 3.
συνέλευσις 2.
συνεπίμαχος 2.
συνιστάναι 8.
σύνοδος (κυριακή) 3.
σώζειν 8.
σῶμα 8.
σώφρων 1. 4.
τεκνοτρόφος 4.
τεταγμένα, τά, 7.
τιμᾶν 2. 4.
τιμή 4.
τόπος 3. 6. 7.
ὑπεροπτεύειν 6.
ὑπηρεσίαι νυκτερινaί 5.
ὑποταγή 2.
ὑποτάσσεσθαι 7
φήμη 1.
φιλεχθρεῖν 7.
φιλόπτωχος 1.
χῆραι 5.
Χριστός 4.
χρονίζειν 2.
ψηφίζεσθαι 1.

Nachtrag.

Dr. von Gebhardt hat mich bei der Correctur der Bogen zu § 3 init. darauf aufmerksam gemacht, dass das fehlende *εἷς* in dem *πρῶτον* stecken könne, sofern ein *ᾱ* der Handschrift fälschlich als *πρῶτον* statt als *εἷς* gedeutet wurde; ebenso könne § 4 init. das fehlende *τρεῖς* (*ỹ*) durch *γέγραπται* verschlungen worden sein. Derselbe conjicirt zu § 7 Z. 10 *θέων* (*θεῶ*) statt des von mir vorgeschlagenen *θεέτω . . . . (θεω θεων)*.

Inhalt.

Die Quellen der sogenannten apostolischen Kirchenordnung.

Seite

§ 1. Die Arbeit des Redactors 2

§ 2. Die den cc. 16—28 der apost. Kirchenordnung zu Grunde liegenden Quellenschriften recensirt u. erläutert 6

§ 3. Die Kirchenverfassung nach der Quelle A der apost. Kirchenordnung 31

1. Die Reihenfolge der Ämter (s. die beigegebene Abhandlung). 31
2. Die Regierung der Gemeinde: der Bischof und das Presbytercollegium 32
3. Der Lector 42
4. Die Diakonen 44
5. Die Wittwen 45

§ 4. Der geschichtliche Inhalt der Quelle B 47

§ 5. Die den Urkunden A und B zu Grunde liegenden Quellen mit besonderer Berücksichtigung der Pastoralbriefe 49

§ 6. Die Abfassungszeit der Urkunden A und B 55

Beilage: Über den Ursprung des Lectorats und der anderen niederen Weihen 57

Index 104

Druck von August Pries in Leipzig.